





VYBRANÉ

SPISY

VLADIMÍRA

MACURY 1

Řídí Pavel Janoušek
Kateřina Piorecká – Milena Vojtková (eds.)

VLADIMÍR MACURA

**ZNAMENÍ ZRODU
A ČESKÉ SNY**

Academia
Praha 2015

Kniha vyšla s podporou Akademie věd České republiky



**Akademie věd
České republiky**

Lektorovali:

prof. PhDr. Jaroslava Janáčková, CSc.

prof. PhDr. Petr Čornej, DrSc.

Recenzovala:

PhDr. Magdalena Pokorná, CSc.

Macura, Vladimír

Znamení zrodu a české sny / Vladimír Macura ; eds. Kateřina Piorecká, Milena Vojtková. – V tomto uspořádání vydání první. – Praha : Academia, 2015. – 655 stran. – (Vybrané spisy V. Macury ; sv. 1)
ISBN 978-80-200-2506-7 (vázáno)

930.85 * 82.0 * 821.162.3 * 82:316.7 * 81:316.7 * 316.72/.75 * 316.347
* (437.3)

- národní obrození – Česko – 19. století
- literární věda – Česko – 19. století
- česká literatura – 19. století
- literatura a kultura – Česko – 19. stol.
- jazyk a kultura – Česko – 19. stol.
- kultura a společnost – Česko – 19. stol.
- národní identita – Česko – 19. stol.
- monografie
- studie

930.85 - Dějiny civilizace. Kulturní dějiny [8]

Editors © Kateřina Piorecká, Milena Vojtková, 2015

© Vladimír Macura – dědicové, 2015

Epilogue © Jiří Rak, 2015

Collage © Miroslav Huptych, 2015

ISBN 978-80-200-2506-7

ZNAMENÍ ZRODU
ČESKÉ NÁRODNÍ OBROZENÍ
JAKO KULTURNÍ TYP



Čím dále životní úkazy národu některého
k prvním momentům a tahům uvádíme,
tím jednodušší se nám ukazují, tím
pochoptelnější...

KAREL SLAVOJ AMERLING

Ústní i písemní pronešení stává se
prostředkem znamení.
Znamení jest předmět, jehož uzřením
nebo slyšením osvědčení
jiného předmětu vzniká...
Tré věci pozorovati sluší:
znamení, znamenáné a spojení znamenáného
se znamením, čemuž
význam (Bedeutung) díme.
Nauka o znameních (sémiotika)
učí buď' slušná znamení vymýšleti,
nebo v znameních sličného významu
domakávati se...

ANTONÍN MAREK

Úvodem

Národní obrození, období, ve kterém byly kladeny základy novodobé české kultury, dodnes patří k těm, která nejvíce přitahují naši pozornost, lákají ke kladení otázek a k hledání odpovědí. Čas dětství naší kultury pominul, neztratily však aktuálnost návraty k němu, ať již jednoznačně účelové, hledající v okamžiku dávného zrodu podnět či oporu pro přítomnost, nebo návraty poznávací.

Odborná literatura, která se národním obrozením zabývá, je již téměř nepřehledná. Na tomto poli se stýkají obecné práce o dějinách kultury, práce historické, jazykovědné, literárněhistorické i literárněteoretické, studie z dějin jednotlivých vědních oborů, dějiny a teorie umění, filozofie i estetika, etnografie aj. Jednotlivé vědní disciplíny už ani bohužel nestačí mít dobrý přehled o výsledcích bádání svých sousedů, vždyť někdy bývá kromobyčejně náročné projít celou literaturou i v rámci oboru jediného (a k takovým oborům rozhodně patří literární věda). Hned na počátku se tak vnučuje skeptická otázka, zda vůbec má smysl přidávat k té nekonečné řadě knih, knížek, studií větších i menších – obrozensky řečeno – svůj „okus“. Jsou vůbec v té tak křížem krážem prochozené krajině ještě nějaká „bílá místa“? Nestačilo ukojit vlastní potřebu návratu pouhým studiem všeho, co už bylo řečeno jinde a jindy?

Příznám se bez rozpaků, že podobného vnitřního sváru jsem byl ušetřen, zaujal mě totiž hned zkraje problém, který se zdál být – jakkoliv stál v samém jádru problémového komplexu „národního obrození“ – dosud nedořešený. Na konci putování – a slušelo by se napsat slovo konec v uvozovkách – jsem již mohl říci, že jsem sice cestoval s nepřehledným množstvím průvodců a rádců (bez nichž by se cesta vůbec nedala podniknout), ale že jsem přesto nepřišel o pocity vzrušení, nejistoty a často i svého druhu bázně, které pout bílými místy nabízí.

Kladla-li se v minulosti otázka podstaty národního obrození, dále se tak obvykle v souvislosti s otázkou celkového smyslu a rázu českého dějinného vývoje. Sám pojem obrození, který dnes vnímáme jako bezpříznakový, býval kamenem sváru, prosazoval se nesnadno proti pojům „znovuzrození“, „národní renesance“, „vzkříšení“. Ve sporu kolem tohoto bodu se vyhraňovaly protikladné mezní postoje. Na jedné straně se české národní obrození zdálo čímisi až zázračným (do hry

vstupovaly i sakrální asociace spjaté s představou „vzkříšení“) a téměř nepravděpodobným. Na straně druhé se prosazovalo pojetí chápající české obrození jako prostou součást národního vývoje, jež došlo až ke krajní formulaci, že české obrození je jen součástí „obrození“ evropského – ať již s kladnými důsledky pro hodnocení jednotlivých oblastí české kultury (tehdejší literární aj. díla plně odpovídají historickým podmínkám, za kterých vznikla, stejně jako jim odpovídají literární díla jiných evropských národů), nebo – a to častěji – s důsledky zápornými (české obrození je vůči evropskému „obrození“ opožděné). Přitom však obě teze nebyly zdaleka tak nesmiřitelné, jak se na první pohled zdálo, a dnes – když se otupily krajnosti formulací – se již vlastně obecně uznává, že české národní obrození má svou stránku celoevropskou, že nutně patří do celkového vývoje evropského, je součástí historických procesů rozrušujících v Evropě monolit feudálního řádu, ale že přitom má i svou stránku zvláštní, v pravém smyslu slova obrozenskou, která ho z tohoto procesu zpočátku vyděluje, a ta je dána neplynulostí, narušením českého národního vývoje.

Tato podvojnost však někdy svádí k představě, jako by „obrození“ a „celoevropská“ složka tohoto období národních dějin existovaly tak či onak vedle sebe, jako dva do určité míry nezávislé živly, dvě síly obrácené přímo protichůdným směrem. Ono „ve vlastním slova smyslu obrozenské“ se pak jeví jako prostá obnova plně fungujícího kulturního organismu, jako navázání přerušené tradice, tedy trochu zjednodušeně řečeno jako tvorba „starého“, zatímco naproti tomu všechno „nové“ se nahlíží z hlediska širšího evropského vývoje. Podobný řez nejspíše není šťastný. Téměř všechno, co cítíme jako příznačné pro českou obrozenskou kulturu, nevzniklo navázáním na tradici, ale mnohem složitějším vztahem, jímž bylo samo navázání výslovně sice zdůrazňováno, zatímco vnitřně byl naplňován rozchod s minulostí. Obdobně i zřejmá souvislost tehdejší české literatury, umění, ba kulturní produkce jako celku s Evropou je „obrozenstvím“ poznamenána – ať již se to projevuje na vývojové ose (české „zpoždění“) nebo na tvaru českých kulturních projevů. Všechno napovídá tomu, že to, co tak opatrně a zatím intuitivně nazýváme „obrození“ české kultury první poloviny 19. století, je tvorbou nového, nikoliv obnovou starého a že společné zákonitosti evropského vývoje se u nás prosazují nejen později, ale především jinak.

Za těchto okolností se pak dostává do popředí otázka, znamená-li ono tušené „jinak“ takovou odlišnost, jež by nás opravňovala

k vyčlenění „obrozenské kultury“ jako zvláštního kulturního typu, jehož jednotlivé prvky sice samy o sobě pro něj nutně charakteristické být nemusí, který však v celku nemůže být prostě odvozen z poznání zákonitostí kulturního vývoje velkých evropských národů. Při takovém vymezení problémů vyvstala také nutnost vlastní cesty k pramenům, potřeba seznámit se s nimi v co největší úplnosti, excerptovat (v některých případech jsme mohli použít i cenného materiálu lexikálního archivu Ústavu pro jazyk český AV), třídit a hierarchizovat shromážděný materiál a pokusit se za zdánlivou rozmanitost jednotlivých kulturních projevů vysledovat obecné společné obrysy „typu“...

Zajímá mě typ kultury – a jedině v tomto smyslu hodlám termínu „obrozenská kultura“ používat –, který byl v tomto období, tedy především v té jeho části, kterou tradičně označujeme jako „období jungmannovské“, „vlastní období obrozenské“ nebo „vrcholné období národního obrození“, postupně budován – ale přitom již i rozrušován. Už proto ho nebudeme a ani nemůžeme pojímat staticky, jeho „stálost“ je relativní, nikdy není prostě „jsoucí“, vždy je souběžně „utvářen“ a „rozbíjen“. Budeme ho tedy sledovat ve vývoji, v jevech, v nichž přetrvává, i v těch, kde ustupuje. I za zdánlivou „totožnost“ některých jevů časově od sebe vzdálených bude nevyhnutelné se ptát, neskrývá-li se za nimi zásadní proměna jejich sociálních funkcí.

Opakujeme ještě jednou, že soustředění k otázce české obrozenské kultury jako typu nijak neznamená popření souvislosti českého a evropského historického vývoje: dějiny jsou – ať chceme či nechceme – jen jedny. Jde však o to, upozornit na větší složitost tohoto vztahu, než se někdy připouští, na jeho podstatnou zprostředkovatelskou specifickými českými podmínkami: narušená plynulost českého kulturního vývoje, rozbití národní sociální struktury, vytlačení češtiny němčinou z nejdůležitějších funkcí intrakulturní komunikace a vytváření novodobé české kultury uvnitř kultury jiné – jazykově německé, její budování nikoliv jako navazující kultury, ale jako kultury zakládající atd. Analogické jevy v evropských kulturách jsou někdy obdobné výlučně na povrchu a konfrontace, jakkoliv třeba pro nás lichotivá, nemíří k podstatě: pod stejnou formou se skrývá často zcela odlišná sociální potřeba, jev, který je jinde na kulturní periférii, u nás stane blízko samého kulturního centra. Ovšem specifická naša souvislost s vývojovým pohybem celé evropské kultury zdaleka není pouze záležitostí českou. Tíše tu předpokládám, že postížení

typu české obrozenské kultury ledacos napoví o zvláštnostech obrozenských kultur jiných národů, které stály v 19. století (někdy i později) v obdobné historické situaci. A to je širší kontext, který cítím pro poznání české kultury poloviny minulého věku – shodně s řadou nedávných českých prací historických – jako zvláště důležitý a v budoucnu bych se mu rád důkladněji věnoval.

Možná bude předložený výklad nezvyklý. Postup od konkrétního k obecnému a zákonitému, od jednotlivých kulturních jevů ke kulturnímu typu vyžadoval také věrohodně dokládat přesvědčení, kterého jsem zpracováním materiálu dosáhl, ukázat, že jednotlivá tvrzení se nerodí z badatelské svévole. Už proto jsem cítil nezbytnost nepřekročit hranice podání odborného, jakkoliv co možná zpřístupnělého. Neměl jsem tedy v úmyslu některé čtenáře odradit, jsem prostě přesvědčen, že opustit zcela tuto hranici by znamenalo znejasnění postoje, výkladu, ale i samého předmětu: zvláštní povahy obrozenské kultury. Přistoupit na takové riziko by znamenalo popřít sám důvod k napsání této práce. Proto nezbude než poprosit čtenáře, aby přijal jednostranně vnucená pravidla a následoval autora s jistou trpělivostí po stezce, na níž někdy až příliš pracně bude hledat rovnováhu mezi potřebou dobrat se syntézy a analytickými sondami, které pro ni shromažďují dokladový materiál. Rytmus výkladu se nutně bude proměňovat mezi rychlejším rytmem povšechnějších pasáží doprovázených citáty (v žádném případě tu nejde o jejich prostý okomentovaný ilustrační svod, ale o zlomek podkladu všech našich tvrzení, jenž by měl doložit, že myšlenka tu není plodem odvážného přání, ale pokorného studia pramenů) k pomalejšímu výkladu analytickému, hlouběji pohrouženému do poměrně úzkého okruhu problémů. Téměř každá kapitola obsahuje takové konkrétní analytické jádro (vztah květomluvy a kultury, hierarchie hodnocení jazyků, panteon Slávy dcery, Amerlingova Budeč, vlastenecká jména, Jungmannovy odborné překlady aj.). Nejednou jsou zpracovány i odlišnou technikou (matematická teorie relace, teorie překladu, literárněteoretický rozbor textu aj.). Ve svých závěrech se však každá z těchto sond vrací zpět k výsledkům obecnější povahy.

Tuto podvojnost syntetizujícího a analytického postoje na jiné rovině opakuje i kompozice celé práce. V prvním oddílu nám půjde – obrazně řečeno – o postižení „tvarosloví“ české obrozenské kultury, totiž základních příznačných rysů českého obrozenského kulturního typu. Druhá část bude zaměřena k jeho „pojmosloví“, k několika

vybraným nejmenším jednotkám „obrozenského myšlení“ – nebylo-li zbytky, označovali jsme je z nedostatku lepšího označení místy záhadně jako „ideogramy“ – k pojmu „vlasti“, „národa“, „středu“ aj.

V jistém smyslu bude snad náš pohled demystifikační, alespoň v té míře, v jaké je demystifikační pohled na začátek jako na začátek. Avšak je naším přáním, aby i za žánrem vnučeným autorovým odstupem a snad i za jeho přeintelektualizovanou shovívavostí bylo dobře čitelné čiré dojetí, okouzlení a možná trochu nostalgický smutek...

Zhruba tato slova uváděla před deseti lety první vydání této knihy v nakladatelství Československý spisovatel. Těch deset let je dlouhá doba a neskutečně mnoho se během ní změnilo: zápasil jsem proto přirozeně zpočátku s nutkáním rozhodným a zásadním způsobem alespoň těch pár zahajujících stránek zcela přepsat. Ale pak jsem se této myšlenky vzdal, i když osnova úvodu byla diktována tehdejší potřebou obhájit sám fakt, že práce byla napsána a jak byla napsána, že je sice teoretická, ale nijak to nemá znamenat, že by nedejbuh byla ahistorická. Usoudil jsem, že i úvod patří k tehdejší knize a že je ho zapotřebí alespoň v podstatné části zachovat, tak jako je třeba zachovat vlastní text monografie.

Rozhodl jsem se zásahy do původního znění omezit jen na nejn nutnější nápravy těch několika míst, která výslovně volala po stylistickém dotažení, po opravě chyby, ať již tiskové či věcné, jež při korekturách prvního vydání unikla. Naopak rád a ochotně jsem doplnil literaturu o tituly, které v posledním desetiletí vyšly a které vnímám jako bezprostřední součást a rozvinutí kontextu, v němž moje práce před deseti lety stanula.

Vyhověl jsem nicméně přání nakladatelství a rozšířil knížku o další oddíl, oddíl Paradoxy, i za tu cenu, že se její dvojčlenná kompozice proměnila v kompozici triadickou (shrnující kratičky Závěr z prvního vydání se pak ovšem ukázal být nadbytečný – poněkud nadbytečný byl ostatně i tehdy, před deseti lety). Objevily se tu nově dvě kapitoly opírající se o studie z let osmdesátých, které dodatečně doplnily celkový obraz výkladu typu obrozenské kultury o nová, ale myslím důležitá témata, a já uznal nakonec, že bude spravedlivé je zařadit.

Ještě jednu věc se sluší nyní po letech napravit. V prvním vydání jsem se vyhnul všem přímým upozorněním na metodologické souvislosti, v nichž se práce pohybuje (také příliš prozrazující moto z Antonína Marka se nakonec v knížce neobjevilo, takže je sem se zadostiučiněním dodávám teprve nyní).

Dále jsem, s vědomím, že bych nemohl uvést všechna jména, která bych považoval za nutné zmínit při obvyklém díkůvzdání mladšího badatele starším kolegům a předchůdcům, pominul i tuto povinnost, která přirozeně není jen povinností rituální, konvenční. Rád bych alespoň dodatečně připomenul Felixe Vodičku, který pro mne objevil literaturu 19. století jako pozoruhodný obor, Mojmíra Otrubu, jenž mě fascinoval metodologickou objevností, Jaroslavu Janáčkovou, vždycky inspirativní svou schopností chápajícího čtení, a Alexandra Sticha... jenže jak stručně vyslovit to, čím mě okouzloval a okouzluje Saša Stich?

S knížkou pro mne budou také osobně provždy spojena jména další – Jaroslava Kolára, který mě společně s Mojmírem Otrubou povzbudil ve chvílích skepse nad hotovým rukopisem, Miroslava Drozdy, jenž Znamení zrodu po jeho vydání věnoval rozsáhlou studii a přednesl ji na jednom z bytových seminářů tzv. Medvěďářů. A nemohu pominout Václava Kubína, který mou práci v Československém spisovateli nejen redigoval, ale také po stránce strategicko-taktické učinil všechno pro to, aby směla vyjít.

Pár jmen za mnohé. Knížka prostě nevznikala ve vzduchoprázdnu a nezůstala solitérem. Z odstupu let se ukazuje, že byla jen částí v společném úsilí historiků, literárních historiků a uměnovědců, kteří se pokoušeli uniknout ideologickému diktátu doby soustředěnou mezioborovou analýzou zdánlivě neaktuálního 19. století, aby nad ním odpovídali na otázku: kdo jsme a kam jdeme.

Připomeňme si, že nádherným plodem těchto spontánních snah byl po celá léta osmdesátá pozoruhodně svobodný prostor „plzeňských konferencí“.

I. TVAROSLOVÍ

SYNKRETISMUS

EMANCIPAČNÍ ÚSILÍ

LINGVOCENTRISMUS

PŘEKLADOVOST

MYTOLOGIČNOST

IDEÁLNOST, HRA A MYSTIFIKACE

VLASTENECKÁ SPOLEČNOST

1. Synkretismus

Obecně se cítí, že běžné slohově typologické charakteristiky (baroko, rokoko, klasicismus, sentimentalismus, romantismus), které poměrně dobře slouží při periodizaci a popisu kultur velkých národů s plynulým, zvnějšku drasticky nenarušovaným kulturním vývojem, často vzdorují nebo přímo selhávají při popisu kultur národů mladých či národů s vývojem brzděným, komplikovaným. Projevuje se to často už v rozkolísání slohové periodizace a v znejasnění pojmosloví. V české literární historii je např. J. Vlčkem, J. Jakubcem, J. Máchalem aj. vztahováno označení „romantismus“ již ke generaci jungmannovské (tedy nejen k tvorbě Máchově, ale i Kollárově, Jungmannově, Hankově, Antonína Marka apod.). Arne Novák naproti tomu řadí český romantismus až do let 1830–1850, zatímco vlastní literární působení jungmannovců označuje za „klasicismus“. Z hlediska takové dvojí systematiky dochází pak často buď k naprosto protichůdným hodnocením týchž osobností první poloviny 19. století, nebo k formulacím rezignujícím na jednoznačný termín. Každé úsilí o přesnost a co nejbližší slohově typologickou specifikaci – např. Jirátovo rozvrstvení české obrozenské literatury pomocí kategorií „baroko“ (kostelní a venkovské), „osvěcenské rokoko“, „preromantismus“, „klasicismus“, „empírový klasicismus slovenský“, „biedermeier“, „pozdní biedermeier“, „subjektivismus“, „romantismus“ (JIRÁT 1940) působí značně uměle a nakonec ve svých důsledcích stejně vede k obezřetnému přiznání slohové „nečistoty“, rozmanitosti popisovaných jevů. V současné české literární historii se dnes již vžilo a stalo závazným označení literatury vrcholného českého obrození termínem preromantismus, který konečně vyhovuje především tím, že předpokládá slohovou nejednoznačnost, „přechodnost“ daného období. Přesto však na Slovensku, kde je utváření slovenské kultury spjata v první řadě s působením generace štúrovců, označované za romantickou, se podobného „přechodného“ termínu užívá řidčeji a v jiném rozsahu, takže např. Jan Kollár, jehož slovenská i česká literatura považují za svého, je slovenskými literárními historiky dnes obecně považován za klasicistu, zatímco českými za preromantika. Termíny „klasicismus“, „romantismus“ atd. se tu tedy ustalují především na základě konvence, za tu cenu, že postihují jen část označované skutečnosti, která sama zůstává rozmanitá a různorodá.

Zdá se, že před obdobnými problémy stojí literární historie i jiných národů, které prodělaly v minulém století obdobně překotný rozvoj, období „zrychleného vývoje“. (GAČEV 1964; 1963: 78–93; 1957: 121–148). Objevují se tu syntetické osobnosti, které v sobě spojují „celý komplex úrovní uměleckého vývoje“ – jak výstižně poznamenává Gačev např. k tvorbě bulharského spisovatele Petka Slavejkova (GAČEV 1964: 299n.) – a vzdorují tak jednoduché slohově typologické klasifikaci. Často dochází i k složitému prolamování literárního vývoje, pokud je nahlížen z aspektu slohově typologického. Tak např. ústřední postava estonského národního obrození Friedrich Reinhold Kreutzwald (1803–1882) je označován nejen jako romantik, ale i jako osvícenec či klasicista, a pak působí pro nezasevěnce jako paradox, že tvorba Kristjana Jaaka Petersona (1801–1822), která je mnohem staršího data, bývá hodnocena vesměs jako preromantická.

Oblíbené rozkolísání kategorií je nutným důsledkem vnitřní slohové nevyhraněnosti obrozených kultur, je dáno jejich potřebou vyrovnat krok s dobovým uměleckým vývojem komplexně, jakoby „najednou“. Synkretismus, se kterým se tu setkáváme, jakkoliv je nejspíš nutným průvodním jevem utváření každé „kultury se zrychleným vývojem“ (tj. obrozeného typu), a tedy i jevem pro ni příznačným, je vlastně v prvé řadě synkretismem směrem vně, synkretismem podnětů zvnějšku.

Obrozená kultura zná však ještě jiný synkretismus než synkretismus slohový. Vyznačuje se totiž malou vnitřní diferencovaností, a proto i splýváním celých velkých oblastí kultury. Jungmannovská kulturní aktivita nevytyčuje ostré předěly mezi vědou, uměleckou literaturou, publicistikou apod.

Nelze samozřejmě popřít, že v té době je všeobecně – nacházíme se přece v 19. století – uvědomována funkční odlišnost jednotlivých oblastí kultury, je dokonce velmi zřetelně uvědomována funkční odlišnost i jednotlivých oblastí slovesnosti samé. Podstatné však je, že utváření české kultury je ve všech svých složkách neseno týměž patosem, zaměřeným k naplnění výsledného ideálu celistvé, „plné“ kultury národní. Z hlediska tohoto společného cíle bývá nejednou volba té či oné kulturní oblasti k tvůrčímu zásahu libovolná. Na hranicích jednotlivých kulturních sfér dochází pak k četným případům vzájemného zastupování a vypomáhání. Tyto jevy samy o sobě, vytržené ze souvislosti, nejsou mnohdy nijak příznačné pro kulturu obrozenou, mají svou dobu i později, vždyť vnitřní rozhraničení oblastí

lidských kultur není a nemůže být nepřekročitelné. Množství těchto přesahů a především pak společný motivační mechanismus za nimi patrný však přesto prozrazuje ledacos o zvláštní povaze vrcholné obrozenské kultury z tohoto hlediska.

Rodící se česká publicistika např. velmi přirozeně využívá pro své cíle na jedné straně uměleckou literaturu, na druhé straně vědu. Krásná literatura, a to i v případech, které z dnešního hlediska cítíme jako čin výlučně a „čistě“ umělecký, nese v sobě tehdy vždy silný publicistický moment, naplňuje sama o sobě cíle obran českého jazyka, jejichž tradice sahá hluboko do minulých století.¹ Už samo užití češtiny jako jazyka literárního, jazyka „vysoké literatury“, bylo přímo polemikou s protivníky literární češtiny, mělo získat a přesvědčit čtenáře a současně vyvrátit a zdiskreditovat argumenty protivníkovy. Skutečné možnosti podobného přesvědčování byly nejdřív ovšem značně omezené; zpočátku převažuje spíše snaha týmž přesvědčovacím aktem sjednotit a názorově semknout už stávající stoupence českého národního hnutí. Později, ve třicátých a čtyřicátých letech, se však možnosti získávání stoupců české věci postupně rozšiřují, literatura pak pro své persvazivní cíle častěji využívá i přímých publicistických prostředků.

Publicistika se pak v literatuře zabydluje např. ve velmi oblíbených, byť umělecky okrajových útvarech zábavních (deklamovánka, společenská píseň), ale i v poměrně dosti prestižních a v soudobé měšťanské společnosti žádaných útvarech prozaických.

Zvláštní úlohu z tohoto hlediska sehrává také divadlo, které na rozdíl od literatury jungmannovského období může počítat s poměrně dosti širokým okruhem příjemců, což od počátku výrazně zvyšuje i ztěžuje jeho možnosti jako nástroje vlastenecké agitace.

Vrůst publicistických funkcí literatury je dobře patrný na proměnách žánru před chvílí připomenutého, deklamovánky (SGALLOVÁ 1967). Z básně především zábavné, spjaté s publicistikou jen volněji a tíhnoucí k vlastně již poměrně málo publicistickým novinovým žánrům typu pozdějšího fejetonu nebo causerie, vzniká i typ vážné poezie, který položí základy pozdějšímu básnickému „vlasteneckému proslovu“ šedesátých a sedmdesátých let. V této své vývojové linii si ponechala deklamovánka původní silný apelativní ráz daný

1) A. Stich spojuje podstatu publicistického funkčního stylu přímo s persvazí, s přesvědčovací, ovlivňovací funkcí (srov. STICH 1974).

již zaměřením na veřejný přednes, při němž se počítalo se ztotožněním mluvčího (vnitřního subjektu textu) s reálným deklamátorem a ztotožněním adresáta se skutečným publikem. Došlo tu však k výraznému oslabení hry na spor, v níž bývala ovlivňující funkce funkce zábavní podřízena, šlo tedy o přesvědčování hravé, o nezávaznou hru argumentů. V deklamovánkách s vlasteneckou tematikou ovlivňující funkce však jednoznačně převážila. Namísto volného střídání argumentů nastoupila jednoznačná výstavba hodnotového řádu:

Já jsem Čech! a kdo je víc,
přístup a se slyšet nech,
a zvolej třebaš z celých plic:
„Ha, já jsem víc, a nejsem Čech!“

V této známé Rubešově deklamovánce (RUBEŠ 1906: 237n.) se vlastně předkládá řada tezí již nekonfrontovaných s protikladnými, cílem již není aforistická ekvilibristika, ale upevnění předem dané ideologické normy: „jen v Čechách žítí Čecha slast – Čecha jméno | ctihodných jest předků věno – Čech válčil jen, když hájil své | [...] on nemá ruce krvavé | a nezná kletbu národů – Malíře vůbec známé | my Češi také máme – Co se božské hudby týče, | Čech má k chrámu tónů klíče – Čeští hoši, to jsou hoši, | to jsou náci jonáci! – A pak naše dívky české, nejsou-li to dívky hezké? – Písně české, ach ty svaté tóny! – česká řeč... z srdce v srdce plyne“ apod. Obdobné postupy zná i vlastenecká píseň, u níž určení pro kolektivní, sborové předvádění naprosto mechanicky imputuje autorem postulované hodnoty a normy společenského chování celému kolektivu zpívajících. Vlastenecká ideologie se v nich často váže na všeobecně přijatelné tematické okruhy písně milostné, spjaté s pokleslou anakreontikou, písně pijácké apod. (VÁCLAVEK – SMETANA 1949: 47–56). Vlastenecká píseň tak vytvářela jeden z důležitých můstků mezi vysokou kulturou obrozenskou a její ideologií a různými, zcela „přízemními“ formami reálného společenského života, byla důležitou součástí procesu, v němž se jednotlivé formy společenského „bytu“ obalovaly postupně nacionální ideologií.

Pijácká píseň vlastenecká se např. stala součástí dobové nacionální glorifikace piva jako slovanského či českého nápoje – příznačně bylo pivo v té době zvoleno za námět i četných publicistických úvah (J. H. 1837a: 197–198) a proniklo také mezi první publikovaná hesla

plánovaného naučného slovníku. Sám akt pití piva se tak změnil v symbolický ceremoniál příslušnosti k české nebo slovanské pospolitosti a byl přenesen ze sféry požitků materiálních v oblast hodnot duchovních.

Zvláštní pozornost si zaslouží také dobová vlastenecká novela, především Tylova, která představuje výrazný dobový typ zapojení umění do služeb národního programu. Mimouměleckými zřeteli Josef Kajetán Tyl konečně vznik svých novel výslovně motivoval, když v předmluvě k jejich obsáhlému knižnímu svodu předeslal, že zvolil literární dráhu, aby „mohl o našich nejsvětějších záležitostech mluvit“ (TYL 1952: 15), že mu nešlo „tak dalece“ o vytvoření uměleckých děl, jako spíš o vyvolání ohlasu v zásadě publicistického: nalezení duše, do níž by bylo literárním útvarem, a tedy uměleckými prostředky vloženo „blahonosné semínko“ vlastenecké ideologie. Příznačně tak předkládá Tyl ve svých novelách svět jako svět „veskrze a jednoznačně vyhodnocený“ (OTRUBA 1977: 387), přeměněný v model řešení naléhavých otázek vlastenecké společnosti, a tedy v jakýsi katechismus českého vlastence (OTRUBA – KAČER 1961: 192–209). Vytvoření vlastenecké novely, či Tylovými slovy „novely tendenční“ (TYL 1952: 299), předpokládalo však vedle vstřebání domácí linie vývoje kramariovské lidovýchovné povídky i využití dobové evropské představy o obsahu novelistického žánru, ovlivněné dosud ještě osvíceneckou novelistikou francouzskou. Tuto teoretickou představu – v té době již nejspíš v praxi zastarávající – fixoval pro český kontext Jungmann prvním vydáním své *Slovesnosti*, v níž na rozdíl od svých předloh, které již v novele neviděly tak jednoznačný ekvivalent pojmu „moralische Erzählung“ a vymezovaly ji především rozsahem,² ztotožňuje novelu s pojmem „mravná rozprávka, poněvadž „předměty své z okruhu mravnosti obírá“ (JUNGMANN 1920: LVIII). Prolnutí problematiky mravní s českým patriotismem a prosazení lásky k vlasti na nejvyšší příčku žebříčku etických hodnot tak našlo v žánrovém předobrazu novely vhodný nástroj uvědomovací a výchovný.

-
- 2) Ch. A. Clodius například ve svém *Entwurf einer systematischen Poetik...* (CLODIUS 1904: XLVII) uvádí v oboru „nižší dějoprávné poezie“ v rámci tzv. „poetického vyprávění“ (Erzählung) také „die moralische Erzählung, Novelle“, ovšem oba pojmy jen zdánlivě spojuje souřadně, diferencuje je a první řadí k alegorické poezii, zatímco „andre kleine Erzählungen sind als Novellen anzusehen“ (TAMTÉŽ: 656). J. A. Eberhardt (EBERHARDT 1803: 258n.) již staví novelu proti epopěji a románu z hlediska menšího rozsahu.

Neméně těsné byly vztahy publicistiky a vědy. Stejně jako byl silný publicistický a persvazivní moment obsažen v samotném faktu užití češtiny jako jazyka umělecké literatury, působí i v případě užití češtiny jako jazyka vědeckého. Povýšení češtiny na jazyk vědy prokazovalo způsobilost českého jazyka zaujmout místo mezi vzdělanými jazyky evropskými: „Rovněž Vám štěstí přeji k dohotovení Vaší Pitvy a těším se, že se jazyk náš způsobilým tlumočnickem i této vědy býti prokázal“ (VINAŘICKÝ 1909: 312n.); „na ten čas nám ne tak na soustavě umění mudrckého, jako raději na tom záležitosti se vidělo, abychom i o věcech prostovědných po česku hovořiti a psáti uměli“ (JUNGMANN 1844: VIIIn.). Proto konečně nijak nepřekvapí také přímý silně publicistický ráz děl, která položila základy řady pozdějších vědních disciplín. Především česká slavistika a bohemistika se v první polovině 19. století utváří ve výrazném polemickém sporu se slavistikou německou nebo s německou nacionální publicistikou. Obecně lze říci, že česká věda jungmannovského období se formuje výrazně se zřetelem k ideologickým potřebám (srov. HRABÁK 1960: 151n.), zvláště pak k potřebě získat a uhájít národní věci prostor publicistickými prostředky.

Současně však věda tehdy dokáže suplovat i určité úkoly v zásadě umělecké. Představa vědy jako oblasti do sebe uzavřené, která mohla vyhovovat generaci Dobrovského, je nyní rozhodně odmítána. Velmi výrazně se staví proti „akademické vědě“ Jan Kollár: „Nenávídím ustavičné čmýrání se v zaprášených knihovnách, jako i pouhou školskou učenost a spekulativnost, kde, jako v německé filozofii, jedna nová soustava ustavičně druhou nahání a z trůnu svrhuje, a žádná se naposledy v životě nezakořeňuje, aby mohla květ a ovoce přinášeti“ (KOLLÁR 1962: 50).

Týmž patosem je nesena i Kollárova výzva k mladým Slováckům, aby „při vědecké straně života i na uměleckou nikdy nezapomínali“ (TAMTÉŽ: 17), nebo jeho výsměch vůči objektivizující osvícenské slavistice a badatelům, „kteří byli sice učení, | bez lásky však a bez národnosti; | k Slávě měli ne co milencové | k milence se, než co studení | k mertvole se mají pitevcové“ (KOLLÁR 1832: zpěv V., sonet 607). Také vlastní pokusy Kollárovy na poli vědy, především v oblasti etymologie a slovanského a srovnávacího bájesloví (jakkoliv diletantské), jsou domýšleny se zřetelem k potřebám uměleckým. Je příznačné, že čistě vědecký spor o etymologii jména Slovan, tj. o otázku, je-li odvozeno od „bohyně Slávy“, nebo od pojmenování

„slovo“ či „člověk“, řeší Kollár přihlížeje k možnostem uměleckého využití té či oné koncepce: „Zvláště z básnického ohledu má Sláva pro nás vysokou cenu. Stojím Vám předkem za to, že slovistové aneb človakistové nikdy nebudou míti národní epos z této vidky zplozené aneb s ní spletené, nikdy nebudou míti Sloviadu aneb Slovianiadu, což už samo v sobě nepoeticky v uši zní: my ale nejen můžeme, ale musíme míti (dílem už i ve skutku máme) Slaviadu... Slov, Slovo, Slovan nemá zhola žádného poetického momentu a potahu v sobě, nebudí žádného tušení a toužení, nevábí estetický cit žádnou kouzelnou vnadou jako Sláv, Sláva. Slav jest už samo v sobě ideálnější, jemnější a jakoby éterické a lehkokřídle: Slovan, slovanský jest těžké, hrubé, hřmotné a zvonovité jako moskevský Ivan, dlouhokráčné, mnoho těla a země v sobě mající, a proto pro křídlaté nohy prozódie a poezie obtížné a váhavé, více řečnické než básnické. Čím zajisté kratší slovo, tím názornější, pro poezii vhodnější. Slovia, Slovany, Slovansko netrpí žádné básnické personifikace, nedá se samo sebou oživit a zosobnit, anobř fantazii hamuje upomínáním na slovo a literu. Na půdě Slávy může se epos, drama atd. výborně stavěti [...]“ (KOLLÁR 1839: 149n.).

Nejde však jen o jednotlivé, osobně podbarvené stanovisko. Vesměs je vůči dílům zamýšleným jako vědecká zaujímán postoj, který obsahuje prvky estetického hodnocení a dokonce je klade nad základní kritérium pravdivosti nebo nepravdivosti poznání, z hlediska vědeckého nadřazené. Tak píše charakteristicky koncem roku 1830 Jungmann Kollárovi o jeho *Rozpravách o jmenách*: „Vaše obrovské dílo [...] zůstane, nechť o něm soudí kdo chce co chce, vřdycy přepamatné a hluboká studnice, z které všickni vážití budeme. Mně přichází jako čarodějny palác, který státi vidím, o němž ještě jistotně nevím, zdaž v jeho stkvělých světnicích bezpečně odpočívati mohu, ale naději se, že čím déle se v nich procházeti budu, tím pevnější je býti shledám, třeba mi se zprvu nepevné tam zde býti viděly, a konečně, byť i tak bylo, to pěkné, drahé náradí v nich nejsou kouzla, jest to ryzí, čisté zlato ze všech světa dolů pracně dobyto a shledáno [...]“ (JUNGMANN 1880: 203). Nad jinou Kollárovou prací píše Jungmann ještě otevřeněji: „Pojednání jeho, v kterém proti Dobrov[skému] dovozuje jméno Slovanů býti od *slávy*, třeba se mýlil, jest vždy pěkné a plno učenosti a ducha jeho [...]“ (JUNGMANN 1948: 175n.). I na ose věda – umění se tedy projevuje ona příznačná dobová malá diferencovanost jednotlivých kulturních oborů. Z toho

hlediska je příznačná i podoba a funkce historického díla základního významu, jakým jsou Palackého *Dějiny*, které přestože vznikaly v české podobě až později, logikou svého vzniku přísluší ještě zčásti do doby, která nás zde zajímá. Představují totiž současně dílo historické i literární. Jeho literárnost není jen v jazyce, který obnovil velikost české humanistické periody, jež se pak ukázala plodnější pro další rozvoj prózy historické než pro rozvoj výkladového a odborného stylu, ale především v tom, že na sebe vzalo úkol suplovat nedostatečně rozvinutou historickou národní epiku a stalo se tak vlastně jakýmsi českým národním eposem (ŠTĚPÁNEK 1976: 7–12).

Jsou ovšem známy i příklady opačné, kdy dílo v prvé řadě literární je tvořeno a přijímáno jako výsledek operací poznávacích, a tedy jako útvar nejen umělecký, ale i vědecký. Nejcharakterističtějším projevem této tendence je nepochybně Kollárova *Slávy dcera* v té podobě, kterou získala počínaje vydáním z roku 1832. Poznávací složky své básnické skladby podtrhl Kollár konečně i přiřazením rozsáhlého svazku komentářů k textu a skutečností je, že se tak jeho dílo dostalo i do bibliografií prací usilujících o vědecké zpracování srovnávací mytologie (HANUŠ 1842). Podobné případy však nebyly nijak zvlášť četné. Běžnější byla jistě nikoliv přímá zástupnost, ale prostá koexistence vědeckých a uměleckých projevů, tak jak ji dokládá skladba obou našich obrozených vědeckých časopisů, staršího *Kroka* a mladšího *Časopisu Českého muzea*.

Na pozadí všech těchto fakt je víc než přirozené, že se obrozeným ideálem plně rozvinuté osobnosti stal člověk-vlastenec, aktivně zasahující současně do celé řady oblastí kultury, píšíci nebo překládající poezii, prózu i dramata a současně se zabývající otázkami jazyka i otázkami nejrůznějších vědních oborů, estetikou, filozofií i historií, chemií, zoologií, pedagogikou i etymologií atd. V praxi to znamenalo zcela jiné hodnocení diletantismu, který, přestože i v kontextu vlastenecké kultury vznikala díla diletantstvím nepoznamenaná, víceméně nabýval vrchu.

To všechno nízkou diferenciaci české obrozené kultury, zdá se, poměrně uspokojivě dokládá. Nedostatečná vnitřní členitost obrozené kultury má však ještě jeden důsledek. Překotně se vytvářející česká kultura nezná totiž ani nijak zvlášť ostrou přehradu mezi centrem kulturní aktivity a její periferií. Pokud jsme se tedy zatím soustředili především k povšechnému výčtu charakteristických případů synkretismu základních oborů té sféry kultury, která fixuje své

výtvary psaným slovem, textem, tedy zhruba řečeno vztahů mezi vědou, uměleckou literaturou a publicistikou, unikala nám zatím synkretičnost vlastně ještě podstatnější. Mimo naši pozornost zatím bylo totiž prostupování ústředních oblastí kultury s takovými kulturními jevy, jako je dobová psychika (citový model, přátelství, erotika), móda, etiketa i etika.

Výzkum těchto jevů se většinou považuje za poněkud kuriózní a nepřikládá se mu pro poznání základního mechanismu dané kultury příliš velký význam. Zdá se však, že typ obrozenské kultury svou nedostatečnou rozčleněností jevy z kulturní periferie nečekaně zvýznamňuje. Chceme se pokusit ukázat tuto skutečnost na podrobnějším rozboru vztahu literatury a květomluvy, zdánlivě velmi okrajového komunikačního systému, dobově velmi oblíbeného kódu milostné komunikace. Půjde nám o to, doplnit předchozí kusou konfrontaci různých, často dosti vzdálených kulturních projevů rozbohem soustředěným na poměrně malou plochu, ale zato soustavnějším, dovolujícím postihnout složitý obraz prostupování dvou kulturních oblastí, jedné z centra (literatury) a druhé z okrajového pásma tehdejší kulturní aktivity (květomluvy), mnohem celistvěji.

Dobová obliba květomluvy přirozeně dalece přesahuje hranice českých zemí, souvisí s vlivem orientálního selamu, ale současně znamená dovršení rozpadu dávné tradice středověkého symbolického systému. V tomto procesu se tradiční znaková soustava květomluvy obalila novými významy, danými sentimentalistickým a pre-romantickým, v našem kontextu navíc i *biedermeierovým* vztahem ke květině a k přírodě. Dobová úcta ke květině se promítla i v pojímání zahradnictví jako umění a jeho včleněním do celkové soustavy estetické (srov. PÖLITZ 1807, kde též literatura). Proto není v našem kontextu ani příliš zvláštní, že se téma květomluvy stává dostatečně závažným třeba pro Jana Kollára, aby je pojal do své sbírky kázání (KOLLÁR 1844: 324–340), nebo že plánovaný soubor slovanských národních pověstí *Slovanka* začal (a také přestal) vycházet v roce 1833 prvním a jediným svazkem, který na základě „svodu“ pověstí (vydáváných za autentické) vytvořil českou kodifikaci „jazyka květin“ (AMERLING 1833). Obě publikace prostě prokazují tehdy obecně pocítovanou závažnost květomluvy. Kollárovo kázání tím, jak ji vtahuje do souvislostí posvátných: „Kristus Ježíš netoliko milovníkem přírody vůbec, ale i obzvláště přítelem kvítí byl“ (KOLLÁR 1844: 325), „v celém Písmě svatém jeví se jakási obzvláštní láska ku kvítí“

(TAMTÉŽ: 327). Amerlingova sbírka zase svým pokusem naroubovat květomluvu na mytologické zdroje – byť fiktivní –,³ jež byly z hlediska národního hnutí považovány za neméně posvátné. V obou případech tu však kodifikace – podobně jako v jiných kodifikujících textech (*Narcisky*, RETTIGOVÁ 1834: 55–58; *Kvítkí*, ČELAKOVSKÝ 1847; *Kvítko maceška*, BH. VDNK. 1838: 313) – pouze dokládá a rozhodně nijak uměle nevytváří skutečnou dobovou prestiž květomluvy.

Česká literatura k této otázce nabízí v druhé čtvrtině 19. století také velké množství dokladů. Do jisté míry již tím, jak – především v próze – postupně stále vědoměji zachycuje reálné jevy společenského života, a tedy i určité dobově příznačné momenty erotické komunikace, které se o znalost květomluvy opíraly. Tak v Rubešově Dlouhé předmluvě ku krátké povídce (1841) nacházíme tento dialog:

„Slečinka bíle a modře oblíknuta!“ prohodil jsem, uváděje svou milostenku z kola na sedátko.

„Mé zamilované barvy!“ odpověděla Lorinka, s modrou páskou si pohrávajíc.

Já: „Lilie a violinky!“

„Nevinnost a věrnost!“ doložila ona pevným hlasem a podívala se na mne, jako by byla vypátrati chtěla, zdali jsem jí rozuměl.

„Nevinnost a věrnost!“ opakoval jsem já vážným tónem.

(RUBEŠ 1906: 94)

Většinou však literatura ukazuje dobovou rozšířenost a všeobecnou závaznost květomluvy přímo, včleňujíc ji do svého jazyka jako jeho neodmyslitelnou součást. Mnohdy počítá s významy, kterými jsou obaleny představy růže a lilie; jejich kořeny sahají často hluboko do historie. Růže patřila vůbec k nejběžnějším symbolům orientu jako znamení dosažené dokonalosti a lásky, křesťanská ikonografie ji převzala jako znamení svatého grálu, Kristova srdce, kříže, jako alegorii panny. Obrozenská lyrika z těchto i jiných pramenů stále ještě tu a tam v jisté míře čerpá. V zásadě tu však podobně jako u lilie, tradičního symbolu čistoty, panenství a nevinnosti, pokračuje zesvětšování výchozího symbolismu a jeho spojování s pozemskou

3) Objektivní neudržitelnost Amerlingovy „mytologie“ byla uvědomována i ve své době, srov. její příkré odsouzení Langrem v dopise K. Vinařickému ze dne 2. 2. 1833 (VINAŘICKÝ 1903: 309–312).

erotikou. Významové okruhy obou květin se přitom často prostupují, růže se přibližuje významem lilii asociací k ruměnci, cudnému začervenání („líce růžemi nevinnosti barví...“ – KOLLÁR 1831: 7, 85; srov též EITH 1834: 38, 32), lilie svým sepětím s bílou barvou, čistotou a ušlechtilostí tak spolu s růží znamená krásu, obě květiny také v soudobé elegicky podbarvené literatuře společně vystupují i jako obraz zničené ctnosti („bílá růže zlomena v květu jarním“ – TOMSA 1827: 109; „zlomená lilie“ – JAN Z HVĚZDY 1845: 92). Vystupují-li však obě květiny v textu současně, pak lilie na sebe váže především významy nevinnosti, kdežto růže významy krásy, lásky, často bolestné,⁴ zraňující svými trny: „Chráníl jsem se růže, | trníška se boje; | lilii jsem hledal | a v ní blaho svoje; | lilie je svatá, | bez trní to růže...“ (RUBEŠ 1906: 311); „Zkrašluje líce bobek mužné, hlavu růže panen-skou; | ach, z nebe posly jenom lilie ozdobují“ (ČELAKOVSKÝ 1847: 255); „Slíčná růže k němu dyše | lásku svoji májovou; | lilie pak ve kališe | zdvihá k němu duši svou“ (JABLONSKÝ 1841: 140).

Lilie a růže stály v dobovém povědomí na vrcholku hierarchie květin, v české obrozenské literatuře jim však v oblíbě úspěšně konkurovaly i skromnější, obyčejnější květiny, což zjevně souviselo se sentimentálně biedermeierovým kultem prostoty, citovým vztahem ke všemu, co je malé a drobné. Především pomněnka, „vedle rychle plynoucích vln stálou měrou květoucí“ (KOLLÁR 1844: 335), která byla znamením stálosti a věrnosti, „obrazem věrného vzpomínání milujících na se“ (AMERLING 1933: 38), a dokonce – silou živě po-citované etymologie – také jen znamením vzpomínání či pamato-vání vůbec. Viola (fialka), další z tehdy velmi populárních květin, je přijímána jako symbol skromnosti, v Amerlingově květomluvě

-
- 4) Srov. zajímavý záznam snu B. Smetany, jehož překlad uvádí Z. Nejedlý: „Bije 12 hodin. Nemohu spát. Všude Kateřina a Kateřina. Vidění mne napadlo, a jeho výklad je jasný. Viděl jsem růži, krásnou a nádhernou, uprostřed veliké kytice tak majestátně se skví, že mně přišla chuť ji utrhnout a smět ji nazývat svou. Pln vnitřní radosti sáhl jsem spěšně po ní: než náhle ustoupila daleko ode mne a větší keř ji obkličoval. Růže byla ještě krásnější a vonnější, lákavost mít ji ještě větší. Než marné bylo mé namáhání, poškrábal jsem se krvavě o trnitý keř. Tu rozvila se v nádherný květ a její vůně omámila mne zcela. Proklestil jsem si cestu trny až k ní, a když, ana krev ze mne kanula, jsem po ní sáhl a již myslil, že ji mám – zmizela! – Kateřino, ty jsi ta růže, kouzelně líbezná, rovná andělům! Marná moje namáhání dosáh-nout tvé náklonnosti, já znám jen trny, růže se mi nedostane!“ (NEJEDLÝ 1954: 518).

(v zásadním souladu s Eithovou *Blumensprache* – EITH 1834: 38) je obrazem „skromného a tichého dobročinění“ (AMERLING 1833: 88), podle Kollára upomíná „na pokoru a tichost“ (KOLLÁR 1844: 335). Ve spojení s fialkou se vedle atributu vůně a snad ještě častěji objevuje atribut skrývání, nenápadnosti: „panna má býti utajená a skrytá jako fialka“ (KOLLÁR 1831: 470), „Tajná láska jak violka | kvete ve skrytosti temné...“ (PICEK 1847: 73) atd. Z tohoto motivu vyrůstá velmi často oblíbená dobová didaxe s příznačným mravním naučením:

Violinka kvete
v stínu temném skryta;
violinka vadne,
den jak nad ní svítá...
(RUBEŠ 1906: 309)

Jsem violinka tichá, v šumném světě dítko neznámé,
v soukromných jen dech můj lze najíti dolech.
Vám, Všudobylyky, to dím; neb očím, samovolně co najdou,
jedno milé, ne však, co do očí se staví.
(ČELAKOVSKÝ 1847: 256)

S fialkou se často spojuje konvalinka (mnohdy přímo v rýmových pozicích), která je obdobně považována za květinu „nehonosivé tichosti“ (AMERLING 1833: 79), za obraz „nevinnosti dítek a tichosti svaté“, něžné, prosté krásy, nevinny bez stopy vznešenosti: „nevinných se konvalínek na tisíce rodí z máje“ (POLÁK 1813: 30). Podobně chudobka znamená skromnost ženskou: je obrazem „tichých radostí života“ (AMERLING 1833: 89) a „nehonosnosti“. Příležitostně tak bývají hodnoceny i další květiny, využívané jako literární emblémy řidčeji, chrpa (podle Amerlinga znamená „nezištnosti a tiché nevtíravosti“ – TAMTÉŽ), petrklíč (znamení „nevinných dítek a naděje“ – TAMTÉŽ), „sněžinka“ (znamení „pokory a vděčnosti“ – TAMTÉŽ: 92) aj.

Rozpětí mezi květinami vznešenými, ušlechtilými, především lilii a růží, a květinami „prostými“ je důležitým prvkem soudobé květomluvy, jakkoliv s sebou nenese (jak bylo řečeno výše) jednoznačný přesun na ose hodnot. Často bývá toto rozpětí vykládáno zcela nehodnotově, jako vztah květin řady „dětské“ a řady „dokonalé, dospělé“: „Když byl ze mne mládeneček, | kvítí jsem si trhával, | z fialek

a sedmikrásek | věnečky jsem plítával. || Po rozkvětu své mladosti | růži jsem si pěstoval, | každé ráno ji zalíval, | neboť jsem ji miloval“ (VACEK-KAMENICKÝ 1833: 96); „Hned mi padá na rozum, že maličkých říše nebeská, | konvalium kdykoliv neb nezabudku zočím“ (ČELAKOVSKÝ 1847: 255).

Bez nějakého důležitějšího hodnotového rozdílu jsou květiny „prosté“ i „vznešené“ řady využívány společně také jako emblémy ženské krásy. Lilie a růže jsou běžnými květinovými symboly pleti („To tílko je lilie, růže...“ PICEK 1843: 91). Na obličejích je růže spojována s tvářemi, čelo s lilí, zblednutí a zrudnutí je ztvárňováno odpovídající metaforou: „líce brzy v růže, brzy v lilie měnice“ (JAN z HVĚZDY 1824: 64). U úst se vztahuje růže ke rtům, lilie k zubům („A tvá ústa se zoubkami jak růžová zahrada prokvětává liliemi“, VACEK-KAMENICKÝ 1822: 59). Oči jsou naopak spojovány – především na základě asociace modré barvy – s květinami „prostými“, s pomněnkou („oči dvě pomněnky“, TYL 1952: 247), chrpami nebo fialkami, slzy jsou zpředměťovány slzičkami – *Dianthus deltoides* L. (VACEK-KAMENICKÝ 1833: 16, 55; PICEK 1843: 92) aj. Velice časté je pak vázání těchto emblémů do celistvých květinových obrazů: „Vadla – ubožátko – vadla; chrpy z oček vyplakala, korály rtů jejich proměnily se – jako plné růžičky tváří jejich – v lilie“ (RUBEŠ 1906: 156). Důslednost takového převodu do jazyka květomluvy je vlastně již na půl cestě k hravé bájeslovné interpretaci:

Na památku toho dne a na znamení
smíření se lilie a růžinky –
vkouzlil bůžek jejich políbení
v líce švarné dívčinky;
violinky něžné líčko krásné,
jež se po očinku tenkrát dívala,
lilie když růži líbala,
vkouzlil v její očko jasné...

(TAMTÉŽ: 341)

Svou funkcí však rozlišení vznešených a prostých květin značně přesahovalo původní oblast svého užití. Vedle analogie květin a ženského těla vznikala totiž ještě jiná analogie, společensky mnohem závažnější, analogie květin a literatury. Hierarchie s rozpětím mezi květinami vznešenými a prostými se pak současně promítala do

oblasti písemnictví jako prostředek žánrové diferenciacie literárních děl. Soudobá obliba květin pronikla do názvů knih, volba jednotlivých názvů pak v hrubých rysech naznačovala příslušnost knihy do oblasti „vysoké“ či „prosté, skromné“ literatury, dokonce však – pomocí více méně pevně zakotveného významu květiny v obecném povědomí – mnohdy i přesněji vypovídala o zvoleném žánru, případně o tvaru či tematice díla. „Básně – abych v podobenství mluvil – jsou dítky bohyně Flory, jakž je vesna v nejpěknější rozmanitosti a v nejspañilejší prostotě rozsívá, a mezi těmi nejnejnější jest *růže*, čili *báseň lyrická*... Ve veliké ekonomii literatury všecko může, všecko *má* vyniknouti, zde všecko měj své místo; kde ale jedle nebo olše státi má, tam se nesázej fialka aneb konvalinka. Pole básnické jest od národní písně až k eposu jedna veliká flora v literatuře, a zde bedlivě na to hleděti potřebí, aby čistá ostala“ (CHMELENSKÝ 1836b: 382). Nápadná je tato žánrová úloha květomluvy na Čelakovského rozsáhlé lyrické skladbě *Růže stolistá. Báseň a pravda* (1840), která vznikla z původního cyklu milostné lyriky *Pomněnky vatavské* (1831). Přesunutí těžiště skladby z roviny intimní zpovědi do roviny filozofické a podstatné rozšíření skladby tímto směrem podmínilo také změnu květin v názvu. „Prostá“ pomněnka (naznačující elegický tón milostné lyriky, vzpomínání na vzdálenou lásku) byla nahrazena „vznešenou“ růží, mj. symbolem duchovního poznání světa; druhové označení „stolistá“ současně naznačuje počet básní v cyklu. Titul didaktického spisku M. D. Rettigové *Chudobičky* (1847) naopak zase napovídal určení knížky mládeži (chudobky patří ke květinám „dětské“ řady): „jsouť to prvotinky, které hned pod sněhem se rozvíjejí, první jsouce ozdobou mladistvé přírody jarní“ (RETTIGOVÁ 1847: 6). Rettigová také výslovně konstatuje: „Tento spisek podobá se oné květině, pod jejímžto názvem se zjevuje, jen outlá mládež nalezne v něm první pravidla k budoucímu vzdělání ducha a šlechtění srdce.“ Určení dětem naznačuje často i užití zdvořiliny od základního názvu květiny, např. *Růžinky aneb Spisky pro dítky* Františka D. Trnky (1824) či *Bazaličky* Václava Váši (1828).

Obdobně poukaz k nevinnosti nesený jménem květiny v názvu – *Konvalinky* Jana Jindřicha Marka (1824), *Jaré fialky* Františka Bohumila Tomsy (1825), *Narcisky* Magdaleny Dobromily Rettigové (1834) – mohl naznačovat buď určení ženám a dívkám, nebo vypovídat přímo o knížce, zaštiťovat ji před možným podezřením z kratochvilné, škodlivé četby, kterému tehdy byla beletrie často vystavována.

Titul *Kopřivy* u Langrových satir signalizuje své žánrové určení i dnešnímu vnímateli. V názvu *Keř rozmarýnový ze stínu do veřejné zahrady přesazený* (1830) zase poukazuje symbolika květiny k životnímu údělu autorky Marie Antonie, nevěsty Kristovy, obdobně jako v delší povídce *Myrhový věneček* (1828) titul podvojnou symbolikou pokory a utrpení na straně jedné a svatebního věnce na straně druhé současně vyznačuje základní obrysy děje. Pomněnka v názvu má poměrně velký žánrový rozptyl od označení elegické poezie milostné (*Pomněnky vatauské*) či vlastenecké, rozechvěné vzpomínkami na zapadlou slavnou minulost národa (V. Štulc: *Pomněnky na cestách života*, 1845), přes almanachy nebo časově vázané publikace (*Pomněnky na rok 1844*) až ke sbírkám moralistních napomenutí (J. V. a F. D. Kamarýtovi: *Pomněnky*). Titul sbírky Jana Baptisty Vladyky *Hyacinty* (1825) zase pravděpodobně využívá významových okruhů smutku (srov. ЕИТН 1834: 16) a vznešenosti (dáno též vztahem k stejně znějícímu označení drahého kamene) jako signálu elegicky podbarvené, vysoké, jazykově cizelované lyriky. Květinové symboliky jakožto nástroje literární kategorizace se ovšem hojně užívalo nejen v titulech, ale i v dedikacích, kde často sloužila ke konvenční omluvě prostoty nabízených veršů:

Aj tu kvítky! – kvítí nelíčené;
žádné růže, žádná liliátka!
Chudobinky chudé, ubožátka,
slzinkami jenom porosené...

Láska blahá, která všecko zmůže,
chudobky vám moje promění
v lilie a růže.

(RUBEŠ 1906: 235)

Víc a víc na luhu květném
pomněnek se rozvíjí,
a v duchu se v spěchu letném
v skromnou kytku navíjí.

Než dál duchu nutno jíti
v té rozkošné květnici,
sotva že z skromného kvítí
svil jsem sprostnou kytici.

A tu kytku z prostých kvítků
kladu, lásky ve závitku,
vám v pomněnku nesměle:
vlasti, bratří, přátelě!

(ŠTULC 1845: 161)

Mnohdy zůstává bez znalosti „jazyka květin“ řada obrozenských textů vlastně pro dnešního čtenáře neproniknutelná. Například několik písní Františka Jaromíra Rubeše je označeno jménem květiny (Slzičky I–III, Kukačky, Konvalinky, Karafiáty, Pomněnky I–II), aniž je příslušný květinový motiv jakkoliv uveden do vlastního textu (RUBEŠ 1906: 308–314). Jeho volba je výlučně motivována jen odkazem k významu květiny v soudobé květomluvě. Nejsnadnější situace je tu s titulem Slzičky, ten je tu užít zjevně jako signál elegického tónu básně, předznamenává totiž její atmosféru stesku a žalu, obdobně bez větších potíží lze také určit důvody volby titulu Pomněnky pro stejně elegickou notu, spojenou v první části se vzpomínkami na zemřelé přátele. Složitější situace je již s dvojicí Konvalinky – Kukačky, kde konvalinka v názvu napovídá téma něžné, prosté a nevinné lásky, zatímco kukačka (vstavač kukačka) je tu přítomna jako znamení podvodu a klamu, jak tomu nasvědčuje jiná Rubešova báseň: „Kde jsem zasel konvalinkou, narostly mně kukačky; kdybych chodil za Bělinkou, | měla by dva miláčky“ (TAMTÉŽ: 320). Obdobně volbu titulu Karafiáty pro píseň rozvádějící dlouze téma dvojí zrady milenky i přítele lze pochopit, jen uvědomíme-li si, že karafiát v květomluvě „obrazem jest, voní-li, přátelství čestného a krásy spojené se ctností; nevoní-li, obrazem jest krásy urážející, an nemá vnitřní ceny“ (AMERLING 1833: 88). Rozpětí významu karafiátu (přátelství, ctnost, krása bez vnitřní ceny) je v písni vlastně rozvedeno celým příběhem:

Milostné mi nebe
dalo přítelíčka,
k tomu krásnou dívku
jako andělíčka;
žil jsem jako v ráji –
smutná připomínka!
Přítel mi vzal dívku,
dívka přítelínka.

(RUBEŠ 1906: 312)

Analogie květin a literatury jde však v dobovém myšlení ještě dál než po samu mez užití významů květin jako nástrojů literární, žánrové či stylové diferenciaci. Vytváří se představa o hluboké souvislosti mezi světem květin a literaturou, ba dokonce celou kulturou, která podstatně ovlivňuje představu o úkolech soudobého písemnictví či kulturní aktivity jako celku. Kulturní aktivita (především literární a jazyková) je nahlížena nejen v obrazném, ale přímo v doslovném smyslu, jako „pěstování“, běžně se hovoří o pěstování literatury, pěstování českého jazyka. Literatura a kultura (a tím celá „česká společnost“, která právě v kultuře nachází tehdy jediný reálný prostor pro existenci) je náhle závazně modelována představou zahrady.

A hle! vzaltě král Múzu pod štít svůj velemocný:

Parnas pak český zahrada jest zelená. –

(KLICPERA 1840: 7)

Je to svým způsobem starý obraz s barokní, ba ještě starší tradicí, ale nyní, v nových souvislostech, v nichž květomluva v české kultuře obrozenské funguje, nabývá důsledků neobyčejně závažných. Je-li důležitým rysem představy zahrady moment jejího ohraničení, pak celá česká kultura je skrze tuto metaforu pojímána jako útvar odtržený od ostatního světa, sám o sobě soběstačný, neboť svým způsobem v sobě uzavírající a obsahující svět. Zároveň se s obrazem zahrady spíná představa řádu, organizovanosti, která prostoru kolem chybí, představa hodnoty, která je mimo ni nepřítomna. Tato představa přirozeně tlumí povědomí o dosud nedostatečné rozvinutosti české kultury a literatury, vytváří fikci o jejích apriorních kvalitách daných již samotným vyčleněním z okolního světa a mystickými hodnotami češství a slovanství. U literatury a kultury se zdůrazňuje pak přirozeně její reprezentativní funkce („cizozemci by se záviděním na zahrádku českou vzezírali“, ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 110n.), tvorba hodnot, které by mohly přispět celkové spanilosti „české zahrádky“. Zahradní model české literatury a kultury podporoval tak ideál pozitivní literární práce, z kterého se rodilo odmítnutí řady vynikajících výsledků literatur západních⁵ i literatury ruské (srov. mj. Havlíčkův dopis Zapovi z 3. 5. 1843 – HAVLÍČEK 1903: 100), ale konečně i výjimečných hodnot literatury domácí.

5) K této otázce se vrátíme později v kapitole o romantismu.

Právě Mácha, typ tvůrce, který se zcela vymykal stylizaci básníka jako „štěpitele sadu, kvítí“ (CHMELA 1840: 7), musel být na základě tohoto dobového ideálu nutně odsouzen a je jen příznačné, že se to stalo právě poukazem k neadekvátnosti využití motivů květin v *Máji* (TOMÍČEK 1836: 181n.). Představa zahrady jako uzavřeného mikrokosmu pěstovaných hodnot plnila obrannou funkci udržení kultury jako kultury české, ale současně vytvářela přehradu mezi ní a hodnotami vznikajícími jinde.

Nijak to ovšem přebírání hodnot cizích nevylučovalo, nicméně akt převzetí byl s častým využitím obrazu přesazování květin považován jednoznačně za tvorbu českého kulturního kontextu. Každé přeložené duo („z ciziny... připěstovaná bylinka“ – Č. 1839: 407; „kvítí přespolní“ – CHMELENSKÝ 1870: 273) vlastně jen utvrzovalo představu soběstačnosti, uzavřenosti a plnosti české kulturní zahrady. Tak se tento metaforický ideogram, vrcholný plod pronikání květomluvy do českého kulturního organismu, stal současně i výrazem meze možností tohoto pronikání. Květomluva se sice stala ideologií (v ní má své kořeny také ideologický konstrukt české země jako „zemského ráje“), ale současně nemohla potom nepůsobit jako brzda. Tento proces byl provázen zásadními změnami v květomluvě, která se v některých vrstvách nacionalizovala. Výrazným nacionálním symbolem se stala nově lípa, pro účely národní pak byly dále využity dvě květiny z vrcholku hierarchie: lilie a růže jako květiny symbolizující národní barvy (srov. též KREJČÍ 1975: 92): „V půdu tu bych sázel růže | ze Sionu vlasti své, | vedle růží dal bych lůže | pro lilie bělavé; | aj tu měl bych barvy české, | barvy vlasti milené...“ (PÍCEK 1847: 82); „Co sličnějšího býti může, | zdobnější krásy má-li svět, | než lilie jsou a než růže?... Ano, to kvítky jsou nebeské, | to národní jsou barvy české!“ (VACEK-KAMENICKÝ 1846: nestr.; srov. LANGER 1831a: 53). Tlak květomluvy na literaturu tak dospěl svého nejvyššího bodu.

V tu dobu již sledujeme, jak se původní synkretismus začíná stále více rozpadávat. V druhé polovině 19. století budeme svědky toho, že se věda vymaňuje z funkcí estetických a publicistických, užívání českého jazyka jako jazyka umělecké nebo odborné literatury už ztrácí na příznakovosti a tím i na publicistickém podtónu. Čtyřicátá léta položila základy české politické žurnalistiky. Také umělecká literatura se dobírá své specifiky, uvolňuje svou jednostrannou podмінěnost nacionální ideologií, což nijak neznamená, že se zbavuje možnosti angažovat pro národní věc. Tento proces neprobíhal

v souběžných liniích. Nejdříve se vyčleňovala jako samotná oblast uvnitř české kultury věda, pro kterou otázka překonání prvotního až mytologického synkretismu byla základní otázkou dalšího rozvoje (u řady osobností pozorujeme dříve nebo později základní zlom mezi vědeckou výpovědí, opírající se o fikci nebo publicistický negativismus, a vědeckou výpovědí, mající pevný základ v seriózní metodě a ve faktografickém materiálu). V umělecké literatuře prochází vývoj ke svébytnosti a specifičnosti řadou oklik, téměř současně dozrává synkretismus publicistiky a literatury v „tendenční novelistice“ i odpor vůči němu (Karel Havlíček). Pokud jde o sám vztah květomluvy a literatury, pak i zde další kulturní vývoj, jenž rozrušoval staré a již brzdicí představy o úlohách literatury a kultury, musel tíživou vazbu ke květomluvě překonat.

Narůstající výpady proti ní, ať již její ironizací, přehodnocováním nebo zindividuálněním, které rozbilo tisícileté konvence květinové symboliky, lze sledovat již od čtyřicátých let. Velmi charakteristicky pak na počátku let šedesátých řekne Jan Neruda: „V beletrii naší vypadá to jako v Sahaře, jenže s tím rozdílem, že v ní není ani dosti písku, aby alespoň něčím imponovala [...] Tu a tam nalezněš nějakou květinu, přistoupíš-li ale blíže, vidíš, že je to květina obyčejná, nějaká hluchá kopřiva nebo kozí brada nanejvýš [...] Třeba přísný ten všeobecný úsudek pronést, aby nám cizí nemohli někdy říci, že to, co my nazýváme ‚sedmikrásou‘, jest u nich pouhým ‚Gänseblümchen‘“ (NERUDA 1957: 331).

Odmítnutí obrazu české kultury jako zahrady a jeho ironické a okázalé nahrazení obrazem pouště (srov. také obdobnou úlohu symbolu pouště u Karla Sabiny) dokládá pád květomluvy, její opětový přesun z lůna synkretické „pankultury“ v květomluvu specifickou, zredukovanou v intimní, erotickou komunikaci.

2. Emancipační úsilí

Procházíme-li texty vrcholného obrození, velmi brzy postřehneme na první pohled překvapivou skutečnost. Přes značnou a nápadnou normativnost jungmannovské kultury, která předem vylučuje možnost veřejného proklamování mnoha postojů nebo hodnocení, nelze nevidět řadu tendencí, jež silně vzdorují představě názorové uniformity. Setkáváme se tu se značným kolísáním v otázkách, které lze sotva považovat za okrajové, přičemž tyto rozdíly nejen nevyvolávají spory, ale naopak objevují se i v textech týchž osobností, navíc časově nijak zvlášť vzdálených, takže je lze sotva považovat za důsledek změny myšlenkového postoje.

Jako by se tu v bezprostřední jazykové, výrokové rovině potvrdila argumentace těch, kdož se – zejména v devadesátých letech a na přelomu století – postavili kriticky proti jungmannovské generaci v potřebě odbourat tíživé zbytky obrozenské ideologie, která se stala brzdou. Tehdy byla nadhozena nejen otázka mravní hodnoty několika osobností s vrcholným národním obrozením spjatých, Václava Hanky, Josefa Jungmanna a dalších, ale konečně i obecnější otázka mravní nedostatečnosti doby samé. A tento mravní otazník přes vášnivé námítky a protiargumentace byl pak znovu a znovu nad první polovinou 19. století vyvoláván z těch či oněch bezprostředních ideologických důvodů.

Otázka ovšem je – jakkoliv to možná zní podivně –, byly-li rozdíly, které ve formulaci těch či oněch postojů vystupují do popředí, vskutku rozdíly názorovými. Je nepochybné, že se jimi stát mohly. Tak když Ludovít Štúr formuluje svou filozofii národa a jazyka v protikladu k sjednocující československé koncepci jungmannovské, dospívá skutečně v řadě otázek ke zcela protikladným postojům. Úhelnou otázkou se stala zejména otázka účelnosti dalšího rozšiřování počtu slovanských spisovných jazyků. Štúrovci, kteří kodifikováním spisovné slovenštiny popřeli hegemonii češtiny v „československém“ prostoru, museli také vyslovit protikladné stanovisko k řadě styčných problémů, především k otázce slovanské „mnohonářečnosti“. Skutečnost, že Slované hovoří různými jazyky (v terminologii jungmannovců – Štúrem ještě zcela nezrušené – nářečím), je v rámci soustavy vrcholného českého obrození hodnocena většinou záporně jako „jedna z největších překážek v pokračování slovenského národu

ku vzdělanosti“ (KOLLÁR 1956: 209), jako „nesvornost“ (TAMTÉŽ: 214). Obdobně negativní stanovisko k otázce hodnocení slovanské „mnohonářečnosti“ najdeme ovšem i u Jungmanna, který se dlouho nechtěl vzdát ideálu velké, společné literatury slovanské (JUNGMANN 1948: 68) a ve vzájemnosti slovanské viděl jen „slabý, nemnoho platný důstavek [...] jednoty německé“ (JUNGMANN 1927: 96), a jinde. Pro Štúra je již mnohonářečnost či kmenovost Slovanů výslovně kladem, přímo vytýká Němcům jako nedostatek, že se nerozvinuli kmenově (ŠTÚR 1957b: 60), kmenovost je mu znamením „velkej sily duchovnej“, „živosti a čerstvej hýbavosti národa“ (TAMTÉŽ: 32).

Zde jde tedy zřetelně o případ, kdy protikladné výroky odkrývají zásadní protichůdnost stanovisek. Zajímavé ovšem je, že Štúrovo kladné hodnocení mnohonářečnosti, kmenovosti Slovanů není nijak zásadně nové. Již dříve se objevilo v textech, které patří k základnímu fondu české obrozenské kultury, jako jsou Kollárovy *Rozpravy* (KOLLÁR 1829:175) nebo Šafaříkovy *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*, kde se výslovně – navíc v herderovské stylizaci – říká, že mnohonářečnost „může sice celkové zvelebení národa opozdit o staletí, ale o to lépe povede jednou k cíli tím, že se vyvaruje jednostranného rozvoje sil nebo jejich usměrnění do jediného bodu“ (ŠAFAŘÍK 1869: 69). Není třeba přeceňovat skutečnost, že oba, Šafařík i Kollár, byli spjati se slovenským prostředím a že tedy Šafaříkovo jednoznačně kladné hodnocení mnohonářečnosti a Kollárovo kolísání mezi přitakáním a odsudkem může být dáno právě jejich poněkud zvláštním postavením uprostřed obrozenské kultury české. Podstatné je, že tato výroková diference v hodnocení důležité otázky nebyla v rámci jungmannovské kultury považována za nijak zásadní, alespoň do té doby, dokud figurovala jako diference uvnitř téhož myšlenkového systému. V rozdíl názorový se změnila, až když byla přenesena do koncepce cizí, v daném případě Štúrovy, a stala se součástí snah zaměřených protikladným směrem.

Obdobně i Štúrovo kladné hodnocení slovenštiny a jeho kritické stanovisko vůči češtině mohlo najít oporu ve výrocih, které patřily k běžnému inventáři u českých obrozenských projevů. Slovenština (u Štúra „silná a plnohlasná“ – ŠTÚR 1957a: 16) mohla být i na české straně hodnocena jako „pekná reč“ (JUNGMANN J. J. 1956: 39), která má „v ohledu libozvuku pro své bohatství širších, zvučnějších, jasnějších vokálů ovšem přednost před češtinou“ (ŠAFAŘÍK 1869:

378n.; srov. též JUNGSMANN 1958: 439; KOLLÁR 1952: 352; 1956: 220; 1846a: 120) a je navíc původnější. Čeština se dokonce někdy zdá být přímo „zvláštní vytvořeninou ze slováctiny“ (PALACKÝ 1903: 506). Obdobně ani zdánlivě ostré výpady proti hodnotám češtiny ze strany stúrovců ve čtyřicátých letech, zejména jejím přirovnáváním k němčině („Čeština a všechny řeči germánské“, HROBOŇ 1847: 79; srov. též ŠTÚR 1957c: 164; 1957b: 87n.), nijak nepřekračují po stránce věcné dovolené hranice jungmannovské normy. V jejím rámci nejsou vyloučeny výroky o „drsnosti“ českého jazyka (ŠAFAŘÍK 1961: 265n.), o jeho zatížení německým duchem (KOLLÁR 1929: 181; 1862a: 365; JUNGSMANN J. J.: 36 aj.). Koexistují tu zcela běžně s výroky označujícími češtinu za jazyk hudební, libozvučný, neporušeně slovanský, a tedy vhodný jako společný jazyk všeslovanský. Odlišným názorem se tyto výroky opět stávají až tehdy, jsou-li zařazeny do jiné ideové koncepce, teprve pak vyvolávají ostrou polemiku.

V rámci téže ideové soustavy prostě nejsou protikladné atributy téhož jevu považovány jungmannovci za skutečně protikladné, neslučitelné. Proto může být ideální slovanský jazyk (a s ním i český) hodnocen jednou jako jazyk, který „nepřináleží k racionálním“ (PALACKÝ 1873: 503), a je tedy „citový, hudební, básnický, obrazotvorný, ne-logický“ (JUNGSMANN 1927: 51), jindy jako „logický a citový“ (KOLLÁR 1956: 219) nebo přímo s akcentem racionální stránky jako jazyk dosahující k „mudrckému ideálu jazyků“ (BERGNER 1831: 168). Přehláška v českém vokalickém systému může být hodnocena jako proces zušlechťování českého jazyka (JUNGSMANN 1948: 69n.) anebo jako proces jeho „přepilování“ (TAMTÉŽ: 196), vzdalující češtinu ostatním slovanským jazykům, jinými slovy jako ztráta rovnováhy samohlásek či ztráta libozvučnosti vlivem němčiny (KOLLÁR 1846a: 120; ŠAFAŘÍK 1961: 265). Výslovně se konstatuje, že *a*, *o* byly v češtině „germanizovány“ v *e* (KOLLÁR 1822: 40).

Vše prostě nasvědčuje tomu, že výroková diference není tedy vždy považována za diferenci názorovou, což současně znamená, že není kladen příliš velký důraz na věcný obsah výroku, jeho pravdivost či nepravdivost, stupeň jeho adekvátnosti skutečnosti. Fakt se v obrozenských textech vůbec ochotně podřizuje zákonům, jež nevyplývají z poznávacího procesu. I v oblasti poměrně snadno ověřitelných dat lingvistických se setkáváme s případy volné manipulace s fakty pro ty či ony konkrétní potřeby argumentace. Kollár například podporuje tezi, že slovanský a italský jazyk se vyznačují zvláštní libozvučností,

tvrzením, že ani italština, ani slovanský jazyk nemají dvojhlásky (ТАМТÉЖ: 34). Obecně se zdůrazňuje, že čeština nemá přízvuk nutně na prvé slabice, pokud se podobný výrok hodí na podporu programu zavedení časomíry jako vlastní české nebo dokonce celé slovanské versifikace. Slovanské národy jsou považovány přes svou jazykovou, politickou a hospodářskou osamostatněnost za jediný národ, zatímco germánské národy jsou hodnoceny jako národy zvláštní. Objektivita faktu je podržována jiným hodnotám.

Přesvědčení o tom, že za protikladností výroků v jungmannovských textech nebo za jejich očividným nesouladem se skutečností se neskrývá myšlenkový chaos nebo mravní nedokonalost jednotlivců či epochy, nás přirozeně nutí pokusit se najít dostatečně obecnou rovinu, na níž by se jednotlivé protikladné atributy těch či oněch jevů staly ekvivalentními nebo na které by se nápadná neshoda faktu se skutečností neutralizovala. Ukazuje se, že taková rovina nepochybně existuje. Slovanský jazyk například může být současně hodnocen jako „ne-logický“ i jako „nejlogičtější“, protože v obou případech je atribut příznakem, který ho odlišuje od jazyků jiných, především od jazyka německého, jenž je pak v prvním případě hodnocen jako „logický“, „racionální“ a v druhém případě jako „méně logický“ na rozdíl od jazyka slovanského, chápaného pak jako „logický i estetický“. Obdobně i přehláška může být spjata současně s atributem „výsledek zušlechťovacího procesu v jazyce českém“ i s atributem „výsledek procesu jeho úpadku“. V prvním případě je atribut součástí argumentace kladnými hodnotami češtiny proti nadvládě německého jazyka, v druhém případě je naopak podnětem k procesu vymanění češtiny z německého vlivu a jejího užšího zapojení do společenství slovanského. Negativní hodnocení slovanské mnohonářečnosti je opět uvnitř jungmannovské ideologické soustavy vázáno na požadavek slovanské jednoty, a tedy na požadavek vyhranění oblasti čistě slovanské vůči neslovanské (germánské) a v tomto smyslu je funkčně ekvivalentní pojetí slovanské mnohonářečnosti jako kladného příznaku svobodného rozvoje slovanských národů, rozvoje k vnitřní různorodosti a rozmanitosti. Prostě opět příznaku, který má odlišit slovanské národy od národů německých, z hlediska stejné argumentace pak chápaných jako směřující naopak k jednotě, a tudíž k nesvobodě a totalitě.

Protikladné atributy jako součást celé řady výroků považovaných ve svém celku za přípustné v rámci jungmannovské normy jsou

vlastně rovnomocné z hlediska téže funkce. Současně libovolnost atributů připisovaných nejružnějším jevům napovídá malý smysl pro váhu faktu, naznačuje, že důraz je kladen na funkci, nikoliv na fakt sám, že pravdivost je obecně hodnota spojovaná v obrozenských textech velmi často nikoliv s věcným obsahem, ale s funkcí věcného obsahu v daném okamžiku, s jeho účelovostí. Protikladnost výroků uvnitř jungmannovského systému není prostě považována za rozhodující, pokud se jednotlivými (třeba nesourodými a vylučujícími se) výroky naplňuje základní protiklad, vyčleňující českou kulturu, zatím ještě víc potenciální, možnou, než skutečnou a plně fungující, z kultury jako takové, prakticky tedy z kultury spjaté s německým jazykem.

O takové vyčlenění české a slovanské kulturní oblasti tehdy především šlo a pro potřeby takového vyčlenění mohl být v zásadě (což nijak neznamená, že tomu tak vždy bylo a že otázka věcné správnosti položena být nemohla) využit prakticky jakýkoliv výrok, pokud přímo nebo ve svých důsledcích k takovému vyčlenění české kultury z kulturní sféry německé poukazoval. V textech vrcholného českého obrození má současně celá řada výroků o jevech z oblasti „české kultury“ zřetelný relační charakter. Atribut se v nich připojuje k základnímu tématu, rozvíjí ho o určitý prvek, ale současně buď neguje jiný atribut v dané chvíli přímo nebo nepřímo připsaný jevu z oblasti kultury „německé“ nebo vůbec „cizí“, případně neguje atribut připisovaný tomu či onomu jevu z oblasti „české kultury“ zvnějšku, z hlediska „cizího“ ideového systému. Tuto poněkud těžkopádnou formulaci bude nejspíš užitečné doložit příkladem. V obrozenských textech je např. budována velmi podrobná charakterologie Slovanů. Nejružnější výroky připisují Slovanům hodnoty rozmanitého rázu, prakticky nikdy takové, které by byly získány zobecněním konkrétní zkušenosti. Důležitou součástí této slovanské charakterologie je atribut „svobodomyšlní“, podporovaný mytologicko-etymologickou konstrukcí o slovanské bohyni Svobě (KOLLÁR 1956: 269) nebo vášnivým popíráním etymologické souvislosti mezi vlastním jménem Slovan a apelativem „otrok“ v řadě evropských jazyků (Sklave, Slaf, Schiavo, Esclave, Slave etc. – KOLLÁR 1830: 81n.). Tento atribut je popřením atributu „otročtí“, který je běžný v řadě tehdejších textů německých (K. H. Pölitz, K. W. v. Rotteck, B. Hacquet, J. Kreil aj.). Jiným popřením téhož atributu je atribut „pracovití“, který negativní charakteristiku „zotročenosti“, odsouzení k pokorné práci, přesouvá

do oblasti hodnot kladných. Atribut „měkcí a poddajní“, doložený již z Herdera a užívaný i v textech českého obrození ve výlučně kladné podobě (např. „holubičí trpěliví Slované“, „jemní Slované“), koexistuje v českých jazykových projevech spolu s atributem „zmužilí“ (KOLLÁR 1840), „bojovní“, „chrabří“ (HANKA 1831b: 451), který v obdobných charakteristikách zejména německého původu je připisován národu německému. Na druhé straně je v českých textech běžná charakteristika „statečnosti“ u národa německého (nebo maďarského) nebo blízké charakteristiky typu „nadřazený“, „panský“, „vítězný“ (K. Neumann aj.) nahrazována negativním atributem „loupežný“, „divoký“, „vandalský“, „barbarský“ (KOLLÁR 1929: 193). Atribut „loajální“ v českých textech – věcně ovšem související s představou měkkosti, poddajnosti – vyvrací opakovaná oficiální i polooficiální obvinění ze slovanských piklů proti trůnu. Atribut „nábožní“ v českých textech funguje v protikladu k charakteristikám typu „bez náboženství“ nebo „zastávající mnohoženství“, jež nejsou v německé publicistice ojedinělé, jindy popírá odsuzující charakteristiku „husitský“, češtině často přiřazovanou. „Nevinná veselost“ (KOLLÁR 1956: 228) nebo „harm- und arglose Heiterkeit“ (ŠAFAŘÍK 1869: 49) negují výroky typu „oddávající se [...] neomezenému pití a choutkám pohlavního pudu“. Charakteristiky slovanského národa jako „vzdělaného“ odmítají výtky „divokosti“ („*Kniga* a čínské *king* jedno, a pocházejí-li Slované od Indův, mohli-li býti divocí“ – ŠAFAŘÍK 1961: 278), atribut starobylosti polemizuje implicitě s německými charakteristikami „asijský, v Evropě nepůvodní“, atribut „čistotní“ připisovaný Slovanům – u Kollára přerůstající až v mytologii bílé barvy jako slovanské barvy národní – vyvrací primitivní výtky o nedostatečné péči o hygienu u Slovanů (Kreil, Rotteck) apod.

Je zřejmé, že tu relačnost daleko přesahuje oblast čistě jazykové sémantiky. Rozbor textů z tohoto hlediska jen napomohl vyjevit hlubší a podstatnější mechanismus celokulturní povahy, vždyť charakterologie českého a „slovanského“ národa byla jednou z nejdůležitějších složek obrozené ideologie. Relačnost jednotlivých atributů nutně vyprazdňovala faktický obsah jejich sepětí s přiřazeným pojmem a tím současně prozrazovala celkovou vázanost daného ideologického komplexu nikoliv na obor fakt, ale na potřeby vlastní formální výstavby české národní ideologie jako celku, především pak vzhledem k nutnosti emancipovat se vůči kultuře německé. Odpoutávání rodící se české kultury od silné kultury německé probíhá totiž paradoxně

právě skrze vztah k ní. Tím, že se česká kultura od německé „osvobozuje“, nestává se ještě svobodnou, je tu do té míry podřízena okázalému gestu vlastní svébytnosti, že se nejen obrací jiným směrem, ale přímo směrem protikladným. Česká kultura je tehdy budována nikoliv prostě jinak, a tedy nezávisle na německé, ale doslova zrcadlově, a proto vlastně závisle na ní. To, co jsme zatím měli možnost sledovat na omezené ploše, probíhá ve velkém v celé oblasti kulturní aktivity. Ještě ve čtyřicátých letech jsme svědky rozsáhlého sporu o českou filozofii, ve kterém Karel Havlíček Borovský a Vilém Gabler přímo zpochybňovali smysluplnost filozofie vůbec (BAYEROVÁ 1961: 5–17; LOUŽIL 1971: 45–59). V pozadí jejich vystoupení se právě skrýval pokus čelit prestiži německého národa jako národa filozofického a postavit proti ní projekt české kultury jako kultury bez filozofie, jejíž místo by tu zaujímal jednoduchý „zdravý rozum“:

...přiznávám se, že o *stanovisku filozofickém, o hlubokých názorech, o vniknutí v konečnou podstatu pojmů* atd. velmi nerad mluvím a mluviti slyším, jako bych se vůbec v každém pádu, kde se filozofie, jako často bývá, se zdravým rozumem nesrovnává, raději na stranu tohoto dobrého daru božího a proti filozofům postavil.

(HAVLÍČEK 1845c: 378)

...velmi vlastenecky smýšlím a nebažím po německé filozofii, maje za to, že zdravý český rozum jest lepší nežli německé mudrctví... kdybychom filozofie co vědy i také docela neměli, snad přece ještě dojdeme tam, kde stojí Němci.

(GABLER 1847: 291)

V krásné literatuře motivovala (či spíše spolumotivovala) negativní vazba k německé kultuře velmi výrazné změny v oblasti poezie. Sylabotónická versifikace, ustálená Josefem Dobrovským, se postupně zdá být jen velmi málo nosnou, neschopnou vytvořit reprezentivní národní básniřství, řadou vlastenců je přijímána jako z hlediska českého národně nepříznačková a přímo „německá“. V jedné ze svých metrických studií v *Kroku* Šafařík výslovně zdůrazňuje, že se „Čechové, Poláci, Rusové [...] příliš od pravé cesty uchýlili, položíce sobě za základ veršování německé, a skrze to uvalíce na sebe pouta, jichž Němcům povaha jazyka jejich naložila, s nimiž se ale slovanská nářečí bezprávně ztěžují“. Proti sylabotónické versifikaci,

v níž jsou obecně spatřována „pouta otrockého němčení“ (ŠAFAŘÍK 1822: 21), je pak hledána opora ve versifikaci kvantitativní, která nemá v německém prostředí analogii. Na tento základní protiklad se pak vrství další kvality, jimiž je časoměrné poezii připisováno „znamení vzdělanosti národu a řeči jeho“ (ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 51) – proti sylabotónice, jež je pojmána naopak jako příznak „syrovosti“ (TAMTÉŽ), jako „neestetické barbarství“ (TAMTÉŽ: 88), symbol úpadku české kultury vůbec (VLČEK et al.: 80; ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 52) – nebo kterými je spjata idea časoměrné poezie s napůl již politickým konceptem „svobody“, „volnosti“. I hexametr, útvar metricky velmi složitý a nesnadný, byl – z dnešního hlediska až nepochopitelně – pocítován jako útvar uvolňující strnulý, pravidly sylabotónické versifikace příliš svázaný český verš, jako „zpěv volný volného věšťce“, jenž „zákona [...] nezná“ (JUNGMANN 1813; BECHYŇOVÁ 1961: 216).

Přirozený základ versifikační tak našla česká jungmannovská poezie v metrice antické a dokonce v metrice indické, jejíž některé útvary uvedl do českého kontextu Jungmann svým Krátkým přehledem prozodie a metriky indické podle H. T. Colebrooka, jímž byla teoreticky vyzbrojena rozsáhlá prozodická kampaň v *Kroku*. Už programová, stejnojmenná báseň časopis předznamenávající (JUNGMANN 1821a: 3–6) byla Jungmannem složena „rozměrem indickým nazvaným páthjá“, indické veršové útvary pak – byť v míře omezené – pronikly i do děl dalších českých básníků. Kromě čtyř básnických textů Jungmannových (*Krok*, *Jeseň*, *Útěcha myslí*, *Rybářská píseň*) a některých jeho drobnějších překladů najdeme doklady využití indické metriky u Antonína Marka (*U hrobu matěře*), J. K. Chmelenského (*Má vlast*, *Lovec*, *Pěvec* aj.), J. S. Tomička (*České nivy*, *Český luh*), F. Šíra a F. Šohaje (NOVÁKOVÁ 1953). Přejímání zásad sanskrtského verše a jeho křížem s metrikou antickou se tak řadí do celého souboru jevů, jež otevřeně nebo skrytě popíraly některé soudobé německé představy o hlubší, bezprostřední souvislosti starých kulturních indoevropských řečí (latiny, perštiny, řečtiny, sanskrtu) s němčinou a o pouhé zprostředkované příbuzenské spojitosti sanskrtu s jazyky slovanskými.

Chlub se rodem mluvy hindickým, dávná kvetne tobě, Tevtone, čest;
Tvá mluva Hindičky krásné pastorkyně, a má – dcera jest.

(JUNGMANN 1821b: 39)

Prozodická kampaň byla provázána v *Kroku* řadou dalších statí, které měly probudit zájem o indickou kulturu, především pak statí Antonína Jungmanna O samskritu. O Hindích. Výtah gramatický z Nala k libému srovnání s vlasteneckou řečí. Všechno to společně mířilo k tomu, vyvázat projekt české kultury z německého kulturního vlivu, spojit ji s neméně prestižními hodnotami mimo ni. Převzetí Colebrookova nárysu staré indické metriky jako základu pro soudobou českou poezii nebylo pochopitelně přijímáno jako akt slabosti, ale jako vítězství českého jazyka a české literatury. Tak Palacký píše příznivě Preslovi: „I jest to zvláštní Čechoslovana triumf, že po čem nynější národové nadarmo dychtí, on již vyvedl: indické časoměrné veršování v řeči své“ (PALACKÝ 1902: 56). Současně docházelo k pokusům přimět básníky i jiných slovanských zemí k přijetí časoměry jako příznakově slovanského versifikačního systému, přestože to vesměs naráželo na krajní odpor jazykového materiálu. K takové agitaci pro časomíru docházelo buď při setkáních se slovanskými literáty v Čechách,⁶ nebo za působení českých vlastenců v jiných zemích slovanských, zvláště silně se exponoval v tomto směru Šafařík v Novém Sadu (PAUL 1923/1924: 335–343; viz též BECHYŇOVÁ 1961): „Snažíme se právě nyní zarazit prozódii srbskou na časoměře jako česká jest,“ sděluje dopisem příteli Palackému. „Budte uvěřen, že se všecko krásně podaří“ (PALACKÝ 1902: 54).

Tvorba české kultury „skrze“ vztah ke kultuře německé se stala obecným jevem. V řadě kulturních oblastí můžeme sledovat, jak kulturotvorná aktivita česká bezprostředně souvisí s dobovým stavem německé kultury a jak se „negativní vazbou“ utváří jako programově neněmecká. Tímto vědomým úsilím o „ne-německost“ je jí ovšem, jak jsme viděli, vnučena předem určitá – paradoxně opět závislá – podoba, která nevyplývá z logiky domácí tradice.

Máme tu co dělat s procesem natolik zákonitým a závazným, že se s ním budeme setkávat na každém kroku. Bude dost příležitostí sledovat z různých aspektů v dalších kapitolách, jak zpočátku skoro za každým tvůrčím počinem v oblasti kultury stojí vždy zřetel k tomu, co se děje v kultuře německé. Přitom není v zásadě žádný rozpor

6) Srov. zprávu v dopise Čelakovského o údajném stesku polského básníka Brodzińskiego nad nemožností časoměry v polštině, takto Čelakovským komentovanou: „Tak daleko by to snad i s námi bylo přišlo, kdyby se zcela Dobrovského cestou bylo šlapalo. Kdo nás uchoval? Báfuška“ [tj. Jungmann] (ČELAKOVSKÝ 1907: 250).

mezi „negativní vazbou“, tvorbou kultury negací, tj. utvářením české (slovanské) kultury jako kultury „ne-německé“, a tvorbou české kultury cestou počestování a poslovanšťování německých kulturních jevů, jinými slovy cestou budování české (slovanské) kultury analogií na základě podnětů z německého kulturního prostředí. Nelze vidět v „negativní vazbě“ prostě úsilí o národní původnost a v „analogické vazbě“ nic než „podléhání“ vlivu silného německého prostředí. Celá situace je mnohem složitější. Negativní vazba i analogická vazba jsou přirozeně společně důsledkem jak vlivu německého kulturního prostředí, tak také společně úsilím z německé kulturní sféry vystoupit a osamostatnit se. Zatímco se negativní vazba opírá o logickou formuli typu „jsme svébytní, protože máme jiné hodnoty než kultura německá“, analogická vazba se opírá o formuli typu „jsme svébytní, protože máme všechny kulturní hodnoty, které má kultura německá, jsme tedy soběstační“. Oba tyto kulturotvorné postoje jsou velmi těsně propojeny nejen svou funkcí, ale i praxí. Už na příkladu využití indické metriky pro vybudování české prozodie bylo možno sledovat, jak se tu základní negace (německá versifikace je omezena sylabotónikou, česká nebo slovanská je svobodná, časoměrná) obaluje současně prvky analogickými: Němci proklamují blízkost německého jazyka sanskrutu, i my máme právo proklamovat blízkost češtiny tomuto kulturnímu jazyku. V dialektické jednotě těchto obou postojů je třeba nahlížet bohatý česko-německý kulturní materiál pro komparativní výzkum, který zejména tváří v tvář tvorbě kultury analogií často sklouzával do oblasti „vlivologie“, pozitivistického záznamu povrchové shody, bez zřetele k úloze, kterou tyto shody plnily, jaký obecný ideový mechanismus za nimi stál a jak se právě skrze „shodu“ prosazovaly emancipační cíle českého národního obrození.

O přejímání, tvoření analogií, lze ovšem hovořit nejen v oblasti literatury (MURKO 1897) a písemnictví vůbec. K obdobným jevům docházelo ve všech oblastech, kde se kulturní aktivita váže na jazyk, ale také mimo ně: vytvářely se např. analogické instituce, společenské a politické podniky apod. Ve své publicistice z období *Neue Rheinische Zeitung* si této skutečnosti – a to již v době, která je považována často za dovršení „obrozenského období“ vývoje české kultury a počátek éry nové – povšiml i Bedřich Engels: „Začtete-li se do historie panslavistického hnutí minulého jara v Praze, připadá vám, jako byste se octli o třicet let nazpět; trikolory, předpotopní kroje, staroslovanské mše, úplné vzkříšení doby a mravů lesních pralidí;

Svornost je učiněný buršácký spolek. Slovanský sjezd – toť nové vydání wartburských slavností: tytéž fráze, tytéž fantazie, a potom stejné fňukání“ (ENGELS 1963: 171n.). V tomto výroku, podbarveném patosem mladého německého revolucionáře, zaskočeného „kontrarevolučním vystoupením“ Slovanů v roce 1848, se ovšem leccos zjednodušuje: sám Slovanský sjezd je alespoň svou bezprostřední funkcí především analogonem frankfurtskému parlamentu, k němuž byl vlastně „zrcadlově“ svolán, ale podstatu tohoto zcela běžného jevu tehdejší české kultury Engels postihuje v zásadě přesně. Už při úvahách nad způsobem existence přípravného výboru Slovanského sjezdu se konečně vtíral německý předobraz, např. podle protokolu z 3. 5. 1848 navrhl Jan Erazim Vocel, aby se výbor organizoval jako německý „Germanistenverein, Philologenverein atd.“ (cit. ŽÁČEK 1958: 34). Obdobně i řada českých časopisů čerpala z předloh německých, např. Hýblův *Český lidomil*, který vycházel jako překlad německého časopisu Pabstova, Šafaříkův *Světozor*, jenž byl vydáván se společnými ilustracemi a s řadou společných materiálů s německou *Panoramou*, také koncepce *České včely* vznikala podle modelu německého oblíbeného *Pfennig-Magazinu* apod.

Přestože ve svých výsledných formách vedlo upevňování této analogické vazby k německé kultuře k značnému podřízení české kultury německému prototypu, dobově byl (zvláště zpočátku, než začala být masověji kladena otázka původnosti) velmi ostře uvědomován právě emancipační smysl tohoto procesu: převlek cizích reálií do českého „hávu“ a „kroje“ (jak zněly tehdejší formulace) nebyl považován tolik za expanzi cizího kulturního živlu do české kultury (na cizí expanzi byla česká obrozená kultura zvláště citlivá), jako spíše za akt kulturní expanze české.

Relačnost české kultury se prostě projevovala i v tom, že „substance české kultury“, její vlastní věcný obsah, dosud nesamostatný, byl zahalen funkcí, která skrze shodu s německou kulturou manifestovala vlastní (zatím zdaleka nedosaženou) úplnost a odlišnost od ní podtrhovala vlastní (také zatím nedosaženou) specifiku.

3. Lingvocentrismus

Ve sborníku *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*, vydaném v roce 1846, Pavel Josef Šafařík s jistou dávkou melancholické ironie prohlásil: „Věru nevím, čím to jest, kletbou-li svrženého od praotcův našich Peruna, čili mstivosti nevrleho nad lehkomylností naší Demiurga, přistvořivšího nám kradmo, k dolíčení jména našeho, od nás často zapíraného, zvláštní písmenko – a slovtovrný orgán, že jakož druhdy Ixion z mučného, sirnatého, suchoparného kola na čistý vzduch, tak my z kalného, matného, duchomorného víru písmenkování a *slovíčkování* na výsluní *slovesnosti* nikdy a nikterakž vyplesti se nemůžeme. Již nás Čechoslovany jeden Adam trochu levné ceny titulem *filologického národu* poctil; doufejme, že nás druhý Adam brzo ráznějším a významnějším titulem *abecedářského národu* poctí. Blaze potomkům našim! Spisův z ducha pošlých a k duchu jdoucích, výlevův svobodných duší život do svobodných duší vlévajících, květův idejí a semeníšť idejí [...] těch spisův jim ovšem příliš mnoho po sobě nepozůstavíme; než což o to? My jim místo toho všeho pozůstavíme takové nepřebírané sklady starých i nových abeced, starých i nových pravopisův, starých i nových spisovných jazykův, že jimi směle nade všechny jiné vzdělané národy oboru zemského vypínati se [...] budou“ (ŠAFAŘÍK 1846: 85n.). Tento výrok je víc než příznačný. Už to, že Šafařík odmítá veškeré produkty „filologické“ tvůrčí aktivity poukazem k potřebě plnokrevného umění, odhaluje, jakou úlohu tehdy hrály v české kultuře. Nebyly kulturními jevy jen svou povahou lidského výtvaru, ale mnohem podstatněji. Jakkoliv je to na pohled snad protismyslné, v mnohém se skutečně blížily uměleckým dílům literárním, v jejichž jménu jsou tu napadány. Vlastně právě svou podobností k nim mohly do takové míry zaujímat v obrozenské kultuře jejich místo.

Zdánlivě ryze jazykovědné a pravopisné otázky překračují tehdy totiž jindy poměrně uzavřené hranice jazykovědy a ortografie. Pravopisné a gramatické skutečnosti náhle vypovídají nejen o jazyce, ale i (a často především) o něčem zcela jiném. Odráží se v nich ten či onen program sociálního chování, ten či onen pohled na svět, svědčící současně o politických, estetických atd. postojích svých nositelů. Mluvnická flexe (ohebnost) na této rovině nabývá třeba významu „hudebnosti“, „citovosti“, „jemnosti“, jazyky

neflektivní – říká Jungmann – se podobají tesařství „stěny sponami, hřebíky (praeos. particulae) stloukajícímu“, flektivní jazyky pak tesařství „své sruby umělými dlaby (casus) tak vízícímu, aby spojení toho ani oko neznamenal“. Neflektivní jazyky jsou podle něho vhodné pro „racionální myšlení“, flektivní předčí silou estetickou, neflektivní jazyky jsou jazyky „dospělého muže“, flektivní jazyky „citedlného mládence“, neflektivní jazyky jsou uzpůsobeny pro filozofii, flektivní pro poezii (JUNGMANN 1948: 51). Zvláště vysoce je ceněno z těchto hledisek sloveso. „Sloveso nejlépe řeči dokonalost, obratnost, sílu a lepotu vyjevuje,“ shrnuje pak v letech čtyřicátých tyto názory Kampelík. „V krátkosti to pravíme, že Čechoslovan na svém slovesu určitými koncovkami osoby, počet, pohlaví, čas znamená; jemu netřeba plouhavých osobných zájmen (já, ty, on) jako jinoevropským jazykům; on s Řekem a Římanem v rychlém toku své myšlenky bez oklik, vazadel, pout určitě a libozvučně vyjadřuje“ (KAMPELÍK 1842: 96). Obdobně nabývá zvláštních hodnot také charakter slovanské skladby: „myšlenka v našem jazyku zcela svobodně se pohybuje, nejsouci nikoli otrockým slovosledem vázána. Geniálnosti a silnému duchu veliké uděluje pole, básnictví a vědám pojišťuje zdar i krásnou formu, čechoslovenským salonům zvláštní vnadu a kouzlo“ (TAMTÉŽ: 165).

Také pravopis není chápán jen jako více méně libovolný prostředek písemného záznamu jazykových projevů. Je přijímán i tvořen jako autonomní hodnota spjatá s různými jevy estetickými i politickými. V souvislosti s ruským vítězstvím nad Napoleonem se uvažovalo o nové ortografii západních Slovanů, která by vyšla vstříc novému mocenskému stavu v Evropě, nebo dokonce přímo o možnosti úplného příklonu ke kyrilici (JUNGMANN 1948: 155). Vítězíci příklon k latině je později pak jednoznačně hodnocen jako příklon k Evropě a antický původ latinského písma je stavěn do protikladu k literám „v barbarském věku ukrácené švabašiny“ (BERGNER 1831: 173), analogická úprava pravopisu je spjata s orientací českého národa k novým kulturním potřebám, na rozdíl od výlučně k tradicím (i kulturně) zaměřené soustavy starší. Hankou a dalšími prosazovaná úprava „skladná“ z let čtyřicátých pak žádá nahrazení „německého *w*“ „latinským *v*“ a „německého *au*“ českým *ou* apod. Tyto úpravy mají Čechům umožnit, aby „podali ruku ostatním západním Slovanům a postavili se po boku starým Řekům (sic! jde o latinku!) a Římanům i všem mladším, osvíceným národům“ (HANKA 1847: 9).

Podobně jako se utváří estetika jazyka, vzniká i estetika pravopisu. Švabach je hodnocen obecně jako písmo zcela ohyzné (hranatý, zastaralý, chromý, rohatý), téměř obecně je odmítána jako neestetická i celá pravopisná soustava před analogickou úpravou. Obdobně je však odmítnuta v Čechách i ortografie Hamuljakova („strakatá“, „s tou šibenicí místo š“), která „y zcela vyvrhuje, což proti duchu slov[anskému] čelí“ (JUNGMANN J. J. 1956: 181). Současně platí i obráceně, že projekty té či oné pravopisné úpravy mívají přímou estetickou motivaci. Vinařický např. v dopise příteli Staňkovi ze dne 7. 6. 1842 váhá nad estetickými důsledky změny *g* v *j* (zvyšuje se množství písmen s diakritiky) a navrhuje z toho důvodu psát *j* bez tečky (VINAŘICKÝ 1909: 444).

Rozdílné názhledy na otázky pravopisné vyvolávají ostrou diferenciaci v české vlastenecké společnosti. Hodnocení jednotlivých osobností často vychází z jejich postojů v otázkách pravopisných, tradicionalista Nejedlý je například označován za „strachojota ypsilonomila“ (VINAŘICKÝ 1903: 192). Vznikají označení jednotlivých vlasteneckých skupin na základě jejich příklonu k té či oné podobě českého pravopisu (wisté, ouáci, auáci, iotisté, ypsilonisté, ypsilonomani aj.).⁷ Pravopisné a vůbec filologické skupinkaření tu v mnoha ohledech nahrazuje zpočátku nerozvinuté třídění politické a také je s politickými důsledky nejednou spínáno. Do otázek pravopisných zasahují úřady (královéhradecká a budějovická konzistoř přímo zapověděly analogický pravopis), změna pravopisné tradice zavedením analogického pravopisu je považována protivníky za akt s hlubokými důsledky pro ideovou orientaci české kultury. Palackého recenze Trnkovy knihy *O českém jazyku spisovném* (Brno 1831) uvádí, že „neupřímí krajané a vášniví nepřátelé o nás roznášeli a rozpisovali, že nechtějíce již tolik ypsilonů jako předtím psáti, bůhví jaké nebezpečné ouklady proti obci, vládě, mravům a náboženství strojíme“ (PALACKÝ 1846: 49). Zcela zřetelně tu v dobovém povědomí ustupuje konvenční (symbolická, ve smyslu Peircovy typologie znaků) povaha pravopisu funkci indiciální.

7) M. Suchá ve své studii *Počátky obrození v Plzni ve světle korespondence J. V. Sedláčka* (SUCHÁ 1958: 149–157) cituje z toho hlediska charakteristickou zprávu o Puchmajerově pohřbu z Hankova dopisu Sedláčkovi: „...ypsilonisté byli obesláni a vozy jim přichystány, iotisté museli pěšky v dešti kráčet...“ (18. 10. 1822).

Příznačné je, že i sám Šafařík, když ve výše citovaném úryvku odmítá produkty „filologické kultury“ ve jménu ideálu skutečné literární tvorby a zasahuje tak nepřímou jejich potenciální „mytickou“ funkci, tj. funkci operovat i v mimofilologických oblastech, se vyjadřuje vlastně jazykem téhož mýtu. Českou vášň pro „slovičkování“ spojuje (být ironicky) s etymologií vlastního jména Slovan (srov. „k dolíčení jména našeho“). Etymologický výklad pro něj zároveň odráží aktuální stav české kultury. Obdobné výroky z úst jejích představitelů mají vesměs stejnou úlohu, polemizují s jednotlivými jevy „filologické kultury“, ale současně z jejího podhoubí vyrůstají. Odlíší se tak výrazně od kritických hlasů z německé strany, jejichž odmítání českého filologizování bylo vedeno z pozic mimo ideovou oblast české kultury a nebylo tedy podrobeno jejím zákonitostem.⁸

Česká kultura je totiž zcela zřetelně budována zpočátku jako kultura filologická. Nijak to ovšem neznamená jen podrobení kultury filologii, ale i podřízení filologie společnému souboru ideologickému. Pro myšlení o jazyce u jungmannovské generace je příznačné, že zdánlivě čistě lingvistické otázky nejsou kladeny proto, aby vedly k čistě lingvistickým odpovědím. Zajímavým dokladem tohoto stavu je dobové povědomí o hierarchickém uspořádání jednotlivých jazyků, které si již tím, že spínalo filologický pohled s axiologií, otvíralo přístup k důležité úloze v české kultuře jako celku.

Chtěli jsme se vyhnout pouhému hrubému odhadu skutečné povahy tohoto povědomí a zvolili jsme proto méně snadnou a rozhodně objektivnější cestu, opírající se o excerpci dobových pramenů. Zpracování sebraného materiálu, pokud mělo mířit k postižení nadosobních norem skrytých za zdánlivě často přímo protikladnými výroky o hodnotách různých jazyků, se pak muselo uchýlit k formalizaci, která by jednotlivá vyjádření převedla na jednodušší, a tedy operativní schéma. Jako zvlášť důležité se to ukázalo u skupiny výroků přímo vypovídajících o vzájemném poměru dvou a více jazyků. V nich byla totiž logická stavba jungmannovské hierarchie jazyků obnažena v nejčistší podobě. Moderní matematika v teorii množin tu přímo nabízela – k využití pohříchu laickému – ucelený systém nejen pro popis a systemizaci

8) Např. A. Müller odmítá klečení českých spisovatelů „před prázdnými modlami purismu a neologismu“ a praxi vzájemného osočování „pro písmenko“ (MÜLLER 1827: 79). Ještě v situaci, kdy se sama česká kultura považovala již za vymaněnou z „filologického stadia“, z hlediska kultury německé se nadále zdálo být motorem české kulturní aktivity právě filologizování (NEBESKÝ 1953: 53).

celého souboru výroků, ale i pro postižení vztahu mezi nimi. Jednotlivé jazyky, o nichž se materiál zmiňuje, lze považovat za prvky množiny M , fakt hodnocení pak vyčleňuje v této množině relaci R . R bude množinou všech dvojic kartézského součinu $M \times M$, u nichž vztah první (x) a druhé (y) složky relace R lze opsat obecně jako „ x je hodnoceno jako v některém ohledu lepší než y “. Výroky o vzájemném hodnotovém poměru jazyků, excerpované z textů především tří prvních desetiletí 19. století (texty vůdčích představitelů jungmannovské generace byly excerpovány bez omezení časovým limitem), lze pak chápat jako slovní vyjádření relace R .

Pro jednoduchost zápisu užíváme pro označení jednotlivých jazyků nebo skupin jazyků, prvků množiny M , zkratkových symbolů – \check{C} čeština, E angličtina, Fr francouzština, G germánské jazyky, Skt sanskr. I italština, J jazyky vůbec, Jm moderní jazyky, L latina, Md' maďarština, $N\check{e}m$ němčina, P polština, R ruština, Ro románské jazyky, \check{R} řečtina, Sl slovanský jazyk (nebo slovanské jazyky jako celek), Slj jednotlivé slovanské jazyky, Srb srbština, Slk slovenština. Prozatím pomíjíme skutečnosti, že některé obsahově širší složky prvků relace v sobě zahrnují obsahově specifitější složky prvků jiných, např. $N\check{e}m$ a G , a uvažujeme jednotlivé prvky R bez vzájemné souvislosti:

[\check{C} , G] „v libozvučnosti jazykům slovanským před germánskými předek dávám“ (ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 96), [Sl , $N\check{e}m$] viz např. KOLLÁR 1952: 357, [Sl , L], [Sl , \check{R}] „slovenská [= slovanská] řeč krásou a vyjádřením nad řeckou a latinskou jest“ (JUNGMANN A. 1821: 68), pokud jde o flexi, předčí „i samou heleninu a latinu“ (BERGNER 1831: 168), [Sl , Jm] slovanský jazyk stojí „přede všemi evropskými jazyky“ (HANKA 1835: 163), „bohatstvím slovy odvozenými“ je slovanský jazyk jediný „mezi Novoevropany“ (PALACKÝ 1903: 502), slovanský jazyk je jazyk nejlepších překladů antické literatury (ŠAFAŘÍK 1869: 42; KOLLÁR 1929: 191), [Sl , J] „jestliže který jazyk, zajisté slovanský k mudrcemú ideálu jazyků vůbec dostupuje“ (BERGNER 1831: 168) etc.

[\check{C} , E], [\check{C} , $N\check{e}m$] „češtinu aspoň nade poslední dvě [= nad angličtinu a němčinu] [...] postavíme“ (ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 98), jazyk český je „libý a zvučný“, zatímco němčina je jazyk „štěkavý a chrochtavý“ (JUNGMANN 1948: 29), „náš [jazyk] pěknější“ než němčina (TAMTĚŽ: 60), čeština hudebnější než němčina (TAMTĚŽ: 91), „řeč naše [...] vysoko nad touto [= němčinou] [...] hrdě vznáseti se může“ (ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 12), [\check{C} , I] viz KROK 1831: 29, [\check{C} , Md'] maďarština „bohatstvím a vzdělaností svou jazyku našemu nikoli vrovňati se nemůže“ (PALACKÝ 1829: 29).

[\check{C} , Slk] viz o tom polemicky JUNGMANN 1823: 10, [\check{C} , Slj] čeština předčí ostatní slovanské jazyky „výbornou časoměrou“ (KOLLÁR 1841: 168), čeština jako vhodný všeslovanský jazyk (BERGNER 1831: 171), „ze všech zpěvných sester slovanských nejzpívavější, protože nejzpěvnější“ (KOUBEK 1839: 223), čeština vyniká nad svými „slovanskými sestrami“ mluvnickými přednostmi (HANKA 1835: 163), [Slk , \check{C}] slovenština libozvučnější a čistší než čeština (KOLLÁR 1956: 219), totéž ŠAFAŘÍK 1869: 378, [R , \check{C}] ruština je slovanštější

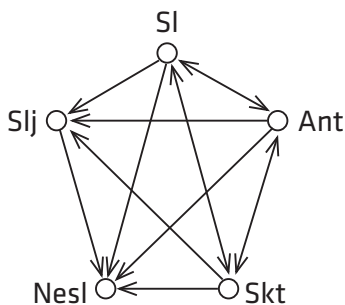
než čeština (JUNGMANN 1927: 68), [*Srb, Č*] viz např. ŠAFAŘÍK 1961: 265 aj. [*Ř, Ro*], [*Ř, G*], [*L, Ro*], [*L, G*] viz KOLLÁR 1929: 201, [*Ř, Jm*], [*L, Jm*] viz JUNGMANN 1948: 108, [*Ř, J*] řečtině se „ani jen jedinký známý na světě jazyk rovnati nesmí“ (ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 99), [*Skt, Ř*], [*Skt, L*] sanskrt dokonalejší než řečtina a latina (JUNGMANN A. 1821: 65), [*Skt, J*] „v prostém i v odtaženém vyjádření převyšuje samskryt všechny posud známé jazyky“ (HANKA 1831a: 10).

[*Sl, Slj*] slovanské jazyky jako celek vždy hodnoceny výše než slovanské jazyky jednotlivě (srov. JUNGMANN 1823:; KOLLÁR 1929) atd.

V našem materiálu ještě existují výroky 1. o polštině a srbštině [*Srb, P*] a [*P, Srb*], 2. o francouzštině ve vztahu k němčině a angličtině [*Fr, E*], [*Fr, N*], odporující převažujícímu negativnímu hodnocení francouzštiny, a 3. výrok [*Md, Jm*], který nelze vysvětlit z logiky hodnotícího systému přímo. Zatím od něho odhlédneme a vysvětlíme jej níže.

V této chvíli známe již všechny prvky relace *R* v množině *M* a mohli bychom relaci *R* zobrazit uzlovým grafem. Pro přehlednost grafu bude však vhodnější provést redukci prvků množiny – budeme si nadále všimnat prvků „slovanský jazyk nebo slovanské jazyky jako celek“ (*Sl*), „sanskrt“ (*Skt*), prvky „řečtina“ a „latina“ nahradíme jediným prvkem „antické jazyky“ (*Ant*) a všechny ostatní prvky množiny *M* nahradíme dvojicí „jednotlivé slovanské jazyky“ (*Slj*) a „jazyky neslovanské“ (*Nesl*).

R [*Sl*, *Nesl*; *Sl*, *Ant*; *Sl*, *Skt*; *Sl*, *Slj*; *Ant*, *Slj*; *Ant*, *Sl*; *Ant*, *Nesl*; *Ant*, *Skt*; *Skt*, *Ant*; *Skt*, *Sl*; *Skt*, *Slj*; *Skt*, *Nesl*; *Slj*, *Nesl*].



Sestrojený uzlový graf relace, v němž šipky směřují vždy od složky *x* (lepší) ke složce *y* (horší), ukazuje zřetelně určité hierarchické uspořádání, které dovoluje slovně vyjádřit první zákonitosti. (1) Na nejvyšším stupni hierarchie stojí „slovanský jazyk“, sanskrt a jazyky antické (k bodům *Sl*, *Ant*, *Skt* směřují vždy dvě šipky, všechny tyto jazyky tedy dvakrát – a jen ve vzájemném vztahu mohou vystupovat jako druhá složka relace).

Přítom poměr mezi nimi je často pouze implikován výroky přisuzujícími jednotlivým jazykům z nejvyššího patra hierarchie jen obecně prvenství přede

všemi jazyky ostatními. Například „sanskrt“ a „slovanský jazyk“ není v našem dokladovém materiálu nikdy vzájemně poměřován přímo a explicite. Oba tedy nejsou v žádném doloženém případě hodnoceny přímo jako „nižší“ než kterýkoliv jiný jazyk. (2) Na druhém stupni hierarchie stojí jednotlivé slovanské jazyky (*Slj*), pro něž platí, že nejsou hodnoceny jako vyšší než sanskrt, jazyky antické nebo „slovanský jazyk“, ale nemohou být přímo oceněny jako horší než jazyky neslovanské. (3) Na posledním stupni hierarchie stojí pak moderní jazyky neslovanské (*Nesl*), které mohou být hodnoceny jako lepší výlučně ve vztahu k jiným jazykům neslovanským.

Tento výsledek není samozřejmě konečný. Jednak proto, že se – jak bylo řečeno – dotýká jen části materiálu, totiž té, v níž je hodnota jazyka vyjádřena srovnáním. Na druhé straně z toho důvodu, že při formalizaci bylo provedeno určité zjednodušení, neboť se nebral ohled na různost kritérií hodnocení. Odsunuli jsme tím do pozadí zajímavý problém dobové příznačnosti těch či oněch kritérií (logičnost, flektivnost, libozvučnost, zpěvnost) i otázku tehdejší představy o hierarchickém uspořádání různých vlastností jazyka. Považovali jsme toto omezení za oprávněné, protože sama skutečnost nadřazování jednoho jazyka druhému je v té době prvořadá a teprve druhotně bývá pro ni hledáno zdůvodnění ve vlastnostech jazykového systému. Slovanský jazyk a jednotlivé slovanské jazyky nejsou např. na základě *žádného* kritéria hodnoceny jako nižší ve srovnání se souborými jazyky neslovanskými. Naše zpracování materiálu nebralo v úvahu ani otázku četnosti hodnotících výroků a omezilo se pouze na zjištění jejich výskytu, přičemž se předpokládalo, že nepřítomnost určitých typů výroků může vypovídat o dobovém úzu. Míru pravdivosti tohoto modelu hierarchie hodnocení je tedy třeba ověřit konfrontací se zpracovaným materiálem před vlastním procesem formalizace a konečně s materiálem, jenž dosud zůstal nevyužit, s výroky, které nelze přepsat na schéma „y je lepší než x“.

Zvláště zajímavou skupinou z tohoto hlediska je oblast výroků o příbuznosti jazyků, s kterými lingvistika tehdy velmi často operuje ve snaze dobrat se poznání jazykového vývoje. Pro filologické myšlení jungmannovské generace je příznačné, že tyto výroky zacházejí s jazykem obvykle již jako s reprezentantem určité hodnoty, a ne jako s lingvistickým faktem. Otázka genetické nebo typologické příbuznosti jazyků se tak vlastně stává otázkou podílu jednoho jazyka na kladných nebo záporných hodnotách připisovaných jazyku druhému. „Slovanský jazyk“ je spolu s „jednotlivými slovanskými jazyky“

kladen po bok jazykům antickým a sanskrtu, čímž je znovu potvrzována jeho kvalita, ale mnohem řidčeji je připomínána jeho stejně zprostředkovaná příbuznost s jazyky germánskými – „dlé formy náš [= jazyk] k latinskému a řeckému podobnější než k germanickým“ (JUNGMANN 1948: 55); čeština se blíží více „pozičním jazykům“ než němčině (TAMTĚŽ: 91), slovanský jazyk je „řeckému a indickému podobný“ (JUNGMANN 1958: 425) aj. Prosazování této koncepce zvláštní blízkosti tří jazyků na vrcholku hierarchie tak vlastně vytváří ze slovanského jazyka nejen nejbližšího dědice antiky, ale i nejbližšího dědice staré praevropské („indické“) kultury.

U jednotlivých slovanských jazyků hraje pak navíc hodnotící úlohu jejich těsnější nebo volnější sepětí buď s celistvým pojmem „slovanský jazyk“, tj. jejich „slovanskost“, čistota, anebo naopak s neslovanskými jazyky, především s němčinou, konstatuje-li se u nich oslabení původního slovanského rázu. Možnost přiřadit ten či onen slovanský jazyk k jednomu z obou pólů, k vrcholnému ideálu slovanského jazyka, případně k sanskrtu nebo k jazykům antickým, či na druhé straně k negativním hodnotám němčiny, je mechanismem, jímž se vyjevuje dvojakost hodnocení celé řady slovanských „nářečí“ (podle soudobé terminologie), ruštiny, polštiny, ale především ovšem češtiny. Tato dvojakost hodnocení vyplývá z pohledu na jednotlivé slovanské jazyky jako na prozatímnost, kterou je možno, a dokonce třeba převést do konečné, dokonalé podoby, přiblížit „slovanskému duchu“ a tak posunout výše na stupnici hodnot také směrem ke klasičnosti. Upozornění na sepětí češtiny a němčiny v slovní zásobě, skladbě atd. (jako německé jsou někdy hodnoceny i české přehlásky a dokonce slabikotvorné *r*, *l*) se tak stává argumentem pro vymanění češtiny z německého vlivu, což je součástí programu „českoslovanského jazyka“ nebo širšího programu českého jazyka s lexikálními prvky jiných slovanských jazyků.

Obdobně i neslovanské jazyky mohly být ještě více degradovány zdůrazněním jejich příbuznosti s jazyky obecně považovanými za méně vyvinuté, či lépe s jazyky národů považovaných za „necivilizované“. V tomto smyslu se často zdůrazňuje asijský původ Maďarů (KOLLÁR 1929: 194; PALACKÝ 1829: 13). Zároveň však – ovšem jen u některých z nich – existuje možnost podílet se na hodnotách na vrcholku hierarchie. Především se to týká italštiny, která „více latinského ducha zachovala“ (JUNGMANN 1948: 55), a částečně portugalštiny a francouzštiny, u níž však převažuje negativní hodnocení.

V zásadě lze říci, že hierarchie uvnitř podmnožiny neslovanských moderních jazyků, stejně jako uvnitř podmnožiny jednotlivých slovanských jazyků, vlastně odráží vztahy mezi prvky hierarchie celkové. Organizujícími kategoriemi jsou zde „blízkost k slovanskému charakteru“, „blízkost k antice“ a „blízkost k sanskrtu“. Hierarchie uvnitř jednotlivých podmnožin samozřejmě není tak stálá jako hierarchie celková, především hodnotové uspořádání slovanských jazyků podléhá bezpodmínečně nejaktuálnějším potřebám. V podmnožině neslovanských jazyků bývá závazně kladně hodnocena italština, obvykle záporně hodnocena němčina a protichůdně francouzština, angličtina a maďarština. Hierarchii jazyků u jungmannovské generace si tedy nemůžeme představovat jako pevnou axiologickou pyramidu, v níž by každému jazyku odpovídal příslušný hodnotový stupeň. Nepřítomnost takové totalitní hodnotové soustavy ovšem znamená, že se zákonitosti jungmannovského myšlenkového systému prosazují jen na nejobecnější rovině. Naopak právě nepřítomnost stálého hodnocení většiny jazyků je přímým projevem těchto zákonitostí. Tak proměnlivost hodnocení jednotlivých slovanských jazyků souvisí s tím, že nejvyšší hodnotou jungmannovského světa je slovanství, tato hodnota ubírá zpočátku smysluplnosti jednotlivým slovanským jazykům i národům. Protikladem slovanství je tu „neslovanství“, které je pro oblast české kultury zosobněno němectvím, proto je záporné hodnocení německé kultury a jazyka téměř závazné, ale hodnocení ostatních jazyků je spíše neutrální a řídí se jednorázovými potřebami, které vyplývají z logických důsledků přijetí a rozvinutí této základní opozice. Maďarština⁹ je hodnocena kladně výlučně v souvislosti s maďarskými pokusy o časoměrnou versifikaci, kladný postoj k maďarštině je tedy vynucen obecným kladným postojem k časoměře v protikladu k sylabotónické versifikaci, pocítované jako germánská. Složitější je situace u francouzštiny, v jejímž záporném hodnocení se prolínají pravděpodobně ještě ohlasy napoleonských válek a francouzské revoluce s oblibou časoměrného verše, jemuž se francouzský sylabismus vzdaluje ještě více než versifikace sylabotónická. Svou úlohu zde snad hraje i trpné převzetí německého

9) Maďarština „zdá se spíše býti utvořena k harangování, než k žertu a veselému zpěvu“ (PALACKÝ 1903: 507); „Snad žádný evropský jazyk nemá takovou náchylnost [...] ku zlořečení“ (KOLLÁR 1862: 430); v poezii je však maďarština „jadrná, důrazná, ohnivá“ (PALACKÝ 1829: 29), srov. též ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 23.

hodnocení francouzštiny z období emancipace německé kultury od francouzského vlivu. Hodnocení italštiny jako libozvučného jazyka také není příznakově české, ustálení této představy pravděpodobně napomohlo metonymické sepětí italštiny a rozvinuté italské hudby, především opery. V jungmannovském obrozeném myšlení však italština splňuje úlohu dědice antiky, což ji podle dané logiky staví do mystické příbuznosti s jazyky slovanskými. Pokud jde o angličtinu, pak její negativní hodnocení vyplývá z uplatnění kategorie čistoty jazyka, jejíž vlastní místo v dané ideologické soustavě je – jak bylo ukázáno – v oblasti hodnocení jednotlivých slovanských jazyků (zde se mimo jiné podílela na diskvalifikaci bulharštiny jako „odslovanštěné“). Obecně vzato to či ono hodnocení jazyků ve vrcholné obrozené kultuře vždy souvisí s existencí nebo neexistencí určitých potřeb vytvářející se české společnosti.

Je zřejmé, že tak těsné spojení axiologie (ve své podstatě nutně ideologické) s filologií, k jakému při ustálení dobové představy o hodnotovém uspořádání jazyků došlo, muselo vycházet ze zcela zvláštní představy o hodnotách jazyka jako takového. Proces utváření českého spisovného jazyka, probíhající v první polovině 19. století,¹⁰ neměl jen svou praktickou stránku. Ta byla jistě sama o sobě významná. Zejména z dnešního pohledu se nám toto období jeví jako etapa, ve které došlo k obrovskému rozšíření sociálních možností českého jazyka cestou jeho lexikálního obohacování, morfologické stabilizace a vůbec přetvořením celého jazykového systému v útvar funkčně rozvrstvený a z hlediska potřeb moderní společnosti „kompletní“.¹¹

Došlo k vytváření názvosloví (např. MATULA 1959: 604–608; SOTORNÍK 1956: 863n.; KŮST 1956: 415–428; RŮŽIČKA 1958: 185–196; SPĚVÁČEK 1958: 103–108; 1959: 193n.; filozofického, estetického (František Palacký, Josef Jungmann), literárněvědného (Josef Jungmann), lingvistického, fyzikálního (Josef Vojtěch Sedláček,

10) Nešlo přitom ovšem o proces ojedinělý, přibližně ve stejném období dochází k utváření nebo k přestavbě celé řady dalších spisovných jazyků i jinde v oblasti slovanské, dále pak u Keltů, Ugrofinů, u některých Germánů a Románů (viz AUTY 1858b: 161–170).

11) O vědomí „nekompletnosti“ jako o významném motivačním činiteli vzniku a trvání obrozené ideologie se hovořilo v diskusi na konferenci Literární proces období národních obrození a formování slovanských literatur v říjnu 1977 v Liblicích (A. Stich aj.).

František Josef Smetana), matematického (Sedláček), chemického, botanického a zoologického (Preslové, Karel Slavoj Amerling), právníckého (Josef Pelikán), lékařského (Antonín Jungmann, Václav Staněk), astronomického (Smetana), psychologického (Karel Ferdinand Hýna), logického a sémiotického (Antonín Marek – viz MACURA 1975: 61–63)) aj. Vedle autorů dodnes nejčastěji uváděných působila i řada dalších, jejichž práce – mnohdy nikdy nepublikované – dokreslují celkové obrysy tohoto terminologického úsilí (Norbert Vaněk – astronomie, Antonín Fährnich – aritmetika, Vincenc Zahradník – psychologie atd).

Přitom by neměla unikat pozornosti skutečnost, že přes pozdější reálné plody tohoto období, jak pokud jde o jazyk, tak pokud jde o vědu a koneckonců kulturu vůbec, nemůže podobný proces ve své vrcholné fázi nemít značně umělý ráz. Mnohdy si do našeho obrazu národního obrození promítáme pozdější vývojový stav fungování jazyka ve společnosti a předpokládáme, že rozvoj jazyka musel být nutně i v obrození jednoznačně motivován potřebou rozvoje kultury jako celku, v našem případě pak zvláště rozvojem vědy. Pro obrozené myšlení je však příznačná právě opačná logika, rozvoj věd je podle ní spíš prostředkem rozvoje jazyka. Josef Jungmann to říká zcela nepokrytě: „Jakožto nástroj má jazyk potřebu vzdělávání, což se děje vzděláváním věd, kterýmž on nástrojem jest“ (JUNGMANN 1846: 2). Sama podstata vědy, její věcná poznávací hodnota je zastíněna jazykovou podobou, „českým“, „národním“ „šatem“ vědecké výpovědi, slovy Aloise Jedličky tu složka „tematická“ ustupuje složce „jazykové“ (JEDLIČKA 1948: 23). Pohnutky k vědecké nebo popularizační činnosti nejsou často poznávacího nebo věcného rázu, nejednou bývá jakákoliv volba ve sféře poznání považována za libovolnou, za skutečně závažnou je pojmána jedině volba jazyka: charakteristicky pobízí prostřednictvím Palackého Karel Vinařický doktora Rybu, „jen ať česky píše“, třeba dietetiku zraku, cokoliv (VINAŘICKÝ 1909: 33). Stejně příznačnou je pak skutečnost, že po návratu z Nového Sadu byla Pavlu Josefu Šafaříkovi zaručena skupinou českých vlastenců roční podpora ve výšce 480 zlatých s podmínkou, že v budoucnu bude užívat jako jazyka svých vědeckých prací výlučně češtiny.

V jazyku nebyl spatřován pouze nástroj dorozumění, naopak v podmínkách značného okleštění komunikačních možností češtiny byl položen mimořádně velký důraz na funkce ve své podstatě sakrální, které vyrůstaly z vysokého hodnocení jazyka evropskou

romantikou. „Mluvu vůbec necht' považuji buď co výtvor rozumu lidského, buď co zvláštní božské zjevení, vezdy ráz vyššího původu na čele nese...“ (VINAŘICKÝ 1903: 7n.). Jazyk je považován za „jedinou památku“ (KVĚTOSLAVA 1839: 350), „jediné dědictví“ po předcích, je v něm spatřován „veliký prostředek, kterým praotcové s námi rozmlouvají“ (PRESL 1834a: IVn.). Sakralizace a krajně pietní vztah k jazyku však přesto nevyžadovaly úzkostlivé lpění na normách klasické češtiny veleslavinského období. Naopak právě skutečnost, že možnosti fungování jungmannovské češtiny jako nástroje společenské komunikace v pravém smyslu slova byly omezené a teprve připravovaly půdu pro budoucnost, což vedlo k zvýznamnění oné až mystické „komunikace s předky“, učinilo z jazyka oblast svobodné tvorby. Právě jejím prostřednictvím se mohl člověk na počátku 19. století postavit předkům po bok, stát se spolu s nimi účastníkem společného díla. Po letech o jazyku řekne Nebeský: „on nebyl ve svém právu, v kterémž býti má, my v něm úplně nežili. Tím se stal našim předmětem pro činnost“ (NEBESKÝ 1953: 52). Tvorba nových slov a zavádění nových výpůjček ze slovanských jazyků zdaleka nesloužily pouze k doplnění slovní zásoby, přerůstaly z našeho pohledu „až v samoučelné novotaření“ (JEDLIČKA 1948: 82), překračující „meze skutečné potřeby“ (HAVRÁNEK 1936: 92). Netýká se to přitom pouze jazyka umělecké literatury, v němž ostatně vysoká synonymita umožnila vytvořit bohatý výrazový rejstřík, ale i jazyka odborného, který naopak potřebuje pojmovou jednoznačnost a terminologickou ustálenost. V soudobých textech běžně kolísá pojmosloví prakticky všech oborů, dnešní termín „předmět“ (obiectum, Gegendstand) byl označován např. výrazy „tejkalost“, „obsaha“, „dotýkání“, „zástoj“, „předvrh“, „předvržek“, „předvrhel“, „návrh“, „návrhel“, „představel“, vedle Jungmannova výrazu „sopka“ se vyskytoval i Nejedlého „ohnivov“, výraz „idea“ měl svá synonyma v pojmenováních „vidka“, „vida“, „vidina“, „větě“ konkurovala „sada“ (TAMTĚŽ: 92n.), v chemickém názvosloví kolísá Preslův „živel“ a Amerlingův „prvek“ apod. Bohatá synonymita byla prostředkem účasti jednotlivce na tvoření jazyka jako nejvyššího kulturního výtvoru vůbec, prostředkem jednotlivcovy – obrazně řečeno – rituální účasti na díle předků, současně však také glorifikací samého jazyka, znakem jeho nekonečné rozmanitosti a bohatství, které není možné vtěsnat do kadlubů „německé“ suchopárné vědeckosti. *Slovník* Jungmannův jako vrcholné dílo tohoto procesu byl tak nejen lexikografickým svodem, ale

i demonstrativním gestem tohoto tvárného bohatství jazyka a současně také společným kulturním výtvozem vlastenecké společnosti. Jak v polovině třicátých let již dosvědčují varovné hlasy (např. Josef Černý), představoval vlastně přímý podnět k jazykotvorné aktivitě, k vytváření nových slov, která by mohla být navždy zařazena do tohoto českého „Panteonu“ (VINAŘICKÝ 1909: 97). Jazykové novotářství (omezené v zásadě na slovní zásobu) se obalilo tolika významovými vrstvami, které je napojily na soustavu hodnot nejrůznějšího řádu, od estetických po ideologické, až to mnohdy zastíralo důsledky překotného tvoření slovní zásoby pro společenský, nadindividuální charakter jazyka. Vznikají zvláště zpočátku texty psané umělým osobním jazykem, nejednou přímo neproniknutelným:

Kamto kvítku můj bledý,
kam si týmko tak napínáš?
K sídlu snad nebes duchů? –
Jseš zbohý ve nízku sázen. – –
Zdaž tě předc ve výš hodím
na stupeň svatých před oltář?
Sáhneš-li rty pak jejich
skryt ve rájovém sypání? –

(Záhlas – VLADYKA-HERZOG 1825: 76)

Se sakralizací českého jazyka souvisí zvláštní dobová funkce pojmenovacího aktu, totiž funkce demiurgického úkonu, kterým skutečnost jako by nebyla pouze pojmenována, ale přímo vytvářena. Svět české kultury není v obrozenském chápání jazykovými prostředky označován, je jimi produkován, neboť realita české kultury se v počátcích ukládá především do jazyka, samo užívání jazyka je vlastně kulturotvorné. Z jazyka jsou vyvozeny základní pojmy obrozenské ideologie, především pojem národa a vlasti. Jungmann vymezil pojem národa vztahem k jazyku, pojem vlasti pak s pojmem národa jednoznačně ztotožnil: „bez lásky k vlastenskému jazyku na lásku k vlasti, tj. k národu svému, pomysliťi nelze jest“ (JUNGMANN 1948: 37). V nejzazším případě je však vztah jazyka a vlasti chápán ještě jako těsnější, jako vztah činnosti a jejího výsledku (což bylo umožněno tím, že „vlast“ jakožto zvláštní „česká“ vlast nebylo nic předem daného ani reálně existujícího).

Mát' drahou pěstí, choť mu hlaholy
učí se české sladkým slovem lásky,
milé mu dítky česky šveholí,
zpěv český mladistvé jich pějí hlásky.
Tak vlast si tvoří, v městě, v okolí.

(PURKYNĚ 1968: 66)

Český jazyk tak kolem sebe postupně vytváří také českou literaturu, českou vědu, českou konverzaci, ale i českou společnost a český svět ve smyslu zeměpisném, sbírají se a zavádějí česká jména zeměpisných lokalit zemí Koruny české, pro něž jsou v dosavadní platné společenské komunikaci ustálené podoby německé. Obrovský zájem o toponomastiku (HONL 1960a: 52–55; 1960b: 121–123, 191n.) našel svůj výraz nejen v řadě projevů odborných (J. V. Pelikán, F. Palacký, P. J. Šafařík, J. L. Kendík) a polopublicistických, ale i v textech uměleckých (nebo aspoň blízkých uměleckým), jakými byly četné cestopisy nebo např. *Topografická morálka* K. A. Vinařického, svod kalambúrů se 136 českými jmény (ve druhém vydání jejich počet ještě vzrostl na 300).

O svatém Jiří vypovídají se:

Nešťastní z Trpína do Blahotic.
Smutní ze Želejova do Veselíčka.
Věžňové z Bezděk do Prostějova.
Stejskaví ze Skuhrova do Neškaredic.
Černokrevní ze Samot do Kratochvíle.
Rozmrzelí z Drbohlav do Dobromyšle.
Bázliví z Bojetic do Nestrašovic.
Vypovězení z Vyhnanic do Vlastějova.
Pobloudilí ze Záběhlic do Náchoda.
Zapomnělí ze Slibovic do Pamětic...

(VINAŘICKÝ 1828: 124)

Takto byla v širokém měřítku postupně aktivizována představa zvláštní české „vlasti“ a její základní obrysy byly pozvolna skrze jazyk promítány také do reálu. Ruku v ruce s všeobecným zájmem toponomastickým postupoval také zájem o otázky etymologické.

Etymologie jako vědecká disciplína byla za obrození velmi ceněna, současně ovšem byla pocítována i potřeba její proměny a sepětí

se zájmy slovanskými (WYTRZENS 1973: 99–110). „Etymologista může se mýliti,“ čteme v jednom z Vinařického listů, „ale příroda a nesmrtelný národ (rozuměj: evidence přírodních a jazykových fakt v etymologii) nelže. Do mrtvého toho kostlivce (etymologické vědy), jemuž Němci všechny oudy překroutili, vdechneme bohdá přec někdy ducha. Historie stará i středověká, i rovně zeměpis veliké opravy potřebuje. Já v ní našel mnoho bludů, pověr a lží. Ubohé Slovanstvo! všude hrdě pošlapáno!“ (VINAŘICKÝ 1909: 469). Spolu s poznávací hodnotou byl tak etymologii přisouzen i jednoznačný utilitární cíl. Etymologie se stala jedním z nejběžnějších nástrojů obrozeneckého osvojování (tj. přivlastňování) světa, dobývání většího místa v dějinách i v prostoru.

Úvodem k dalekosáhlým etymologickým spekulacím své *Staroitalie slavjanské* postihuje Jan Kollár toto pojetí úlohy etymologie, když upozorňuje na hluboké důsledky, které může pro přítomnost Slovanů mít pokus o objevení slovanství v staré kultuře římské: „Tímto se znamenitě rozšíří“, píše, „obzor našeho národního života, a tím i hrdost našeho bytu a citu, tímto se přispoří naší historii na prostranství asi 5546 míl, na času aspoň 1000 let“ (KOLLÁR 1853: X). Souběžně s tím dochází k pokusům o etymologické přivlastnění světa řeckého (Dankovský) nebo keltského, a dokonce germánského, což mělo potlačit prestiž Germánů danou historickým svědectvím Tacitovým. Největší podíl na pokusech o „prokázání“ slovanského původu původního keltského a germánského osídlení Tacitovy Germánie (a Čech zvláště) měl Karel Vinařický. Zpočátku se sice vyjadřoval o aktuálních potřebách etymologického bádání dost skepticky a v tom smyslu polemizoval zejména s pokusy Šírovými (ŠÍR 1836) o objevení slovanských kořenů ve slovní zásobě nejrůznějších evropských i asijských jazyků (VINAŘICKÝ 1903: 78), ale zhruba od poloviny třicátých let, tedy v době, kdy etymologie v rituálním pojetí demonstrativního, znakového osvojování světa v rovině jazykové už obecně začíná být považována v serióznějších kruzích za anachronismus, jí začal věnovat až mimořádnou pozornost. Snad v tom sehrál svou úlohu podnět či alespoň zájem Josefa Černého (VINAŘICKÝ 1909: 55, list J. Černého ze 7. 1. 1834): „Ovšem nejlépe by bylo, kdyby někdo kořen podkopal a dokázal, že Germáni nejsou Němci [...] Surowieckiego jména keltická jistě také spřízněnost Keltů se Slovy čili odvětví od téhož kmene prokáží. Vy, bratře, k této práci schopnější jste než kdo jiný. Jistě tím Rusům i Polákům velice posloužíte.“

Vinařický se zahloubal do studia historického a slovníkového materiálu a ve svých listech i v osobních rozhovorech s přáteli brzy prosazuje názor o slovanském původu Keltů a Tacitových Germánů (TAMTÉŽ: 73, 143, 233, 259, 296). „Důkazy o blízké příbuznosti galských, germánských a slovanských národů,“ píše 23. 1. 1840 skeptickému a ironickému Čelakovskému, „jazykem, mravy, náboženstvím, domácím i obecným životem jsou takové, jaké se jen podati mohou o společné příbuznosti Čechů, Slováků, Poláků, Rusínů, Rusů, Srbů, Ilyrů etc.“

Etymologie pomáhá Slovanům přivlastnit si také množství cizích kulturních hodnot, ať již řadu významných osobností neslovanského světa (Sámo – Samoslav, Lessing – Lesník, Gutenberg – Kutnohorský, atd. atd.), složky cizích mytologií (Bakchos – bog) a reálií („vazal“ odvozováno od slovesa „vázati“). Jako součást toponomastiky pak přisvojuje Slovanům území – ať již údajně či skutečně – v minulosti ztracená. „Není téměř ani čtverhranné míle po celé bývalé německé říši, kde by se patrná stopa Slovanstva nebyla posud zachovala,“ uvádí Vinařický v jednom ze svých dopisů (TAMTÉŽ: 472). Jinými slovy to říká i Vinařického přítel Antonín Fähnrich: „Stopuješ Slovany po Evropě – objeď ji prstem a nalezněš hranice Slavie. – Vše jedním kmenem obsídleno, a co řečí v Evropě – vyhostě maďarčinu –, všechny jsou to sestry, z nich Slovanka nejstarší a nejvěrnější dcera nebožky Matičky bezejmenné“ (cit. VINAŘICKÝ 1909: 482). Ustalující se povědomí o indoevropské jazykové jednotě bylo v české obrozené kultuře u některých vlastenců přetvářeno v model hierarchický, v model postupného rozpadu jediného kmene praslovanského v řadu národů krok za krokem (kromě současných Slovanů ovšem) se odcizujících původní slovanské podstatě: „němčina a čeština jen co nářečí se liší s tím pak rozdílem, že čeština ještě kořenů svých povědomá od nich se neoddaluje, němčina pak opustivši stopy prvotinné vždy volněji se odchyluje a o kořenech svých v slovanském pokladu řečí zachovaných ani dost bledou známost nemá“ (VINAŘICKÝ 1909: 534).¹² Ale

12) Toto extrémní, jakkoliv ne ojedinělé stanovisko, ústící z hlediska obrozené ideologie až v nebezpečné přiblížení němčiny a češtiny, bylo samozřejmě vesměs odmítáno. Tak 1. 5. 1846 píše F. J. Smetana Vinařickému, že se mu nezamlouvá, že adresát hodlá Slovany poněmčiti, „aneb aspoň Germány do chrámu Slávy naší přijmouti“ (cit. VINAŘICKÝ 1909: 603). Obdobně píše v roce 1838 Čelakovský Chmelenskému o Vinařického etymologických výkladech: „komu se nápotom ve psaní germanismy vytýkati budou,

i tam, kde nedocházelo k tak univerzální panslavizaci evropských národů, obracela se etymologická agresivita i daleko za maďarská nebo německá území. „I mnohé kraje a vesnice v Anglii mají slavská jména,“ tvrdí Kollár s odvoláním na Šafaříka a dodává: „pravděpodobno, že se některá pomorská osada Slavů ve starých časech tam přeplavila.“ Obecně jsou slovansky vykládána nesčetná evropská toponyma, např. Dardanely – přes Gardanely ze slovanského grad, Siberia – Severie, Korutany – Horytany, názvy přítoků Rýna jsou slovansky čteny jako Modrica, Rus, Bila, Čorna apod.

Ve všech těchto případech jazyková skutečnost, svět uměle vytvářený jazykem, vlastně vyvolává obraz uzavřeného a soběstačného českého území, jehož veškeré vnitřní komunikační vazby jsou zprostředkovány češtinou. Vůči neútěšné historické realitě, vůči reálným historickým ztrátám a porážkám je za času vrcholného českého obrození hledána symbolická protiváha ve vítězstvích dosažených ve sféře jazykové výpovědi: „Co vám volno bylo činiti, | nám bud' aspoň volno mluvití...“ (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 203). Je příznačné, že ještě v březnu 1848 – tedy v době, kdy už lze stěží hovořit o filologickém charakteru české kultury jako celku – je bezprostřední reakcí na tak důležitý historický zlom, jakým bylo v Rakousku vyhlášení konstituce, opět pokus o gesto výlučně jazykové, jakkoliv již nasměrované k široké veřejnosti. *Pražské noviny* uveřejnily 19. března 1848 toto úvodní provolání: „Všichni věrní Čechové jak v Praze, tak na venkově se tuto napomínají, aby ke cti nové konstituce svoje německé firmy, štítý a vývěsky zrušili a české si vivěsili (sic!), aby se tak s námi vnitřně i zevnitřně stala důstojná změna. Všichni praví vlastencové zvláště v Praze dbejte o to, aby také ti spoluměšťané, kterým snad tyto listy do rukou nepříjdou, o tomto napomenutí se dověděli a brzy dle něho učinili; dokažme světu, že Čechové sice dvě stě let spali, ale nevyhynuli!“

Především z kulturotvorného působení jazyka, z jeho schopnosti vytvářet kolem sebe zdánlivě plnokrevný svět české kultury pramení filologický ráz českého obrození. Celá česká kultura má tak v zásadě přímo metajazykový charakter, existuje skrze jazyk, jazyk slouží jako její model a současně o jazyce přímo vypovídá. Zvláště nápadná je

odvolati se moci bude na to a říci, že germanismy tedy nic jiného nejsou, leč slovanismy“ (ČELAKOVSKÝ 1909: 493). Tyto protesty pak v třicátých a čtyřicátých letech splynuly s rostoucím odporem vůči filologizování vůbec.

přímá metajazykovost značné části obrozených textů, která souvisí s potřebou chválit „v poeziích jazyk svůj“ (NEBESKÝ 1953: 52), jazyk se stává bezprostředním tématem básnické výpovědi. Ale mnohem důležitější je skutečnost, které jsme se už dotkli, totiž že vlastně ve svém celku česká obrozená literatura zpočátku po dlouhou dobu splňuje ještě tradiční úlohu obran českého jazyka, a to i tam, kde přímo, věcným obsahem, práva a hodnoty českého jazyka výslovně nehájí. Hájí je totiž automaticky svou jazykově českou podobou, skutečností, že je jí čeština přetvářena v literární jazyk, navíc často v jazyk literatury vysoké. Nelze si přitom nevšimnout, že tato jazykově obranná úloha literární tvorby byla ve své době silně pocítována a do značné míry zastíňovala její hodnoty „čistě“ literární. To pak přirozeně proměňovalo dobovou představu o úkolech kritiky. Ve svých počátcích vyzdvihuje česká literární kritika do popředí jazykovou stránku recenzovaných literárních děl, sama „českost“ knihy je pro ni obvykle již důležitou kladnou hodnotou. V ojedinělých případech, kdy v souladu s celkovým evropským kulturním vývojem dochází k pokusům o skutečnou kritiku, která by zvažovala a poměřovala hodnoty specificky literární a zkoumala jejich společenský účinek, zvedá se proti nim nutně vlna prudkého odporu. Snad v nejzazší podobě tuto dobovou obavu z kritiky „kritické“ vyjádřil F. B. Štěpnička ve svém Původu oslovské kritiky tezí, že kritika ve vlastním smyslu slova je vlastně zbytečná, „je-li moudrá cenzura, která o to pečuje, aby nic škodlivého tiskem nevyšlo“ (ŠTĚPNIČKA 1820: 83). Jazyková motivace stojí také v pozadí rozvoje českého divadla, a to již od samých jeho počátků na konci 18. století (DĚJINY ČESKÉHO DIVADLA 1969: 64). Potřeba bezprostředního kontaktu se skutečným česky mluvícím publikem tyto vnější, ideologické motivace nicméně zatačovala do pozadí. Česká kritika divadelní se přesto jednoznačně soustřeďuje k otázkám kvality jevištní češtiny a z hodnocení jazykové správnosti hereckého projevu činí základní východisko pro posouzení kvality jednotlivých představení (TAMTÉŽ: 179). Zvláštní kapitolou tohoto sepětí českého divadelnictví s jazykovou kulturou je ovšem zápas o českou operu, který byl od samého počátku veden výslovně ve znamení snahy o prokázání „jevištních schopností češtiny a vyspělosti českého národa vůbec“ (TAMTÉŽ: 153). Uvedení první opery v českém jazyce, Macháčkova časoměrného překladu Weiglova oblíbeného singspielu *Rodina švejcarská* ve Stavovském divadle na přelomu roku 1823 a 1824, se stalo kulturní událostí číslo jedna, téma opery

od té doby patřilo k základním tématům vlastenecké korespondence. František Palacký ve své zprávě o prvních představeních *Rodiny švejcarské* píše Janu Kollárovi: „Operami a zpěvem vůbec tuším nejlépe se nám podaří materštinu naši u vyšších v oblíbení uvést; i sami zajisté Němci pocítují přednost zpěvu českého nad německý“ (PALACKÝ 1902: 164). Vysoké ocenění, kterému se těšilo úsilí o českou operu, mělo své zázemí v dobovém mýtu české a slovanské hudebnosti,¹³ který zcela současně zasahoval jak do sféry hudby, tak do sféry jazyka. Jeho působnost lze sledovat ještě hluboko za hranicí let čtyřicátých:

Vždyť mysl veselou
sám pán bůh miluje;
a kdo rád nezpívá,
ať Čechem nesluje.

(F. Vacek-Kamenický – cit. JUNGMANN 1846: 480)

Dokud český zpěv nezhyne,
nezhynou ni Čechové!

(B. Jablonský – TAMTÉŽ: 482)

Tento mýtus nekapituloval ani před nepříznivou realitou, jak do svědčuje anekdota z *Čechoslavu* (1827), kde ve sporu Vlacha a Čecha o přednosti jejich vlastní na argument Italův (opírající se o mohutnou prestiž italské opery), že v Itálii „hudba kvete“, odpovídá Čech (opíraje se především o mýtus české hudebnosti) slovy: „A v Čechách... již dozrá.“

Kategorie libozvučnosti byla důležitou, ba dokonce jednou z nejdůležitějších složek dobově pocítované hodnoty jazyka. V případě

13) K historii vzniku tohoto mýtu lze najít cenné informace v kandidátské práci P. Víta *Formování historického a estetického myšlení o hudbě jako součást procesu vědeckého a uměleckého vývoje v Čechách v období cca 1760–1884* (Vít 1976). Vít upozorňuje na rané formy ideogramu „hudebních Čechů“ v pracích Voigtových a Dlabáčových, ukazuje, jakou úlohu při jeho utváření sehrál okrajový výrok Ch. Burneyho v Dlabáčově zobecňující interpretaci: „Burney fand sich auf seinen Reisen von dem allgemeinen Rufe, dass die Böhmen unter allen Nationen in Teutschland, ja vielleicht in ganz Europa am meisten musikalisch wären, gänzlich überzeugt da er nicht nur in jeder grossen Stadt, sondern auch fast in allen Dörfern Musikschulen antraf, in denen Kinder von 5 bis 11 Jahren auf der Geige, Hoboe, Klavier und andern Instrumenten unterricht wurden“ (TAMTÉŽ: 30, 180).

češtiny se zvlášt' vyzdvihovala zvuková hodnota „plných samohlásek“ a kvalita protikladu vokalické délky a krátkosti („hudební Čechové, jejichžto výborný jazyk sám v sobě onu úplně řeckou časomíru zřejmě nese“, ŠAFAŘÍK – PALACKÝ 1818: 12). O umělecké zdokonalování libozvučnosti se opíraly i četné koncepce úprav spisovného jazyka. Literární projekcí jedné takové koncepce je například ideální jazyk říše bohyně Slávy v Kollárově *Slávy dceři*:

Než řeč naše nejen nemá hmotů
jako bl, kl, sl, ml huhnavé
aneb dr, pr, tr, vr štěkavé
od Germanů půjčené a Gotů;

nýberž chrání se i od škřehotů,
svléká pomalu ř břískavé,
slala iikání kvičlavé
s eekáním k mezem Hotentotů:

milostné a, pak o převelebné
vracejí se zpátkem z vyhnanství,
bejk, šejd, hejl – tu hnusné, nepotřebné;

každá těžká, přebroušená, divá
hláska ztratila tu měšťanství,
hudbu má řeč naše zlatoznivá.

(KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 504)

Ještě v Kampelíkově *Čechoslovanu* jsou nicméně zcela vážně navrhovány obdobně umělé zásahy do fonologické struktury češtiny při utváření spisovného jazyka také na půdě „odborné“ (uvozovky tu opět připomínají obecnou nedostatečnou specializovanost, a tedy polyfunkčnost jednotlivých projevů obrozenské kultury) a hledisko libozvučnosti je považováno za určující také při výstavbě větné syntaxe (KAMPELÍK 1842: 160).

Opera ovšem musela představovat pro českou obrozenskou ideologii ideální umělecký tvar už proto, že představu o zvláštní české náklonnosti k hudbě umožnila propojit s představou zvukových hodnot češtiny. Je proto jen přirozené, že se v rámci hudby vývoj ubíral zpočátku především k časoměrné organizaci textu libreta,

vždyť časomíra se opírala o nejvíce ceněnou složku české fonologie, o délku samohlásek.

Bylo by jistě možné postupovat krok za krokem českou obrozenskou kulturou a postupně shledávat další a další projevy vztahu jednotlivých kulturních oblastí k jazyku. Nejde nám však o seskupení jednotlivých dokladů, ale o celkové postižení povahy kultury. Obecně lze říci, že filologie do značné míry určuje českou kulturu jako celek právě proto, že jazyk je vlastně po dlouhou dobu přímo jejím generátorem. Česká kultura se rozvíjí především prostřednictvím rozvoje jazyka. Jazyk určuje konečně i obecné koncepcce směru rozvoje kultury. Utvářená česká kultura se totiž orientuje (víc ovšem zatím v rovině proklamací než v rovině reálné) ke kultuře slovanské, tedy vlastně právě ve směru jazykové příbuznosti.

Přechod od pojetí kultury jako produktu jazykové aktivity (a to těsně souvisí právě s představou jazyka jako kulturního výtvaru par excellence) k pojetí české kultury jako oblasti spjaté s bezprostředními potřebami právě kulturními a nikoliv jen úzce filologickými, nebyl ovšem náhlý. Prakticky souběžně s procesem ustalování filologického kulturního typu dochází k uvědomování nebezpečných záporných důsledků tohoto jevu:

Patř, k českému jaké množství tam k Parnasu pádí
v kapse s gramatikou každý, básník že je, myslí.

(CHMELENSKÝ 1870: 92)

Velmi silně se to odráží i v dlouhotrvající skepsi vedoucích představitelů národního hnutí k smysluplnosti vlastního snažení, v neustálém pocitu české kulturní nedostatečnosti, který prosvítá často za patetickými projevy o hodnotách a přednostech slovanství a češství. Při pohledu z let třicátých a čtyřicátých jeví se „začátek našeho národního života filologický“ (NEBESKÝ 1953: 52n.), a to nejen příslušníkům mladší, ale i starší generace („Posavad ohledy jazykové v díle našem nad jiné předčily“ – PALACKÝ 1837: 7), přičemž nežádoucí tlak filologismu je pocítován stále ostřeji. Třicátá a čtyřicátá léta již zjevně usilují o překonání tohoto výchozího stavu. Přes trvajícím vysoké hodnocení „absolutních“ hodnot češtiny se postupně přesouvá důraz z reprezentativních a mysticko-sakrálních funkcí jazyka na jeho funkci komunikační. Dosud krajně umělý spisovný jazyk se sblíží s jazykem lidovým, vytrácí se prvotní okouzlení kategorií

libozvučnosti¹⁴ a prudce se přibrzdí jazykové novotaření. Jakmile získává česká kultura reálnější prostor pro svou existenci, vymaňuje se ze své závislosti na jazyku, nabývá stále větší samostatnosti a jazyk (spolu s filologií ve smyslu myšlení o jazyce) pak včleňuje do sebe sama jen jako svou součást.

14) Čelakovský v *České včele* již úsilí po libozvučnosti nemilosrdně ironizuje: „brzo nesměle počneme šeptati a blahozvučně lepotati, až nás ani na půl kroku slyšeti nebude...“ (srov. NEJEDLÝ 1951: 476).

4. Překladovost

Česká kultura vrcholného obrození byla budována v první řadě jako jazykově česká kultura. Z toho hlediska je přirozené, že v ní byly nejrychleji vytvářeny a dotvářeny právě ty oblasti, které přímo souvisí s jazykem. V té době se pro ně ustaluje společné označení „slovesnost“, písemnictví v nejširším slova smyslu, zahrnující vedle literatury vlastní, umělecké, veškerou kulturní aktivitu zprostředkovanou jazykem a fixovanou písmem. Nejtěsnější spojení pojmu národnosti s jazykem, vyjádřené lakonickým Jungmannovým „V jazyku naše národnost“ (JUNGMANN 1846: 25), nutně položilo krajní důraz na jazykovou stránku textů. Užití českého jazyka jako jazyka intrakulturní komunikace bylo příznakové a po dlouhá léta bylo jako příznakové přijímáno i samými vedoucími představiteli české vlastenecké společnosti. Jazyková stránka textu nutně vystupovala do popředí před jeho stránkou věcnou, česká kultura byla tak přirozeně budována včleňováním jinojazyčných psaných projevů a jejich překladem. Jazyková podoba textu byla považována za skutečnost natolik rozhodující, že také dostatečně opravňovala u skutečných překladů a adaptací k označení autorství české obměny jménem překladatele a k odsunutí jména původního autora do pozadí anebo k jeho úplnému pominutí. Z oblasti vědeckých prací lze uvést jako příklad třeba Markův převod a úpravu Kiesewetterovy *Logiky* (KISEWETTER 1820), který přes svou těsnou závislost na předloze vyšel v prvním vydání naprosto bez udání autorova jména, nebo *Dušesloví zkušební* F. Hýny z roku 1844 aj. Na jedné straně je to jistě důsledek přežívání klasicistní teorie překladu (LEVÝ 1957: 65–70), která nijak nezdůrazňovala autenticitu osobnosti a její jedinečné výpovědi, a tedy ani neporušitelnost osobního autorství. Podstatné a typické však je právě to, že fakt původnosti v oblasti jazykové zcela nebo z větší části zastiňoval původnost v mnohem širším smyslu, která by zahrnovala i obsahově tematické složky díla. Naopak zase uvedení jména autora se u celé řady textů nevázalo tolik na povědomí o překladatelské etice, jak jí rozumíme dnes, ale splňovalo často důležitou úlohu při významové výstavbě českého textu jako odkaz k hodnotám vázaným na původní dílo, který pak dále mohl být různě využit.

Zdá se, že velmi dobře lze doložit a vysvětlit celou tuto problematiku na překladech odborných.¹⁵ Před lety se objevilo vydání Jungmannem přeložených textů (JUNGMANN 1958), které zahrnovalo i oddíl Překlady naukových prací, statě z F. L. Jahna (Pochoutka z knihy o německém národství – JAHN 1817), J. Kossakowského (Výtah z řeči – KOSSAKOWSKI 1804: 11–45), L. Górnického (O českém jazyku – GÓRNICKI 1950: 45–51), J. G. Herdera (O Slovanech – HERDER 1784: 22–24), B. Kopitara (O slovanských nářečích a prostředcích jim se naučit – KOPITAR 1857: 61–70). Edice Jungmannových překladů zcela přirozeně kladla důraz – v souladu s potřebami řady České překlady – zejména na otázky překladů uměleckých děl. Nicméně to, že zmíněná pětice „naukových prací“ zůstala neokomentována – zatímco ostatní překlady byly opatřeny důkladnými průvodními studii – , nebylo nejšťastnější. V mnoha případech je právě v odborných textech povaha posunů překladů vůči předloze obnaženější, nezatemněna jevy druhotnými, průvodními, takže mnohem výrazněji poukazuje k soudobému společenskému podhoubí, z něhož vyrůstá. Mnohem zřetelněji – právě proto, že se u naukových textů nepředpokládá žádný větší rozestup mezi původním textem a překladem, a tedy ani mezi „subjektem překladatele“ a „subjektem autora“ – jakozto konstrukty textu – vystupuje tu také do popředí dobová úloha poukazu k původnímu autorovi.

Současně se tak poodhaluje paradoxnost dobové komunikační situace, která klade zcela nečekané úkoly překladům z němčiny. Na rozdíl od běžné praxe, kdy se překladatel účastní komunikačního procesu, aby zprostředkoval text originálu příjemcům, jimž není přístupný přímo, nacházíme tu situaci odlišnou. Nelze totiž tehdy předpokládat existenci publika, které by bylo schopno přijímat český odborný text, aniž by bylo schopno přijímat německý originál. Překladatel se vlastně na první pohled účastní komunikačního aktu „zbytečně“, nenavazuje komunikaci mezi autorem a příjemcem, ale naopak do ní aktivně (a z hlediska autorského přímo rušivě) zasahuje, nerozšiřuje okruh možných čtenářů díla, ale naopak jeho převedením do češtiny jako by jej symbolicky dokonce zužoval na omezený počet zasvěcených. Zcela „protismyslně“ se dokonce právě

15) Následující analýza Jungmannových odborných překladů vychází z práce podniknuté s A. Macurovou (srov. MACUROVÁ – MACURA 1974: 155–169; MACUROVÁ 1983). Tato kapitola má tak – sáhneme-li k pojmosloví v ní použitému – sama o sobě dosti složitou „subjektivou problematiku“.

překlad stává cizím textem vůči textu, který zprostředkuje a který je reálným účastníkem komunikace obecně srozumitelnější. Pro obrozenské překladové texty všeho druhu je příznačná možnost vysvětlit případná temná místa překladu opisem: „Rodiny (den narození monarchie“ (JUNGMANN 1958: 415), „Obec bez národství jest hvížd (prázdný ořech)“ (TAMTÉŽ), „Rozehrání neb meze“ (TAMTÉŽ: 433), „znaménce neboli písmě“ (TAMTÉŽ: 434); překladem: „polosloví (participium)“ (TAMTÉŽ: 435), a dokonce i ekvivalentem originálu: „jací běsové jsou Lesníci (Buschmänner)“ (TAMTÉŽ: 416). Tato poslední možnost platí konečně pro veškeré obrozenské prozaické texty (u neprozaických se někdy využívá obdobně poznámkového aparátu), u překladů nicméně svou groteskností napovídá, že úlohou přetlumočení v obrozenské kultuře není otevírat cestu k poznání díla jinojazyčného autora.

Narušení tohoto – v naší současné představě – základního poslání překladu zasahuje také významně do subjektové problematiky textu. Obvykle překlad v co největší míře zachovává onu významovou složku textu originálu, kterou označujeme jako subjekt autora, tj. v textu představený subjekt, od kterého vychází podání. Nejsou většinou proměňovány časové a prostorové souřadnice „pozice“ autora (jeho situování v čase a prostoru) a není také proměňován vztah subjektu a představeného světa, způsob, jakým mluví svět kolem sebe hodnotí a hierarchizuje. Subjekt překladatele je v takovém „normálním“ případě jakýmsi tichým zprostředkovatelem subjektu autorského, svou vlastní perspektivu nevytváří. Od textu původního se text překladu pak ideálně odlišuje pouze v té míře, která je dána zejména odlišným jazykovým materiálem obou textů.

Podíváme-li se na Jungmannovy překlady odborných textů z toho hlediska, je zřejmé, že situace je tu poněkud odlišná. Jungmann jako překladatel vstupuje mezi autora textu a příjemce velmi aktivně, prosazuje v komunikační situaci výrazně svou individualitu, jako nositel soudobé ideologie se zhusta vyslovuje k aktuálním otázkám své doby, hodnotí, formuluje vlastní názory. V důsledku toho se významová konstrukce subjektu překladatele v textu překladu stává příznakovou, subjekt překladatele je – srovnáme-li text originálu s textem překladu – vedle subjektu autorského důležitou a odlišnou složkou významové výstavby překladu. To se projevuje často v proměnách jak časoprostorové lokalizace autorského subjektu, tak jeho pozice názorové: perspektiva subjektu autora je proměňována

a obměňována, mnohdy přímo zastupována perspektivou subjektu překladatele.

Subjekt překladatele nebývá ovšem v Jungmannových překladech odborných textů realizován stejně výrazně. Vedle případů, kdy je obměna perspektivy autorského subjektu prokazatelná až srovnáním textu původního s přeloženým, se objevují i případy, v nichž je přítomnost dvou odlišných perspektiv, překladatelovy a autorské, jednoznačně patrná na samotném textu převodu. Také proto se Jungmannovy odborné překlady dobře hodily pro náš účel ukázat rozbořením několika typů subjektové problematiky textu překladu, proč má obrozenský překlad, o kterém jsme hned na počátku řekli, že hodnotu původnosti obvykle nehledá v originálu, ale v jeho českém ekvivalentu, a tedy ani nepotřebuje odkázat k prvotnímu autorovi, také texty, které nejen původního autora uvádějí jménem, ale dokonce ho přímo uvést potřebují. Ve všech rozebíraných Jungmannových textech se překladovost nezakrývá, ve všech je uvedeno, že jde o překlad a z kterého autora. Subjekt autora originálu se stává – vedle neobvykle zbytnělého subjektu překladatele – vyžadovanou a využívanou složkou přeloženého textu. Leckdy pro nás není tato potřeba na první pohled zcela patrná, naopak, zdá se, že perspektiva subjektu autora mnohdy perspektivě subjektu překladatele a překladatelským záměrům, které se v ní obrážejí, přímo překáží. Text překladu totiž obsahuje v některých případech celou řadu informací, které neobsahoval původní text. V řadě případů jsou doplňovány údaje, které vznikly časovým rozestupem obou textů – subjekt překladatele není pak budován v časových souřadnicích subjektu autora.

Např. Kopitarův text „der noch lebende slavische Anacharsis“ (KOPITAR 1857: 66n.) je přeložen „nedávno zemřelý srbský Anacharsis“ (JUNGMAN 1958: 437). Zásahy patrné v textu překladu jsou však ještě hlubší. Především překlad z Kopitara je rozšířen o velké množství datací Kopitarem uváděných pramenů, původní prameny jsou doplňovány prameny dalšími a desítky údajů jsou upřesňovány, např. „die Russen“ (KOPITAR 1857: 61) – „Rusové a Rusňáci V Halicii a v půlnočnovýchodních Uhřích“ (JUNGMAN 1958: 432); „Die slavische Sprache hat an die dreissig einfache Laute...“ (KOPITAR 1857: 63) – „Slovanský jazyk má 26 až do 30 jednoduchých hlásek“ (JUNGMAN 1958: 434); „...das Alphabet [= kyrilice] [...] ist das einzige vollständige im neuern Europa, das für jeden Laut ein eigenes Schriftzeichen enthält“ (KOPITAR 1857: 63) – „...abeceda [...] jest (mimo valašskou podle ní správnou) jediná ouplná v novější Europě, kteráž pro každou hlásku své zvláštní

znaménce neboli písmě obsahuje“ (JUNGMANN 1958: 434); „Es existieren einige Grammatiken über das altslavische, aber ausser dem, dass sie sehr dürftig sind, sind sie auch altslavisch abgefasst...“ (KOPITAR 1857: 64) – „Šestero gramatik tohoto jazyka stává; všechny jsou buď opis, buď výtah Smotrického (v Vilně 1619), a ty nužné, na způsob starších, řeckých z 14. století, plně hluchých terminologií a neurodných oddělení, nevcházejíce do svatyně samého jazyka, a nadto psané staroslovenským jazykem...“ (JUNGMANN 1958: 435); „ein slavonisch-russisches [Lexikon war] erschienen“ (KOPITAR 1857: 64) – „vydán slovano-ruský [slovník] jakýmsi P. Beryndem“ (JUNGMANN 1958: 435); „Eine Grammatik und Lexikon in Adelungs und Dobrovskýs Geiste ist also noch zu wünschen“ (KOPITAR 1857: 64) – „I ruský akademický slovár aj. obsahují mnoho staroslovanských slovcí; ale gramatika a slovár v duchu Adelungově neb Dobrovského vždy ještě v žádosti zůstává“ (JUNGMANN 1958: 435); „und wieder windisch in den westungarischen Comitaten...“ (KOPITAR 1857: 65) – „a opět vindický v Štyrsku na polednovýchodní straně a v Uhřích západních...“ (JUNGMANN 1958: 435n.); „Die Kroaten [...] haben aber bereits drei brauchbare Lexica...“ (KOPITAR 1857: 65) – „Horvaté [...] mají ale již trojí gramatiku (1783, 1795, 1808) a přitom užitečné slováře...“ (JUNGMANN 1958: 436); „Die protestantischen ungrischen Winden haben eine vortreffliche Übersetzung des Neuen Testaments aus dem griechischen Urtext von Stephan Küzmič 1771“ (KOPITAR 1857: 65) – „Protestanti vindičtí v západních Uhřích mají dobré přeložení Nového zákona z řeckého původního textu od Štěp. Kismiče 1771, ale ani gramatiku, ani slovník“ (JUNGMANN 1958: 436); „ihre drei Mundarten, die ragusanische, bosnische und slavonische...“ (KOPITAR 1857: 65) – „svá méně rozdílná nářečí v Dobrovníku (Ragusa) v Dalmacii, Bosnii a v Slavonii...“ (JUNGMANN 1958: 436); „Die Slavonier haben nur erst ein paar ziemlich gute Grammatiken...“ (KOPITAR 1857: 65) – „Slované (v Slavonii) mimo některé modlicí knihy mají teprv dva mluvníky (gramatiky) dosti dobré od Relkoviče (v Vídni 1789) a Lanosoviče 1789...“ (JUNGMANN 1958: 436); „unierten Griechen [...] die nur ein paar Dogmen aufgegeben haben...“ (KOPITAR 1857: 66) – „sjednocenými Řeky, toliko papeže a ono *filioque* uznávajícími...“ (JUNGMANN 1958: 437); „die Glagoliten sind latini ritus (po zákonu rímskoga dvora)“ (KOPITAR 1857: 66) – „Glagolité (jakž v jich misálu hned zpočátku stojí) po *zákonu rímskoga dvora* se spravují“ (JUNGMANN 1958: 437); „Also das glagolitische Alphabet ist eine schwer schreibbare...“ (KOPITAR 1857: 66) – „Glagolské tedy, nevím proč tak nazvané (ačkoli derivací od čtvrté litery azbukové předobře známe, i jinou, ale žádná z nich nám docela zřejmou býti nechce) písmo, k psání velmi nepohodlné...“ (JUNGMANN 1958: 437); „Janković hat einige Comödien von Goldoni übersetzt, Solarić eine Erdbeschreibung, Stojković eine Physik herausgegeben“ (KOPITAR 1857: 67) – „Jankovič přeložil některé komedie Goldoniho, Stojkovič fyziku, Solarič geografii, Došenovič malou početní knihu, farář Ivanovič (vychovanec královského gymnasium, kteréž

tak výborné již ovoce nese a zasluhuje, aby na universí vyzdvíženo bylo, pro těch 6–7 milionů lidí řeckého náboženství, rakouskému dvoru sloužících) psal nového Plutarcha, Živkovič přeložil Herderovy Palmové listy, Savva Merkalí vítěznou logikou zahnal hrubé *jer* a vycídl abecedu a výborný protosyncel a profesor v Karlovičích Mušický brzo v srbském, brzo v starožitném verši za Pindarem lítal!“ (JUNGMANN 1958: 438); „Diese Serben bedienen sich der russischen sogenannten Civilschrift; aber noch haben sie meines Wissens keine Grammatik, noch Lexikon (das Kurzbeckische ist ein Zwitter) mit serbischer Schrift aufzuweisen...“ (KOPITAR 1857: 67) – „Tito Srbové užívají kyrilské abecedy jak v staré církevní, tak v nové ruské obecné způsobě. Ale co víme, nemají gramatiky ani slováře (Kurcbekův jest chatrná směsice staré a nové srbštiny) v srbském písmě“ (JUNGMANN 1958: 438); „Über das russische haben wir brauchbare Grammatiken und Wörterbücher“ (KOPITAR 1857: 67) – „V ruštině máme hodné mluvníky a slováře, netoliko od cis. akademie petrovské (1789), alebrž i od soukromních spisovatelů (Lomonosova, Rodde, Heima, Vatra)“ (JUNGMANN 1958: 438); „welche [...] mit den lateinischen vertauscht haben...“ (KOPITAR 1857: 69). „kterěž [...] kvůli Francouzům s latinskými písmeny směnili...“ (JUNGMANN 1958: 439); „zwölf Millionen Italiener“ (KOPITAR 1857: 69) – „13 milionům Vlachů“ (JUNGMANN 1958: 440); „Die Lausizer besitzen auch eine Übersetzung der ganzen Bibel“ (KOPITAR 1857: 69) – „Horní Lužičané mají celou bibli 1728 a 1742, Dolní Nový zákon 1728 a nyní také (1796) Starý“ (JUNGMANN 1958: 440) atd.

Tento typ posunů překladu vůči originálu, které vnucují subjektu překladatele roli spoluautora domýšlejícího a doplňujícího autorský text, aniž by se s ním zjevně křížily, přechází v posuny, kde změna, doplnění nebo koneckonců i vynechání informace s sebou nese i změnu hodnotové perspektivy, změnu v hierarchizaci textem podávaných údajů. Tato změna má někdy přímou oporu ve změně prostorových koordinát mezi subjektem původního textu a subjektem překladu, jinými slovy ve změně prostorové lokalizace obou subjektů. Subjekt překladatele, na rozdíl od subjektu autorského, lokalizovaného v oblasti kultury ne-české (obvykle německé z hlediska jazykové povahy textu), je charakterizován jako „příslušník“ české kultury, takže změna realizovaná překladem přináší i změnu v hierarchizaci s geografickým prostorem spjatých hodnot.

Prvky s atributem „český“ („náš“) jsou různými způsoby zdůrazňovány proti prvkům, které tento atribut nemají, a to:

1. explicitními hodnotícími výroky, např. „Abbé Dobrovský“ (KOPITAR 1857: 63) – „náš výborný Dobrovský“ (JUNGMANN 1958: 434); „Die Böhmen besitzen von Dobrovskýs Hand die beste, klassische Grammatik unter allen

Slaven...“ (KOPITAR 1857: 68) – „Čechové mají od Dobrovského 1808 (starších přes 30 nepočítajíc) nejdůkladnější gramatiku, jakéž posavad nižádný dialekt slovanský prokázati nemůže a kteráž zasluhuje, aby za vzor a obraz všem jiným sloužila...“ (JUNGMANN 1958: 439);

2. přesunem na první místo ve výčtu, např.: „zu dem andern (gehören) IV. die Polen mit 10–12 Millionen; V. die Böhmen und Mähren...“ (KOPITAR 1857: 61) – „k druhé, B:¹⁶ 1. Čechové [...] v Moravě a v Čechách [...] 2. Poláci s 10 neb 12 miliony“ (JUNGMANN 1958: 433).

V každém případě pak jde již o posuny, které prostřednictvím změny hodnotové perspektivy originálu a překladu signalizují odlišnost ideologického stanoviska autora a překladatele, Jungmanna.

To se ostatně uplatňuje i v daleko širším měřítku. Subjekt překladatele „přehodnocuje“ i takové hodnotící výroky subjektu autorského, které se nevztahují přímo k českému národu a předmětem českého kontextu, nebo případně přímo k nehodnotícím výrokům originálu (přináležejícím subjektu autorskému) hodnocení dodává. V obou případech pak při srovnání textu originálu s textem překladu vystupuje subjekt překladatele jako významová složka překladu výrazně odlišená od subjektu autora textu původního, jako konstrukce charakterizovaná zcela odlišným způsobem hodnocení, svébytnou hodnotovou perspektivou. Tato hodnotová perspektiva souvisí s normami hodnocení ustálenými v dobových textech příslušníků jungmannovské generace a zapojuje přeložený text do zcela jiných souvislostí, než v jakých působí text originálu. V zásadě všechny posuny – ať již bezprostředně nebo zprostředkovaně – vycházejí z přizpůsobení textu originálu ideologické soustavě jungmannovské generace, v níž důležitým článkem je kladné hodnocení slovanství, podřízení specifiky jednotlivých slovanských národů ideální jednotě „slovanského národa“. Jungmann zásadně nahrazuje Kopitarův termín „slavischer Volksstamm“ termínem „slovanský národ“ a Herderovo kolísání mezi plurálem „Völker“, příp. „Nationen“

16) Je příznačné, že Kopitarova typologie slovanských národů je Jungmannem převáděna na již existující klasifikaci do dvou skupin zavedenou Dobrovským (A – polednovýchodní, B – půlnočozápadní). I když se zde subjekt překladatele se subjektem autorským věcně ztotožňuje (südöstlichen x nordwestlichen), je už samotné připojení označování prostřednictvím symbolů A, B příznakem zapojujícím danou otázku do „českého“ (našeho) kontextu a stává se tak prostředkem distance subjektu překladatele od subjektu autorského.

a singulárem „Volk“ či „Nation“ jednoznačně odstraňuje ve prospěch „sjednocujících“ výrazů typu „Slované“, „národ“. Táž myšlenka slovanské jednoty, která, aplikována na území Čech, Moravy a Slovenska, vedla k odmítnutí slovenského jazykového osamostatnění, motivovala zřejmě takový překlad pasáže z Kopitarova textu, při němž byl výraz „die Böhmen und Mähren sammt den Slovaken in Nord-Ungern“ (KOPITAR 1857: 61) nahrazen výrazem „Čechové v púlnočních Uhřích, v Moravě a v Čechách“ (JUNGMANN 1958: 433). Celá řada posunů v textu překladů také zdůrazňuje či doplňuje pozitivní hodnocení minulosti nebo budoucnosti Slovanstva, příp. je realizována vypuštěním některých pasáží textu originálu, odporujících všeslovanské koncepci:

„Der alte europäische Volksstamm der Slaven [...] könnte [...] in wenigen Generationen sich leicht vervierfachen“ (KOPITAR 1857: 61) – „Starý evropský národ slovanský [...] mohl by v málo kolikás pokoleních zčtyrnásobiti se – ano zdesetnásobiti“ (JUNGMANN 1958: 432); „Trotz ihrer Taten hie und da...“ (HERDER 1784: 22) – „Jakkoli svou udatnost zde onde dosti najevo dávali...“ (JUNGMANN 1958: 430); „der ungeheuerte Erdstrich, den in Europa *eine* Nation grösstenteils noch jetzt bewohnt.“ (HERDER 1784: 22) – „Žádného ovšem na celém světě není národu, který by jazyk svůj, svou moc a sebe sám tak daleko byl rozšířil jako slovenský, a v těchto zemích z většího dílu až podnes obývá a jiných v sobě v Asii osobuje. Známo, že se z Prahy až do Číny samými Slovany jíti může“ (JUNGMANN 1958: 430); „ihre geräuschlose, fleissige Gegenwart“ (HERDER 1784: 22) – „jejich pilná přítomnost“ (JUNGMANN 1958: 430); „und da diese Nationen grösstenteils den schönsten Erdstrich Europas bewohnen, wenn er ganz bebaut, und der Handel daraus eröffnet würde...“ (HERDER 1784: 24) – „a poněvadž tento národ z většího dílu nejpěknější okršlek Evropy obývá, kterýž poznenáhlu celý vzdělá, a vsudy sobě obchod otevře...“ (JUNGMANN 1958: 431);¹⁷ „Sie waren mildtätig, bis zur Verschwendung gastfrei...“ (HERDER 1857: 23) – „Byli nadmíru dobročinní, hostinští...“ (JUNGMANN 1958: 431).

Hovoří-li se tedy o vlivu Herdera na utváření ideologie českého národního obrození, je nutno zdůraznit – upozornil na to svého času už Albert Pražák (PRAŽÁK 1941b: V–XXXIII) –, že nešlo o pasivní převzetí, ale o složitý proces přizpůsobování dvou myšlenkových

17) Distance subjektu překladatelského od subjektu autora původního textu je zde realizována smlouou slovesného způsobu; slovesná forma užitá v překladu je zcela v souladu s celkovým charakterem hodnotících postojů subjektu překladatele.

soustav. Nejsou tedy zřejmé pouze prvky herderovské filozofie u Jungmanna, ale i prvky jungmannovské ideologie v „českém Herderovi“. Dokládají to zřetelně nejen pasáže rozšiřující text originálu (vedle již citovaných výroků sem patří i několik etymologických výkladů),¹⁸ ale i jedno zajímavé zkrácení Herderovy stati, při kterém není do překladu zahrnut český ekvivalent výroku o tom, že se Slované v budoucnu zbaví svých otrockých okovů („von euren Sklavenketten befreiet“ – HERDER 1784: 22). Jistou roli zde mohly hrát i ohledy na cenzuru, která připustila tento výrok v německém textu, v němž Slované zjevně hráli úlohu fiktivního národa (SOBESTIANSKIJ 1892: 13–17), vyhovujícího potřebám filozofické koncepce, ale mohla mít pochopitelně námitky proti jeho objevení se v textu českém, kde se Slované stali již samým převodem do slovenského jazyka reálnou společenskou silou. Původně spíše řečnický obrat se totiž v českém textu mohl stát aktuálním politickým heslem.

Rozhodující roli zde však podle našeho názoru hrála skutečnost, že obraz Slovanů strhávajících vlastní okovy nevyhovoval především ideologii jungmannovské generace. V jungmannovském názorovém systému byli Slované charakterizováni totiž jako „loajální“ (tento atribut vyvracel častá oficiální i méně oficiální podezření z piklů Slovanů proti trůnu). Zdá se, že i oficiální český negativní postoj k vídeňské a maďarské revoluci a aktivní podpora rakouské vlády v boji s povstalci znovu potvrdily skutečnost, že atribut loajality, odmítající německé výroky o nestálosti a zrádnosti Slovanů, v Jungmannově systému nebyl náhodný a mohl se stát reálnou oporou vyhraněné politické koncepce.

V každém případě je, ať už jsou okolnosti jeho vzniku jakékoliv, fakt absence jisté části originálního textu faktem textu překladu. Vypuštění (větší nebo menší části) textu autorského je pak prostředkem modifikujícím jeho perspektivu a zároveň jedním ze způsobů výstavby subjektu překladatele a jeho nazírání světa. S tím je v souladu např. vynechání zmínky o mnichu Maximovi z hory Athos, jenž zahynul v ruském žaláři v 16. století, spjaté se záporným hodnocením

18) „Von Luneburg...“ (HERDER 1784: 22) – „Od vendického Gleina, jež potom Němci Lüneburgem nazvali...“ (JUNGMANN 1958: 430); „an über [...] Brandenburg“ (HERDER 1784: 22) – „po [...] Brandeburgu (jež tehdyž *branný bor* sloul)“ (JUNGMANN 1958: 430); „od nich [= Slovanů], jakž do-
svědčuje historie brandeburská a míšeňská) mysliví Němci umění orby i jméno pluhu (Pflug) přijali“ (JUNGMANN 1958: 430).

ruských poměrů (KOPITAR 1857: 63), a vypuštění nikoliv pozitivních pasáží o Rusku v textu Jahnově (JAHN 1817: 22, 24 aj.), které jsou navíc v rozporu se soudobou koncepcí slovanské jednoty (KOPITAR 1857: 70). Tento typ představení cizojazyčného textu okruhu příjemců mluvících českým jazykem, pro něž je příznačné odstraňování značné části textu originálu (nejvýrazněji u Jahna, Górnického, Kossakowského), je něčím víc než pouhým překladem – je činností více tvůrčí, provázenou aktem výběru, je zásahem do tematické podoby textu originálu. Už výběrem jistých tematických okruhů textu původního a vypuštěním jiných se subjekt překladatele od subjektu autora distancuje. Vytváří se tak nový celek, jehož torzovitost může být přiznávána např. již titulkem (Výtah z řeči Jana Kossakowského, Pochoutka z knihy o německém národství) nebo celkovou montážní kompozicí textu, nezakrývající švy jednotlivých pasáží (Jahn). Jindy však naopak snaha po vytvoření nového celku vede k důslednému rozmontování celku tvořeného originálem a k takovému novému sepeřítí jeho složek, které nedává pociťovat, že pocházely z různých – často značně vzdálených – míst původní celistvosti. Tak např. jediná věta z překladu řeči J. Kossakowského „Vracuje se od břehův Labe a Dunaje – *praví ten vysoce důstojný biskup* – k spoluoudům svým vzešeným mluviti budu co Slověnin před Slověniny o věci slovan-ské, tím že se neznelíbí, jist jsa“ (JUNGMANN 1958: 419) je složena ze čtyř částí, původně nesouvisjících, které byly v originálu rozmístěny takto: „...powracaiąc... (vynecháno 47 řádek) ...od brzegów Elby i Dunaiu... (vynechány 4 řádky) ...mamże mówić o tém przed oświeconą... ...powszechnością (10 řádek)... a ten wzgląd iedyńie, że Słowianin przed Słowianinami mówiący o rzeczy Słowiańskiey zasłu-gue na pobłażenie i zachęcenie, usta moie otwiera“ (KOSSAKOWSKI 1804: 11–13). Každopádně však – ať již skryté nebo otevřené – vynechání některých pasáží původního textu představuje subjekt překladatele v přeloženém textu jako konstrukci, jíž je zúžením původního obsahového objemu vzhledem k originálu přisouzen zájem o jiný okruh problémů, spjatých obvykle s takovými hodnotami národní kultury, které vystupují jako nejvýše (či alespoň vysoce) postavené v soudobém ideologickém systému. Tak už samotný výběr jistých tematických bloků textu překladu se na pozadí tematické celistvosti textu originálu stává prostředkem hierarchizace, prostředkem budování specifické hodnotové perspektivy překladatelského subjektu nutně odlišené od perspektivy subjektu autora.

V čem tedy spočívá potřeba ztvárnění konstruktů autora v textech Jungmannových odborných překladů? Není snad přece jenom subjekt autora pouhým průvodním prvkem těch složek překladu, které poukazují k originálu, tj. není jen nutnou, a tedy zároveň bezpříznakovou a pasivní složkou přeloženého textu?

Bezpochyby ne. Ve všech typech probíraných textů je subjekt autora originálu funkčně využit, slouží přinejmenším k tomu, aby jaksi „nad tím“ a ve vztahu k němu byl budován subjekt překladatele – další subjekt, který v textu původním chybí, v textu překladu je však, jak ukazují výše uvedené příklady, často velmi výrazný. Vždy je realizován ve vztahu k subjektu autora, teprve ten umožňuje překladateli vyslovit se, teprve na jeho základě a v relaci k němu je možné postihnout osobité rysy subjektu překladatele. Z hlediska vztahu mezi subjektem autora a subjektem překladatele je možno v rámci Jungmannových odborných překladů vydělit zhruba tři druhy textů:

I. Do první skupiny se řadí překlady polských naukových prací (Górnicki, Kossakowski). Ty plní funkci informativní, jí je pak podřízen i charakter překladu: subjekt autora původního textu je v textu překladu představen poměrně věrně, subjekt překladatele je od subjektu autora výrazně oddělen, autogenní elementy textu (tj. vlastní autorský text) a textové elementy alogenní (tj. ty prvky textu, které v originále nemají ekvivalent a patří výhradně do textu překladu) jsou nápadně rozlišeny (OTRUBA 1970: 213–277). I když je akt výběru bezpochyby aktem zásahu překladatele do autorského textu (a je zásahem pro tuto skupinu překladů nejpříznačnějším), přece jen pouze podtrhuje vybrané partie celku vzhledem k partiím nevybraným, zdůrazňuje pouze jistou část textu autorského. Všechny ostatní zásahy překladatele do původního textu, realizované přítomností alogenních textových elementů, jsou výrazně odděleny (prostřednictvím grafiky, odlišného typu písma, závorkami, pomlčkami):

A. Uvádějí text autorský, shrnují vypuštěné části původního textu:

„praví ten vysoce důstojný biskup“ (JUNGMANN 1958: 419); „Dále těší se pan spisovatel, že společnost jejich u nás známa a že sobě jejich děl, u p. co nesmrtelný Albertrandy, biskup zenopolitánský, o starožitnostech sepsal, vážíme“ (TAMTÉŽ); „Tu uvodí pochlebný soud Jeklův o Litevských a polských právích Tadeaše Czackého a takto zavírá:“ (TAMTÉŽ); „Dále náš důst. biskup uvozuje na příklad literatury české Pelclovu kroniku a I. zpěv Iliady v Praze 1802, o kterých s slušnou vážností rozpraví, z první některé částky uvozuje,

druhou s polským přeložením Dmochowského rovnaje. Zprávu o kronice takto zavírá:“ (TAMTÉŽ: 420n.); „pokračuje řečník dále“ (TAMTÉŽ: 421); „tak důst. biskup prodlužuje, klada za příklad toho spis o prozodii a harmonii jazyka polského skrze Tad. Nowaczyńskiego, od něhož i několik veršů podle míry časové dělaných uvozuje, a sice z přeložení Ecl. Virg. IV“ (TAMTÉŽ: 422); „Skončuje svou řeč důst. biskup s potěšováním se nad vznikáním vůbec mezi národy umění a vědomostí, an čilost, sladkost a příjemnost v psaní ne jednoho toliko národu zvláštním jest podílem, a viděti se dává ve všech krajích Slovanův šlechetná horlivost a zápal k umění. – Blíží prý se šťastná doba oddávna předpověděná: na půlnoci umění stále míti budou sídlo a z půlnocních do jiných krajův přechoditi bude jich světlo.“ (TAMTÉŽ: 424n.); „Potom mluví p. Kryský vůbec o srozumitelnosti v mluvení i psaní, což zde pomíjíme“ (TAMTÉŽ: 427).

B. Komentují text originálu:

„bodejž cele pravda bylo!“ (TAMTÉŽ: 420); „Morava i Slézsko vpravdě byly částkou polské země“ (TAMTÉŽ); „Poláci i dobropisebnost od Čechův v 14. století přijali“ (TAMTÉŽ); „Přednost sice mezi obojím přeložením polský p. řečník, jakož očekávati bylo, krajanu svému připisuje pro větší těžkosti rovnoslohu (rýmu) přemožení, ale novou pěknost a příjemnost praví ukazovati jazykům slovanským překladatele českého svým veršem měrovým“ (TAMTÉŽ: 422).

K výraznému odlišení subjektu překladatele od subjektu autora (zdůrazněnému v textu překladu i prostředky grafickými), k realizaci dvou souběžných perspektiv v rámci textu překladu přispívá i pasáž s titulem Podpis zasilatele (Jungmanna), připojená k překladu textu Kossakowského, která shrnuje hodnotící postoje překladatele (TAMTÉŽ: 425), dále úvod k překladu Górnického textu, představující charakter celého textu originálu i povahu přeložené pasáže (TAMTÉŽ: 426), a dodatek připojený na závěr tohoto překladu, uvedený takto: „Toto sprostické o našem jazyku snesení příčinu podati může k důležitému o něm přemýšlování. My zde moudrému, jak se praví, napovědouce, jen toho podotkneme...“ (následují připomínky k obsahu textu, opravy, vysvětlení rozvedená v pěti bodech) (TAMTÉŽ: 428, 429).

Zřetelná přítomnost dvou perspektiv v textu překladu, perspektivy subjektu autora na jedné a subjektu překladatele na straně druhé, je pro tyto texty příznačná. Překlad je tak jakýmsi rozhovorem dvou subjektů, dialogem s přesně vymezenými úlohami, dialogem, v němž subjekt překladatele do značné míry respektuje subjekt autorský, což

ovšem nevyklučuje vzájemný spor; v Górnickém se týká především hodnocení českého jazyka, v překladu z Kossakowského pak zejména otázky metrické (zde stojí Jungmann na stanovisku versifikace časoměrné). Zároveň pak v obou polských překladech jsou subjekt autora a subjekt překladatele manifestačně „sbratřovány“ i vědomým úsilím o „fonologický překlad“ (srov. POPOVIČ 1971: 43), tj. o překlad usilující o nahrazování polských ekvivalentů českými již na nejnižším plánu výstavby jazykového projevu. Zejména se to týká překladu úryvku z Górnického *Dworzanina*, v doslovu, k němuž Jungmann výslovně sděluje, že je „tento výpis z Hornického schvalně doslova téměř ne tak přeložený, jako raději vyjatý“ (JUNGMANN 1958: 428):

Zatím to jde, že těm novým
Ciceronům málo rozumíme
a tomu prosto nic, co nám kdy
v písmě podadí. I mnějí oni, by
to byl největší rozum
tak mluvíti anebo tak psáti,
aby málo lidí aneb žádný
nerozuměl; v čem jako bloudí,
znáte, páni, sami

(JUNGMANN 1958: 427)

za tym to idzie iż tych nowych
Ciceronów mało rozumiemy,
a tego prosto nic, co nam kiedy
piśmie podadzą. I mni mają oni, by
to był najwięszy rozum
tak mówić abo tak pisać
jakoby abo mało ludzi abo żaden
nie rozumiał; w czym jako bładzą,
znacie to W. M. dobrze sami

(GÓRNICKI 1950: 46)

Omezování překladu na mechanický přepis polského znění může ovšem vést i k významovým rozchodům ve vyšších rovinách výstavby jazykového projevu, bylo však zřejmě motivováno potřebou deklarativního manifestování blízkosti polského a českého jazyka a usnadněno skutečností, že moderní spisovný jazyk český (a také jeho stylové rozvrstvení) byl v té době ve stavu zrodu. „Fonologický překlad“ je tak v dané situaci především gestem nesoucím význam „hovoříme stejným jazykem“ a demonstrativní „dialog“ obou významových složek textu, subjektu autora a subjektu překladatele, je na tomto pozadí „společného jazyka“ vlastně obrazným vyjádřením jednoty slovanských národů. K této věci se ještě vrátíme.

II. Druhou skupinou z hlediska využití subjektu autora v textu překladu jsou překlady z Herdera (O Slovanech) a Kopitara (O slovanských nářečích a prostředcích jim se naučit). Ze samotného textu překladu bez srovnání s originálem není na první pohled přítomnost dvou subjektů s rozdílnou perspektivou, subjektu autora

a subjektu překladatele, patrna. Nelze tedy také ze samotného textu překladu zjistit přítomnost autogenních textových složek na jedné a alogenních textových složek na straně druhé a vyznačit jejich hranice. Alogenní textové komponenty pak bez konfrontace s originálem splývají s textem autorským a vytvářejí se předpoklady pro to, aby byly při příjmu překladu vnímány nikoliv jako Jungmannovy vlastní výroky, ale jako skutečné výroky autora originálu. V překladu Herderovy kapitoly pak zdánlivě sám Herder přiznává, že Němci přejali od Slovanů umění orby a samo slovo pro pluh (JUNGMANN 1958: 430), zdůrazňuje slovanský původ některých německých měst, rozšiřuje slovanskou říši až daleko na východ k Číně (TAMTÉŽ) aj. Obdobně Kopitarovi je vložen do úst typicky jungmannovský povzdech „Kdyby k.p. nějaký latinský Kyril onoho řeckého několika prostých, latinským za základ položeným literám přistojećích liter vynalezením následoval!“ (TAMTÉŽ: 440).

Subjektu autora je v textu překladu přiřazena role autority, která dodává váhu a jistou objektivnost názorům překladatele. Skrytí rozporu mezi subjektem překladatele a subjektem autora v textu překladu umožňuje využít „autority“ textového konstrukturu autora, která vychází ze skutečné kulturně společenské prestiže Kopitarovy i Herderovy. U celé řady výroků, u nichž je zřejmé, že odpovídají představám druhého obrozeneckého pokolení, dodává pak tento postup zdání, že je vyslovuje i Herder nebo Kopitar, tedy osobnosti kulturní aktivitě jungmannovské generace vzdálené. Zřetelné odlišení autogenních a alogenních složek textu – jako tomu bylo u překladů z polštiny – by naopak postavilo autoritu autora proti autoritě překladatele a znemožnilo by využít pozitivně Herderovy nebo Kopitarovy prestiže.

III. Zvláštní postavení mezi Jungmannovými překlady má překlad citátů z Jahnova *Deutsches Volkstum*. Přítomnost dvou perspektiv, autorské a překladatelské, je zcela zjevná. Upozorňuje na ni už zlomkovitý charakter předloženého textu, který je volně navazujícím zřetěžením přeložených citátů a který tak odděluje subjekt původního celku od subjektu pořadatele výběru. Mezi autogenními a alogenními textovými složkami vznikají viditelné švy, protože se oba tyto typy komponent zřetelně odlišují přiřazením k subjektům o jiných prostorových charakteristikách: „krokání, špačkování, papouškování žádného národu tak jako Němce (ba Čechy více!) nezpotořují...“ (TAMTÉŽ: 417); „Podobně v českém

jazyku Kramerius první užil slova *lodstvo* (Flotte); Stach přeložil *abstractum* jménem odtažený; a i my bychme historii jazyka svého psátí mohli“ (TAMTÉŽ: 418).

Překlad znamená v tomto případě nejprůkřejší změnu vůči originálu, přestože je zde, vzhledem k překladům Herdera a Kopitara, jejichž některé pasáže mají již charakter „podvrhů“, počet významových posunů velmi malý. Smysl je totiž zasažen naprostou proměnou funkcí textu. Text adresovaný Němcům a využívající publicisticky modifikovaných prvků herderovské filozofie, rozvinutých výlučně pro potřeby německého národního hnutí, je náhle určen „českému čtenáři“, pro jehož existenci znamenají cíle německého národního hnutí vážné nebezpečí. Samotným přeložením do češtiny, navíc ještě provázeným výběrem vhodných pasáží, se překlad staví do konfliktu s originálem. Každá z přeložených částí dostává živý smysl pro české národní obrození, a tedy se zjevně stává prostředkem narušení nadvlády němčiny v kultuře zemí Koruny české.

Co tedy vlastně vyplývá z tohoto rozsáhlého rozboru pěti Jungmannových odborných překladů, který vyústil ve vyčlenění několika základních typů využití významového konstruktů subjektu autora v textu překladu? V první řadě tu bohatý materiál snesený konfrontací původních a překladových textů potvrdil skutečnost, že odkaz k autorovi originálu v obrozenských překladech ještě nijak nenaznačuje „normální“ (z hlediska současného) fungování překladu jako zprostředkovatele původního díla. Do určité míry hrálo toto zprostředkovatelství jistou úlohu u překladů z polštiny, ačkoliv i tam se na něm navrstvily četné funkce jiné. Zejména u německých textů z daného souboru by bylo možno říci, že autor originálu nepotřeboval překladatele, že naopak překladatel potřeboval autora originálu jako nástroj pro své vlastní záměry. I na této úrovni se tak potvrzuje úvodní teze, že pro obrozenský překlad jungmannovského období je příznačný přesun hodnoty původnosti do oblasti české jazykové kreativity, jinými slovy z oblasti autorské do oblasti překladatelské: překladatelská aktivita tady vlastně překryla původní aktivitu tvůrčí, nadřadila se jí, protože za dané situace nebyl překlad originálu podroben (německý originál byl reálnému vnímateli přístupnější), a naopak mohl si ho sám podrobit a zmanipulovat.

Sama manipulace s cizím textem – za obrození velmi častá (OTRUBA 1971a: 123–134) – však u překladu nemusela mít – i když často mívala – krajní podobu zásahu do tematických a ideových

složek původního díla. Manipulací za dobové situace, kdy samo užití češtiny jako jazyka kulturního bylo skutečností příznakovou, bylo už samo jazykové zčeštění, tedy skutečnost pro překlad obecně nutná, a tedy přirozená. Překládání se tak stalo významově vysoce zatíženým aktem včleňování cizích, obvykle vysoce prestižních slovesných výtvorů do plánovitě (a často i uměle) budované české kultury, jakkoliv se hojně překládali i druhořadí autoři současní: v těchto případech překlad mnohdy usiloval získat určitou hodnotu módní, která vytvářené české kultuře chyběla, bez ohledu na to, byla-li hodnota spjatá s oblibou autora nebo přímo s potřebou určitého typu literárního díla.

Procesu včleňování cizích textů – a již rozbor odborných překladů Jungmannových nás k tomu přivedl – byl však v kultuře vrcholného obrození prisouzen v zásadě dvojí význam. Na jedné straně je v překladu vysloveně nalezen prostředek včleňování textů původně cizích, fakt zcizení se stává prvořadou složkou dobového smyslu překladu, v překladu je spatřován – v příznačné dobové formulaci – „převod ciziny do vlastenské půdy“. S včleňováním cizích textů do domácích, české literatury jsou však do české kultury (existující stále ještě spíš in spe než de facto) včleňovány nejen cizí kulturní hodnoty, ale koneckonců i cizí realie, česká kultura překladem pohlcuje cizí kulturu a přivlastňuje si ji. Překlad nabývá podoby kulturní agresivity. Adaptace a lokalizace, která byla běžným postupem i v starších obdobích dějin překladu, pak ve vrcholném období národního obrození přijímá nový úkol, stává se vnějším projevem tohoto tlaku. Adaptace i lokalizace se totiž jeví nejzazším zčeštěním, zeslovanštěním textu původně „cizího“. Tak jsou v Jungmannově překladu Grayovy *Elegie na hrobkách veských* nahrazení Milton a Cromwell Rokycanou a Žižkou, v Markově překladu Stolbergovy *Kajícné* je původní formulace „ihr lieben deutschen Frauen“ nahrazena výrazem „mladá dívky české“, „das heil'ge deutsche Land“ je převezeno jako „království české“, v Schillerově básni *Nárek děvčete* (opět přeložené Markem) je uvedena Vltava, velmi často se zčešťují jména, např. Fridolin – Milovín, Hastig – Hostík, Frau Horneck – paní Horníková, Graf Esslingen – hrabě Jeslický, Walther – Vladar atd. (LEVÝ 1957: 96–98), jakkoli po stránce formální tu nedochází prakticky k žádné změně vůči adaptačním a lokalizačním praktikám 18. století, vytváří se tu zcela nová sémantika tohoto postupu, která zasahuje hluboko do národní ideologie.

Toto nové, obrozené vnímání překladu, které nutně vřadilo do zcela nových souvislostí i staré adaptační a lokalizační postupy, dosvědčuje velmi zřetelně Jan Evangelista Purkyně ve své předmluvě k vlastním překladům Schillerových *Básní lyrických*. Překlad je tu pojímán jako reakce na ničivý tlak cizí kultury, dovoluje v této koncepci, „abychom strávili tyto soky cizonárodní, a co z nich lepšího a šlechetného, sobě přinárodnili“, není v něm tedy spatřován pasivní výsledek cizího tlaku (zde – a vůbec nejčastěji – německého) kulturního prostředí, jeho mechanický otisk do českého jazykového materiálu, ba naopak. Z tohoto hlediska je překlad záchranným činem, který prolamuje kruh sevření a vpadá na území kultury soka, aby se vrátil s kořistí zpět. Současně je tato představa zapojena do celé bohatě rozvité soustavy symboliky odplaty: „Jestli, nám Slovanům na újmu, po všech hranicích i uvnitř, Němci, Vlaši i Maďaři se snaží odnárodniti nám lid i vyšších stavů, snažme se za to pomstíti šlechetnějším způsobem, přinárodnějící sobě, cokoliv oni výtečného vydali v okresu duchovním...“ (PURKYNĚ 1968: 67).

Představa o „zcizovací“, „přivlastňovací“ úloze překladu stojí v pozadí velké části překladové české literatury za obrozením, často dokonce jako jedna z nejdůležitějších motivací volby toho či onoho díla k přetlumočení. Velmi často se v české literární vědě uvažovalo o tom, proč si Jungmann vybral k překladu právě Miltonův *Ztracený ráj* (CEJP 1958: 367n.). Dosud se však při posuzování této otázky nedocenila skutečnost, že *Paradise Lost* představuje doslova amalgám různých kultur.¹⁹ Milton ve své básnické skladbě splétá vynalézavě pohanskou, křesťanskou i židovskou tradici, středověkou romanci smiřuje s biblickou historií, s pohanskými mýty a s konstrukcemi soudobé teologie. To vše – obohaceno navíc Miltonovou posedlostí exotikou zeměpisných jmen – vytváří ze *Ztraceného ráje* epos všelidské kultury, epos celého lidstva. Už prostým převodem do češtiny a využitím obrovského množství polonismů a dalších „jinoslovan-ských“ slov může Jungmann tento Svět jako takový, svět lidské kultury, uchvátit pro Slovanstvo a Slovanstvo do něj uvést po bok antice a po bok kultury indické, jejíž ideál české obrození pro své potřeby vyvolalo. Konečně někde „tam“ se značná část Miltonovy skladby v mytologickém bezčasně také odehrává. Uchvácení všelidského mýtu

19) Tato skutečnost Miltonovu eposu vynesla mj. i srovnání s Joyceovým mýtorománem *Finnegans Wake* (srov. ELIOT 1968: 17, 41).

mýtem všeslovanským tak v Jungmannově *Ztraceném ráji* nejcelistvěji vyjadřuje myšlenku o univerzalitě slovanství, která je pevnou složkou obrozenské ideologie.

Překlad však nabývá za jiných okolností i sémantiky od základu jiné. Máme na mysli případ, dokládáný v našem rozboru Jungmannovým překladem z Górnického: zde překlad nevystupuje jako prostředek agresivního osvojení cizí kultury, text je naopak překladem pojat jako text od počátku „náš“. Je to postup za obrození velmi obvyklý vůči textům slovanským, nejčastěji polským a ruským (GREPL 1974: 169–179, zvl. 171n.). Jeho běžnou technikou se stává právě „fonologický překlad“, ať již prováděný zcela důsledně, nebo jen částečně, na některých místech textu, a tedy v podobě pouze náznakové (a tudíž ovšem znakové). Příznačné však je, že se fonologický překlad nijak neomezuje na zprostředkování s literaturami slovanskými, kde vytváří iluzi nedělitelné a společné kultury slovanské, ale že v zásadě může být v české obrozenské kultuře uplatněn vůči kterékoliv kultuře chápané obrozenskou ideologií jako „prestížní“, a jejíž vřazení do lůna dosud ještě ideální kultury české nebo zatím málo prestižní kultury slovanské by pomohlo uměle doplnit chybějící kulturní tradici. Takovou kulturou chápanou jako prestižní je ovšem v první řadě kultura antického světa. Česká obrozenská ideologie usiluje o vtažení antické tradice do lůna Slovanstva. Tuto snahu opírá o koncepci těsného genetického, etnického či jazykového svazku mezi slovanskými národy na straně jedné a světem řeckým, případně římským, na straně druhé. Fonologický překlad představuje vlastně jen nejzazší naplnění této představy. Vůči řecké kultuře došel tak svými překlady nejdál Řehoř Dankovský nebo František Šír, ale určité tendence k fonologickému překladu zůstávají patrné i u překladů Jana Vlčka a Aloise Lišky (LEVÝ 1957: 140n.). Obdobné extrémní využití fonologického překladu jako argumentu pro prokázání genetického sepětí současného Slovanstva se starým Římem (přičemž řeckému kulturnímu tlaku byla tak přisouzena záporná, protislovanská, protože protirímská role) nacházíme v Kollárově *Staroitalii slavjanské*. Karel Vinařický sahá k fonologickému překladu jakožto k nástroji slovanské interpretace domnělých keltských památek, což umožňovalo vyložit keltskou kulturu na našem území jako kulturu slovanskou a tak demonstrovat názor o autochtonním slovanském osídlení střední Evropy.

Tuto techniku ilustrují např. tyto ukázky z J. Kollára a Dankovského:

CLEN	THUNCHULTHE	PHALAS	CHIEM	PHUSLE.	VELTHINA
Člen	Žahvolote	palach	sjem	poše.	Volotina
Kmen	Žahvolota	pálivo (dřevo)	sem	poše.	Volotin
HINTHA	CAPE	MINUCLET	MASU	NAPER	SRANC=L.
gonta	chopí	imanislem	maso	imjapre	sronec
(kuča)					20 liber.
chrám	dostane	darem	maso	totiž	kus 20 liber.

(Etruský nápis a jeho „převod“ do hypotetického slovanského a dnešního českého jazyka – KOLLÁR 1853: 249)

Μήνιν αειδέ, δεά, Πηληιάδεω Ἀχιλῆο;
 Míneňi hádei, tejná, Peleviada Achiléva
 oúλομένην, ή μυρί Ἀχαιοι ἀλγέ έδηκεν...
 ulomené, ké z míri Achajom žale vetfkaoje...

(Fonologický překlad úryvku *Iliady* – DANKOVSKÝ 1828)

Z toho všeho vyplývá důležité postavení překladu v české kultuře: překlad totiž není v dané situaci projevem jakési kulturní nevyvinutosti a pasivního vztahu ke kulturám cizím, ale spíše se v dobovém myšlení stává i nástrojem aktivního kulturního zápasu, byť vedeného ve sféře verbální, jak už povaze obrozené kultury odpovídá. Při tom ovšem není překladovost záležitostí výlučně písemnictví, ale stává se principem vytváření české kultury vůbec. Není v tom nic, co by popíralo naši tezi o jazykové povaze české obrozené kultury, naopak, právě to dokazuje, jak jazykový model proniká i nejazykové složky kultury a vnucuje jim svůj řád. Už v kapitole o národní ideologii jako vůdčí složce obrozené kulturní aktivity bylo na vztahu ke kultuře německé ukázáno, jak vedle negativní vazby, která určuje budování české kultury pomocí prvků, jež německá kultura nezná, funguje i vazba pozitivní, „vyrovnávací“, spjatá s logikou vlastnit veškeré kulturní jevy, kterými disponuje kultura německá. A právě to je rys výrazně „překladový“, jakkoliv zasahuje i oblasti kultury na jazyk přímo nevázané.

Je příznačné (a vyplývá to již z těsného sepětí „překladovosti“ s filologickým charakterem kulturního organismu), že spolu s pokusy

o překonávání filologické kulturní orientace dochází v třicátých letech a později ke stále silnějším pokusům vymanit českou kulturu z nadvlády překladu. Skepsi vůči orientaci české kultury k překladům vyjadřovaly vynikající osobnosti národního obrození (a tedy do jisté míry osobnosti „nadprůměrné“, a v tomto smyslu „netypické“) vlastně od počátku, už v roce 1819 píše Palacký Jungmannovi, že je lepší psát horší práce původní než „z němčiny přeložené nebo skrádané“, a žádá samostatné myšlení, jež teprve umožní „rozraziti okovy, jimiž despotie opoutala nás ode bitky bělohorské“ (PALACKÝ 1911: 36). V třicátých letech se nicméně odpor vůči překladovému pojetí české literatury stává postupně obecným, takže ve druhém vydání své *Slovesnosti* musí Jungmann úlohu překladu v české kultuře výslovně obhajovat (JUNGMANN 1846: 24–29). Spor Čelakovského *České včely* a Tylových *Květů* (OTRUBA – KAČER 1961: 85–93), který je obecně považován za zásadní mezigenerační spor, znamenající přelom ve vývoji obrozené ideologie, byl příznačně svárem o otázku poměru k překladům a k otázce jazyka. V polemice zdánlivě osobní a maličerné už prosvítala představa mladého pokolení, že původnost není zakotvena v jazykovém tvaru, ale v uměleckém aktu, v němž je ztvárněna skutečnost jedinečným a neopakovatelným subjektem: „Týkejte si věci, věci pravím; ducha spisovatelova stíhejte, ne šatu náhodou někde pomačkaného!“ říká na adresu Čelakovského Josef Kajetán Tyl (TYL 1981: 618). „Překládavá Čechie“ (TAMTÉŽ: 477) marně touží podle Tylova přesvědčení prostřednictvím překladů „slávy dostoupiti“: „Chyba lávky, po zvelebě dychtiví krajané! Překlady a opět pouhými překlady nedosáhnete místa na literární obloze; dokud vlastní nezačnete důvěřovati síle, nedostihnete ucty u jiných národů“ (TAMTÉŽ: 477n.). Proměna postoje vůči postavení překladů v české kultuře však nebyla prostým důsledkem generačního střídání – mnohem přesněji lze hovořit o postupném rozpadu jednoho názorového bloku obrozené ideologie. Tento proces (jak jsme viděli konečně v případě Palackého) byl spjat s působením i osobností starších. Proti tajeň pramene překladu, skutečnosti, která v klasické obrozené kultuře nebyla porušením normy a mohla být naopak s úspěchem využívána, vystoupil také přibližně v době sporů *Květů* a *České včely* J. K. Chmelenský (CHMELENSKÝ 1870: 272–278). Sám Čelakovský (opět v roce 1834) pak rozhodně napadl i recenzi Hankova překladu polských krakováčků postupy mezislovanského fonologického překladu, čímž odmítl i fiktivní ideologický konstrukt jednotného

slovanského národa, který za ním stál (ČELAKOVSKÝ 1834: 445–452). Hanka sice ještě na kritiku odpověděl v duchu obrozenského všeslovanského snu („Zdaž jest to klam a blud, že jazyk český s nejbližším spříznivcem svým, jazykem polským se srovnává, po přečtení knížky této rozsoudí nestranní čtenářové sami...“ – cit. ČELAKOVSKÝ 1834: 455), ale pohyb dobového myšlení už vedl k nové kvalitě.

5. Mytologičnost

Otázka vztahu obrozenské kultury a mýtu, které je věnována tato kapitola, tu není nastolena poprvé (JANASZEK-IVANIČKOVÁ 1976: 65 až 93; OTRUBA 1970: 213–277). Obrozenská kultura a celý s ní spojený proces utváření novodobého národa, zdá se, tíhne k tomu, vyvolávat v život ideologické komplexy z toho či onoho hlediska velmi blízké mýtu. Nechceme se tu uvázat v řešení složité problematiky teoretické – příliš speciální, než aby nám v této chvíli mohla být ku pomoci. Pojem „mýtu“ se stal v posledních letech běžným termínem řady humanitních věd, přičemž se mu mnohdy připisuje „rozdílný a často nejasný význam“ (KESSIDI 1976: 63), což znesnadňuje seriózní práci s ním – přeměnil se v nástroj analýzy literatury, ale i nedávných a také zcela současných ideologií. Chceme-li hovořit o mytologických prvcích obrozenské kultury, domníváme se, že v případě obrození jde nicméně o mnohem těsnější, příznakovější vztah k mýtu, než bychom mohli předpokládat u novověké kultury vůbec.

Mýtus je především univerzální, celostní útvar, a vlastně v několikerém smyslu. Představuje svět v jednotě, nerozčleněný a také nerozčleněně, a usiluje ho představit jako celek, nikoliv v dílčí výseči. Tuto vlastnost mýtu upomíná tíhnutí obrozenské kultury k synkretismu, k nerozčlenění do jednotlivých samostatných kulturních sfér, ale současně i snaha sebe samu vidět ne jako část světa, ale jako svět v kostce. Charakteristické z toho hlediska jsou jazykozpytné modely přiřazující nejdůležitější světové jazyky k jednotlivým jazykům slovanským, úsilí obsadit českými spisovateli literární vzorec světové kultury (náš Petrarca, naše Sapfo, náš Tasso...), představa o české nebo slovanské literatuře jako syntéze vývoje světových literatur.

Mýtu vlastní je i představa času jako cyklického pohybu; úsilí chápat historii jako přírodní cyklus je zřetelné i v kultuře českého národního obrození (OTRUBA 1979: 236–247). „Vzkříšení“ českého národa je nahlíženo jako syžet probuzení mytologického hrdiny spjatého s počátkem přírodního časového kruhu: „A z chrapotné dřímoty Čech vzbudil se | k práci oslavné“ (VACEK-KAMENICKÝ 1825: 137). V tom smyslu je i svět české kultury obrozenské „naturalizovanou historií“ (BARTHES 1964: 123–130), budoucnost je v obrozenské kultuře považována za znovunastolení minulosti, za opakování doby dávné české slávy. Stopy myšlení tohoto typu lze nalézt i u osobností,

kteří se mnoha svými rysy vzpírají mírám průměrného dobového ideologického kadlubu, např. i u Františka Palackého, který ještě ve svém zahajovacím projevu na Slovanském sjezdu říká:

Svoboda, kterou nyní se žičíme, není host nový a nebývalý mezi námi, není štěp přinešený k nám z ciziny: jest to strom samorostlý na domácí půdě naší, jest to původní a prvorodinné dědictví dávných otcův našich. Pravěcí Slované, byvše před zákonem všichni sobě rovni a nebaživše nikdy po panování nad jinými národy, rozuměli tomuto dědictví odjakživa mnohem lépe nežli mnozí za našeho věku chválení kmenové sousedův našich, jenž i podnes tuším ještě svobody bez panství chápati a pojímati neumějí.

(PALACKÝ 1873: 31n.).

S postojem k času souvisí i pojmání mýtu jako vyprávění o tom, co se stalo „in illo tempore“, „ab origine“ (ELIADE 1974: 107). Představa začátku a představa tvoření nového světa je v českém národním obrození těsně spojena. Česká kultura vlastně vzniká jako svědectví o vzniku českého světa. Rozpor mezi chápáním české kultury jako opakování minulosti nebo jako zrození nového není (zcela v souvislostech mytologického „světonázoru“) uvědomován. Projevuje se to ostatně i ve velmi složitém postoji k tradici, do něhož se promítá skutečnost, že přítomný rozvoj české kultury vlastně materiálně českou literární tradici nemůže využít, přičemž ji současně potřebuje jako ideologickou hodnotu. V praxi i tento činitel pootevívá dveře rozsáhlému mystifikačnímu dotváření kulturní minulosti a k uplatnění kreačního, nikoliv recepčně selektivního a interpretačního postoje k tradici. Tento zvláštní ráz obrozenského pojmání minulosti se zdá být varováním před příliš „očividnou“ tezí o obrozenském historismu. Pojem historismus tu nesporně postihuje jisté tematické složky v jungmannovské kultuře, ale spíš zatemňuje než vyjasňuje jejich funkci a podmíněnost.

Pro mýtus je příznačný ovšem i silný sakrální prvek. Už sama představa zrodu české kultury je obalována mytickou představou „vzkříšení“, „znovuzrození“, které je zrušením smrti a obrácením k novému životu. Toto „znovuzrození“ národa je i přes zřetelně světský ráz české obrozenské kultury vázáno na akt božské prozřetelnosti: „V národu zaživa pochovaném nový rozněť, Pane, život sám; k tvému slovu slavně z mrtvých vstanem!“ (VACEK-KAMENICKÝ

1846, II: LXXV). Sakralizují se četné vlastenecko-nacionální reálie, vlast se stává „svatou“, vlastenecká společnost je viděna v analogii k církvi (VINAŘICKÝ 1909: 637), jednotliví vlastenci jsou „kněží“, „apoštolové“ „vlastenecké víry“ (PICHL 1936: 25), obrozenský program vlastenecké společnosti je označován za „boží při“. I tehdy v Evropě běžná představa divadla jako „chrámu“ ztrácí v kontextu obrozenské kultury část své počáteční obraznosti, sakralizují se i významné body české a slovanské topografie (Praha, Vyšehrad, Vltava, Krkonoše, Tatry – MEČIAR 1932), vlastenecká práce se obaluje obřadnou symbolikou oběti.

Důležitá je i formální stránka mytické výpovědi, která bývá označována výrazem konotovaná výpověď, sekundární znakový systém (BARTHES 1964: 123–130), tj. systém budovaný ze znaků znaků. Mýtus „vytváří tedy na primárním znakovém systému jako na své základně druhotnou strukturu, s jejíž pomocí také artikuluje svou výpověď...“ (OTRUBA 1970: 213–277). V praxi to vede k významovému zvrstvení mytické výpovědi, pomocí něhož se pak dotýká současně různých sfér života kolektivu, vytváří mezi nimi analogické vztahy a potlačuje věcné diference na úkor pocítované podobnosti. Klade-li např. Jan Kollár vedle sebe „slovanskou mnohonářečnost“, tedy prostou skutečnost, že Slované v 19. století hovoří zvláštními jazyky, s politicky podbarveným pojmem „slovanské nesvornosti“, která již není „prostou“ skutečností, protože a priori předjímá jako výrokem nediskutovanou a nediskutovatelnou pravdu, že Slované jednotní automaticky býti mají, a rozvádí-li řetěz analogií dál do oblasti fakt geografických (nesplavnost Dunaje v místech, kde se větví) a bájeslovných (předpokládaná mnohohlavost slovanských bohů), pak máme před sebou (KOLLÁR 1956: 214; 1846a: 122) současně příznačným dobovým způsobem budované výroky i konkrétní doklad konotované výpovědi ve výše uvedeném smyslu. Nebylo by těžké ukázat, že si obrozenské myšlení v konotované či, chceme-li, formálně mytologické výpovědi libuje. Nahlížením dynamické skutečnosti skrze analogie je skutečnost nejen systemizována, ale především je systemizována jednotným způsobem, vytváří se určitý společný směr významové orientace jevového světa. To má důležité důsledky sociální, společenská skupina si tak realitu vykládá znovu ze svého hlediska, stabilizuje touto cestou své postavení, překonává „diskrepance a zjevné rozpory, které vznikají z konfrontace empirické zkušenosti s přijatou kosmologií, vírou, ideologií, popřípadě

s jinými univerzalizujícími pojetími a představami“ (OTRUBA 1976b: 547). A v tomto smyslu sehrává také nutně důležitou kladnou úlohu, alespoň zde v počátečním stadiu, souzní-li ovšem s potřebou historického vývoje.

Prvky mytologického ve vrcholné obrozenské kultuře není však třeba sledovat pouze v této rozpuštěné podobě. Tato stránka obrozenské kultury našla i svá typická celostní vyjádření. Jedním z nejvýraznějších z nich byla nepochybně Kollárova *Slávy dcera*. Už na samé historii jejího vydávání lze sledovat proces postupné proměny původně lyrického cyklu sonetů (*Básně*, 1821), hodnoty básnické, která teprve vnějšně naplňuje řadu potřeb v užším smyslu ideologických, v mýtus, v „bibli Slovanstva“ (VLČEK 1891: 602n., 618n.), v literární text, který již svým ustrojením modeluje mytologickou osnovu obrozenské ideologie.²⁰ Zvláště velkou úlohu z tohoto hlediska sehrála skutečnost, že jako nosných sloupů literárně ztvárněného obrozenského „mýtu“ tu byla využita soustava svým původem a do jisté míry i kvalitami mytologická, totiž soustava bezprostředně odvozená ze soudobých představ o mytologii nebo tyto představy druhotně rozvíjející, a to ať již pokud jde o mytologii antickou či slovanskou, popřípadě mytologii fixovanou křesťanstvím.

Proces postupné mytizace poezie spjatý s hojným využíváním prvků někdejších mytologií lze ve *Slávy dceři* velmi dobře doložit na proměnách panteonu. K postavám vypůjčeným z antické mytologie v *Slávy dceři* významněji využitým patří především Milek a Lada, Kollár tu nejdříve (v sonetech *Básní* z roku 1821) vychází zcela jednoznačně z dosavadní básnické tradice, ať již evropské (Venuše – Amor) nebo mladší tradice české. Atributy, které zde Milkovi připisuje („Milek svodný“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 11, „zloboh Milek“ – sonet 23, „Milek zrádný“ – sonet 50, „tráplivý Milek“ – sonet 63, „lichý Milek“ – sonet 73), stejně jako Milkova schopnost stvořit předmět lásky jsou běžné atributy využívané vesměs velmi často v evropské lyrice (KOVÁŘ 1884: 39–47), obdobně i Lada, jejíž funkce je ve sbírce spíše okrajová, je charakterizována zcela v souladu s básnickou praxí dosavadní pouze vztahem k erotice (jako dárkyně „sladkých pudů“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 12, jako

20) Této stránky vývoje *Slávy dcery* jako textu si povšimla literární věda velmi brzy (mohla tu navázat již na dobovou kritiku). Nově tuto problematiku proměň sbírky osvětil M. Pohorský (POHORSKÝ 1970: 124–146; srov též POHORSKÝ 1974: 24–49).

spolutvůrkyně půvabů Míny). Atribut „slovanství“ obou mytických postav zde ještě není rozvinut – sama skutečnost překladu antických mytologických jmen do češtiny byla tehdy ještě dosti bezpříznaková (SVOBODA 1957: 30–38) a nemusela ještě znamenat nutné přesunutí obou do panteonu slovanského, ačkoliv již v *Básních* lze pozorovat první stopy rozdvojení Kupida a Milka („Kupid s Milkem lístky pokradli...“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 12). Právě v této době – a postupně stále silněji – však docházelo v české kultuře k pokusům dobrat se podstaty slovanské mytologie a z nedostatku dat platných pro celou oblast Slovanstva byla pro jednotlivé (často zkreslené) údaje hledána nějaká celistvá soustava, která by je mohla vzájemně uspořádat a doplnit. Do jaké míry byla tato otázka systémovosti v mytologii tehdy aktuální, naznačuje konečně i pozdější výklad I. J. Hanuše, který jako zvláštní mytologickou školu uvádí tu větev, která si vypomáhá systémem zcela vnějším, abecedním (HANUŠ 1842: 75). Nejpříhodnější soustavou, která tak mohla prvkům slovanského bájesloví přinést zvnějšku řád a přitom zachovávat zdání, že jde o její řád vnitřní, mohla být nějaká dostatečně známá mytologie neslovanská, v prvé řadě řecká, případně indická. I na této úrovni se přiblížením mytologiím „prestižním“ sledovalo – jakož i v jiných oblastech obrozenské kultury – ideální povznesení významu slovanského světa. Jan Kollár se usiloval od počátku třicátých let prosadit v oblasti slovanské mytologie také jako teoretik, ačkoliv počátky této jeho činnosti jsou spjaty – pravděpodobně z důvodů politicko-taktických – s oblastí maďarskou (KOLLÁR 1827; 1830; 1839; 1853). Ze stanoviska těchto svých názorů o vnitřním sepětí bájesloví řeckého a slovanského také rozhodně odmítl tvrzení svého polského recenzenta A. Bielowského, vyslovené v almanachu *Ziewonia* v roce 1837, že použitím antického bájesloví nelze „opiewać Sławiań po sławiańsku“ (KOLLÁR 1839: 57).

Už *Slávy dcera* z roku 1824 spíná s Ladou a především s Milkem výrazně slovanské atributy. Zatímco v první verzi, publikované v *Básních*, vděčí Mína za svůj zrod Milkovi a Ladě (případně Kupidovi a Pallas Athéně), nyní popud ke stvoření vychází odjinud – Lada pověří Milka stvořením básníkovy milenky na základě stížností Slávy. „Rodičovská úloha“ Milka a Lady se tak zmenšuje (KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 20 – v sonetu je dokonce Milek pověřen přímo Slávou) a také Mína je nově označována jako „Slávy dcera“. Atribut rodičovství se tedy přesouvá na Slávu, Lada a Milek se dostávají vůči ní do

zjevně podřízené úlohy, což je prvním signálem jejich postupného přechodu do výslovně slovanského panteonu. Aktivita obou postav tu již překračuje hranici erotiky vyměřené jim antickým mýtem a básnickou tradicí a včleňuje i akce, jejichž povaha je vysloveně „proslovanská“. Samo stvoření *Slávy dcery* je tu již typickým aktem mytické kompenzace a ne pouhým konvenčním básnickým obrazem erotické lyriky, v tomto případě kompenzací za křivdy utrpěné Slovanstvem ze strany Němců a jiných národů, obdobně Milek (TAMTÉŽ: zpěv II., sonet 62) zde poprvé neutěšuje jen básníkův žal osobní, ale naopak stírá „slzy z oka“, které mu vytryskly nad tragédií národní.

Tyto nové atributy pak u obou postav (a opět především u Milka, který se postupně stává jednou z nejdůležitějších postav *Slávy dcery* i pokud jde o tematickou stavbu jednotlivých sonetů a jejich syžetové návaznosti) ještě více sílí ve vydáních z roku 1832 a 1845. Lada i Milek jsou tu přímo ztotožněni s bohy s prověřenou nebo tehdy předpokládanou existencí v mytologii slovanské, Lada se Sivou (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 205) a Milek, což bylo v českém kontextu běžné, s Lelem (KOLLÁR 1845: zpěv II., sonet 238).²¹ Opět se tu objevuje motiv Milkova stvoření Slávy dcery jako náhrady za národní tragédii Slovanů (jako kompenzace za mrtvé „u Kosovu kteří | Padli, u Kalky a Varšavy“ – KOLLÁR 1832: zpěv I., sonet 86) a na řadě míst se více či méně zdůrazňuje slovanský charakter Milka (např. při odchodu z Německa „I sám Milek přišel ku veselší mysli [...] pyšně rozpávil své letice...“ jako „kohout na svém smetisku“ – TAMTÉŽ: zpěv II., sonet 221). Toto poslovanštění Milka („moje matka Lada a má tetka Sláva“ – TAMTÉŽ: sonet 129) je pak přímým předpokladem jeho zvláštního využití pro vybudování pevné syžetové linie *Slávy dcery*. Milek přijímá funkci básníkovy průvodce po někdejších i nynějším slovanském světě, přivádí ho na nejrůznější místa spjatá s historií Slovanů, stává se jeho partnerem v rozhovoru o slovanských otázkách a navíc partnerem poučenějším. Nejednou dokonce přímo zasahuje do děje (např. jako ochránce básníka). Tyto jeho nové funkce, vyplývající z větší části z čistě uměleckých potřeb, souvisí s tradičními atributy „bůžka lásky“ obvykle volně.

Využití postavy Milka pro pohyb v prostoru je usnadněno dávnou představou Amora jako bůžka opatřeného křídly (stále je tu

21) O pochybách týkajících se přítomnosti Lela (stejně jako Polela), Sivy a Lady v některé slovanské mytologické soustavě viz již MÁCHAL 1891: 35.

využit Milek v roli poslíčka lásky mezi básníkem a Slávy dcerou), také Milkovu „okřídlenou“ loďku táhnou ptáci, navíc spjatí se symbolikou lásky (labuť, holubi). Obdobně je Milkova funkce ochránce napojena na atribut luku a šípů, které jsou tak zbaveny jednoznačně erotické symboliky – tak např. šípem zahání Milek loupežníky „z města Merseburku“ (ТАМТЭЖ: sonet 146). Někdejší stvořitelská role, schopnost stvořit milenku, předmět básníkovy lásky, se rozšiřuje i v řemeslnou dovednost (v sonetu 52, zpěv I., vyrobí Milek prsten s výjevvy vzájemnosti slovanské, v sonetu 139, zpěv II., „stvoří“ oloupeným Slovanům oděv, v sonetu 211, zpěv II., vyrobí parolod). Ve využití Milka (a druhotně i Lady) dochází k značným proměnám nejen na ose diachronní, v chronologii vzniku jednotlivých básní sbírky, ale i na ose synchronní, tj. na úrovni kompozice *Slávy dcery*. Jakkoliv však úloha Milka v tematice *Slávy dcery* vydáním z roku 1832 vzrostla, je to zásluha pouze prvních tří zpěvů. Ve čtvrtém a pátém zpěvu je naopak přítomnost Milka i Lady zcela vyloučena – Milkovu tematickou i kompoziční funkci průvodce pak přejímá ve čtvrtém zpěvu sama Sláva (která provádí Slávy dceru slovanským nebem) a ve zpěvu pátém pak vrátný podsvětí – hříšný Milota z Dědic. Nepřítomnost Milka i Lady je tu – jak si povšiml již před lety Jakubec (JAKUBEC 1903a: 213) – motivována i vlastním rozvrstvením mytologické soustavy *Slávy dcery*, z říše posmrtné je totiž „láska pohlavní vyloučena“ a její místo zaujímá v nebi bezkonfliktní bratrství a sesterství, zatímco v pekle místo složitého rozporného milostného citu působí jen jednoduchý mechanismus viny a následného trestu.

Současně však je ústup Milka a Lady ve čtvrtém a pátém zpěvu jen dovršením postupného poslovanštování mytologické soustavy, které v *Slávy dceři* z roku 1824 začalo včleňováním slovanských atributů do obrazů mytologických postav a které bylo ve vydání z roku 1832 dovršeno celkovou přestavbou Milkových tradičních funkcí. Těžiště se tu zjevně přesouvá k novým postavám panteonu. V dalších vydáních také již nejsou – až na ojedinělé výjimky – zařazovány nové sonety, které by se dotýkaly Milka nebo Lady.

Ústřední postavou v mytologii Kollárovy sbírky se tak postupně stává bohyně Sláva. Ještě v zárodečné podobě *Slávy dcery*, v *Básních* z roku 1821, se postava bohyně Slávy vůbec neobjevuje a ani v *Slávy dceři* z roku 1824 nejsou její obrysy dostatečně vyhraněné. Zpočátku převažuje ještě pojetí Slávy jako zosobněného Slovanstva, výraz Sláva je pak zcela synonymní výrazu Slávie (KOLLÁR 1824: zpěv II.,

sonety 66, 72) – např. „jestli Slávy rupy ještě vstanou“ (TAMTÉŽ: sonet 79). Charakteristický je z tohoto hlediska již první sonet sbírky z roku 1824, v němž je „Sláva“ jednoznačně situována zeměpisně („V onom kraji, kde se květorouchá | Sála dolinami rozstřela...“), tedy mimo „nebe“, naopak uvádí se výslovně, že „Sláva [...] k nebi úpěla“ a dovolávala se – tedy zvnějšku – pomoci rady bohů. Ani později již pevný atribut Slávy, „rodičovství“ vůči Slovanům, není ještě ustálen, v sonetu – TAMTÉŽ: sonet 59, se ještě objevuje místo výrazu Slované obrat „bratři Slávy“ (v pozdějších vydáních nahrazený už výrazem „dítká Slávy“). Je zřejmé, že pojetí postavy Slávy tu bezprostředně vyrůstá z obrazného rejstříku dobové české lyriky, která se zosobněním jednoty slovanských národů, ať již označovaným jako „Slávie“ nebo „Sláva“ (příp. Slavěna), běžně pracovala:

Tak světovládá Slávie stojí!

(PALACKÝ 1898: 45)

pro ztrátu jen truchlí Slávie

(MAREK 1935: 13)

Přitom vytvoření synonymického protějšku ku slovu Slávie, výrazu Sláva, který vycházel nápadně z úvahy etymologické (Slávie – slavný), bylo pravděpodobně do značné míry usnadněno častým výskytem společného kontextu u pojmenování „vlast“ a „sláva“ v dosavadním českém písemnictví: „čisté matky ctnostné muže | k vlasti slávě rodily“ (V. Nejedlý – cit. PUCHMAJER 1795: 103); „v lůno vlasti [...] Jaromír tvůj se v slávě vrátil“ (JAN Z HVĚZDY 1823: 55).

Ale ve vydání z roku 1832 dostává Sláva již výslovně atribut božství („A kdy a kde Slávy kněží vstanou | mstítí oltáře ty upadlé | a v nich bohyni svou ukýdanou?“ – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 136), uchází se o ni „bůh Němců Tuisko“ (TAMTÉŽ: sonet 218) a ve čtvrtém zpěvu je již přímo umístěna do středu „věčné Slávy říše“, která sama leží „v středku Všehomíra“ (TAMTÉŽ: zpěv IV., sonety 389, 393). Taková lokalizace do středu měla na počátku 19. století – jak ještě uvidíme – nutně povýtce sakrální charakter, naplňovala i dávnou křesťanskou kosmologickou představu (BLOKŠA 1893: 563–570, 647–658), podle níž střed nebes zaujímá Bůh. Vyjádřila ji mimo jiné i Dantova *Božská komedie*, dílo, které v mnoha ohledech *Slávy dceru* poznamenalo. Sláva tak u Kollára velmi často splývá s božstvím

obecně, jak naznačují Kollárový kalambúry, podsouvající tradičním náboženským formulím nacionální výklad („věčná Sláva“ – KOLLÁR 1832: zpěv III., sonet 368, nebešťané ve slovanském nebi „Sláva na výsostech“ pějí – TAMTÉŽ: zpěv IV., sonet 397 aj.). Současně je třeba mít na paměti, že nejde pouze o obohacení básnické alegorie. Zbožštění Slávy dcery nebylo fikcí utvořenou pro potřeby sbírky, ale souviselo se snahami rekonstruovat či konstruovat „skutečnou“ slovanskou mytologii. V knize *Sláva bohyně* Kollár hodlal pomocí etymologických fantazií prokázat, že Sláva byla Slovany jako bohyně vskutku uctívána, její jméno etymologicky spínal se jménem indicke bohyně Suaha. Tento výklad se udržel vlastně až přes polovinu 19. století, uvádí ho ještě ve své *Wissenschaft des slawischen Mythus* I. J. Hanuš (HANUŠ 1842: 37–41).

Obdobným procesem postupné mytizace prochází pak přirozeně i Slávy dcera, která je ovšem již postavou vytvořenou jen a jen pro potřeby sbírky. Básnické konvence zbožštění milenky tu však vycházely tomuto procesu vstříc mnohem dále než v jiných oblastech díla a také skutečnost, že „milenka“ je včleněna do mytologické soustavy budované sbírkou pouze v rámci básnické licence a nikdy hranice sbírky nepřekročí, do značné míry zastřela ostrost přechodu mezi postavou milenky v *Básních* a ve *Slávy dceři*. Tak již v zárodečné podobě sbírky z roku 1821 patří mezi atributy Míny typické atributy božské, např. všudypřítomnost („ba si tuším všudypřítomnosti | ode bohů samých vypůjčila“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 7), „svatosti“ („svatost je to v kráse zavítá“ – TAMTÉŽ), „nezemskosti“ („Když si, nebe na čas zanechavši, | zemské roucho, jako panna, složí. | Nemůž tato, jak ty, zpráchnivěti, | ana zdejších bytů poznavši | zpátkem ta zas, odkud přišla, letí“ – TAMTÉŽ: sonet 26), ba samého „božství“ („lidskost s božstvím“ – TAMTÉŽ: sonet 20). Také „smrt“ Míny je již v první podobě znělkového cyklu stylizována jako nanebevzetí, navíc s velmi výraznými aluzemi k evangeliím (TAMTÉŽ: zpěv II., sonety 80–82).

K posunu zde dochází především jinde: nad původní, rozpory zmítanou erotikou sonetů se postupně buduje pevný řád klidné racionální koncepce mýtu (POHORSKÝ 1970: 124–146). Mýtus tu využívá velkého množství obrazných konvencí lyriky, ale rozvádí je v celé příběhy nebo obecně platné teze. Velmi dramatický milostný cit se současně v později přiřazovaných sonetech zjednodušuje, stává se méně problematický a méně bohatý na zvraty, upevňuje se tak vztah

básníka a „Slávy dcery“, který včleněním Míny do soustavy mytologické přestal být výlučně erotické, a tedy osobní povahy a nabyly povahy v podstatě ideologické. Jednou z takových básnických konvencí později zatížených závažnějším, nadindividuálním významem je označení básníkovy milenky jako souhrnu, syntézy nejružnějších kvalit, „všech krás duše, těla“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 8 („všech živlů všudy“ – TAMTĚŽ: sonet 12, srov. TAMTĚŽ: sonety 13, 18, 20, 30, 32 aj.). V pozdějších vydáních tento obraz syntézy hodnot už zapadá do dobového kontextu chápání syntetičnosti jako vlastnosti charakterizující především slovanské národy (JUNGMANN 1948: 68; KOLLÁR 1862a: 4) a stává se tak součástí celkového poslovanšťování Míny („dva se věnce viňtež vŭkol vlasů, v kterých [...] kvítky chvějí věků všech a pásů [...] ženství slovanského tahy kouzlové“ – KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 12, srov. také sonety 20, 38 aj.). V těchto změnách souvislostech je vztah básníkův k milence současně vztahem k hodnotám, které ztělesňuje, a každé dramatictější pojetí vztahu by nutně problematizovalo samé hodnoty, které tu nově vstupují do hry, totiž hodnoty spjaté se slovanstvím.

Proměnu funkcí básníkovy milenky – obrazností do značné míry zastíranou – ukazuje zřetelně také změna v jejím označování jménem. Původní jediné označení Mína dostává protějšek ve výrazu „Slávy dcera“. Zatímco první jméno (přijmeme-li Kollárův etymologický výklad v poznámce k vydání z roku 1824 jako zkratky z „milena“, „milenska“; a je to výklad reálně účastný na dobovém vnímání sbírky, i když byl Kollárem vytvořen až dodatečně ve snaze etymologicky německé jméno odněmčit) naznačuje pouze intimní vztah k básníkovi, jméno druhé, Slávy dcera, odkazuje k alegorickému a současně mytickému konstruktu bohyně Slávy, tedy mimo oblast osobní lyriky. V souvislostech vývoje textu je pak patrný nejen celkový ústup jména Mína od vydání k vydání, ale také odstraňování jména Mína z některých starších básní sbírky (srov. např. „když mi [...] Mína říká: já tě miluji!“ KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 9 – „když si řeknou srdce milující | prvníkrát: že se milují“ KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 8; „Míno! Míno! měj je za přísahu“ KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 31 – „Milenko má, měžž je za přísahu!“ KOLLÁR 1832: zpěv I., sonet 110).

U jména „Slávy dcera“ však nejde jen o tento fakt poukazu k bohyni Slávě a k obecným hodnotám, které zastupuje a symbolizuje. Důležitá je sama povaha tohoto vztahu, totiž skutečnost, že je

to vztah dítě – rodič. Modelování sociálních vztahů, ale i postojů k takovým vrcholným hodnotám, jakými byly vlast nebo národ, na základě vztahů rodinných bylo totiž ve vrcholné obrozenské kultuře velice běžné. Umožňovalo semknout vlasteneckou společnost v jeden celek s hodnotami sakrálními, napojovalo – obrazně řečeno – realitu vlasteneckého života na mýtus. Vztahy mezi řadovými příslušníky vlastenecké společnosti byly stylizovány jako vztahy sourozenecké (bratr, sestra), označení matka bylo vyhrazeno představitelce vlasti, ať již „širší vlasti“, Slávii, „vlasti slovanské“, nebo „užší“, české. Srůst tohoto mystického mateřství s mateřstvím reálným byl tak těsný, že to z dnešního pohledu působí krajně nepřirozeně. Nepochybně to působilo obdobně nepřirozeně také tehdy při pohledu zvnějšku, mimo okruh vlastenecké společnosti, jak to konec konců nepřímo zachycuje Tyl ve své novele *Vlast a matka*, v níž hrdina-vlastenec vysvětluje tento pasus vlastenecké ideologie rodné matce:

„Ted' si ale uved' na mysl, že má každý člověk dvě matky.“

„Dvě?“ divily se ženštiny.

„Jedna je ta první drahá rodička, jako ty jsi ta moje, zlatá matičko – a druhá je naše vlast – totiž ona země, kde jsme se zrodili a k něčemu dobrému dospěli.“

(TYL 1952: 218)

Pojem otce nebyl tak jednoznačný. Na jedné straně nabýval atributů královských (v souladu s běžným výrazem „otec vlasti“, používaných o českých panovnících minulých i přítomných), ale bylo to i obecné zosobnění plodivé síly jako takové, prostě „předek“. Užívalo-li se označení „otec“ (vedle variant typu „báťuška“, „patriarcha“ aj.) také o Josefu Jungmannovi, představovalo to významné nadřazení Jungmanna ostatním členům vlastenecké společnosti (bratřím a sestřám), jeho umístění na stejnou hodnotovou rovinu s obecnými svátostmi typu vlast (matka). Současně ho to vřazovalo mezi předky a obdařovalo atributy královskými (OTRUBA 1993: 1, 4). Tato pojmová soustava, na první pohled výrazně mytologické povahy a mytologická konečně i svými funkcemi, patřila k běžným kódům vlastenecké společnosti, mimo ni byla však nesrozumitelná, což otevíralo v tomto místě prostor pro používání ezopského jazyka:

Nežel, nežel, máti,
pro tatínka mého,
kvítí roste na rovu,
na rovečku jeho.

K ránu se mi zdálo,
jako vraha jeho
bílí lvové trhali,
srdce rvali z něho.

Aj tu anjel krásný
otce z hrobu vznese,
větrem orel přiletí
korunu mu nese...

(KAMARÝT 1824: 283)

Na tomto pozadí zřetelně vystupuje do popředí charakter změny Míny ve Slávy dceru jakožto změny vlastně „mytologizující“. Mytologizují se přitom i její vnější, tělesné znaky. Celková stylizace reálného předmětu Kollárovy lásky, Johanny Augusty Friederiky Schmidtové, dívky „prostřední velikosti, ulehlé, složité konstrukce, snědé pleti“, s černými kudrnatými vlasy (JAKUBEC 1893: 88–94) v zlatovlasou nebo rusovlasou křehkou bytost s modrýma očima a bílou pletí souvisí opět v první řadě s konvencemi tehdejší lyrické výpovědi, jde tedy spíše o přetváření reality pro vstup do poezie než pro vstup do mýtu. Nicméně i zde dochází k druhotné mytizaci původně literárních zvyklostí – např. „bílá plet“ milenky odporující svědectví o snědé pleti Friederiky Schmidtové je dodatečně spínána se slovanskou symbolikou bílé barvy („bílá“ jako barva oblíbená Slovany, jako atribut slovanských bohyň, jako symbol slovanské čistoty a nevinnosti apod.). Zajímavá je zde však zejména sama skutečnost, že se mytickou Slávy dcerou stala básníkova milenka, jejímž „reálným předobrazem“ byla Němka. Motivaci tu nabízí údajný výrok faráře Schmidta o jeho někdejších slovanských předcích, ale i tak byla později tato skutečnost pocitována jako paradoxní. Na tomto místě se lze vždy utéci k zdůraznění zvláštních potřeb uměleckých a k banálnímu podotknutí, že Mína ani Slávy dcera přirozeně nejsou Friederikou Schmidtovou. Zdá se však, že právě skutečnost, že „podkladem“ Míny – Slávy dcery byla Němka, měla svůj zvláštní význam, a nejen že nebyla paradoxní, ale dokonce vyplývala z logiky

jungmannovského obrození. Takové včlenění cizího prvku do domácí soustavy bylo součástí mechanismu v té době běžné symboliky odplaty, která poznamenávala – jak jsme viděli již v kapitole o překlada – českou kulturu v mnoha oblastech.

Naopak pro myšlenkovou stavbu *Slávy dcery* se přímo hodilo, že Slávy dcera byla Němka. Poslovanštění Friederiky Schmidtové se stalo mytickou kompenzací za „křivdy“ v dějinách Slovany vytrpěné (KOLLÁR 1832: zpěv I., sonety 86, 16 aj.), „vykoupením“ německé „viny“. Ne nadarmo se na jednom místě s využitím křesťanské symboliky výslovně o Slávy dceři říká: „ona pak jest tichý beránek, | který snímá krajů těchto hříchy“ (TAMTÉŽ: sonet 106).

Na logice symbolické odplaty je založena sama dvojčlennost Kollárovy básnické sbírky, která proti pozemskému času a prostoru prvních tří zpěvů klade mimozemské bezčasí slovanského nebe a pekla. Paralelnost obou je zdůrazněna už názvy jednotlivých částí, v nichž proti reálným řekám Sále, Labi, Rýnu, Vltavě a Dunaji stojí bájně řeky Léthé a Acheron (původní význam obou řek v antických mytických představách byl tu ovšem zcela pozměněn). Proti výčtu skutků v první polovině *Slávy dcery* už stojí skutky zařazené do pevné hodnotové soustavy – buď se znaménkem kladným (jejich nositelé jsou pak včlenění do slovanského nebe), nebo záporným (včlenění do slovanského pekla). Samo zařazení historických osobností do pekla tu opět naplňuje onu falešnou rovnováhu mezi skutky reálnými a fiktivním, čistě symbolickým, verbálním trestem – jak ji vyznávala jungmannovská kultura ve svém celku.

Pro potřeby čtvrtého a pátého zpěvu dochází také k důsledné proměně postavy Slávy dcery – stává se tu hlavním nositelem syžetové linie, přejímá úlohu básníka z druhého a třetího zpěvu a obdobně jako on po pevné zemi prochází teď ona jednotlivými odděleními nebe a pekla. Přestože získává nové atributy – především atribut moci (vyplývající z jejího nového postavení jako spoluvládkyně nebe: „pak se na mou pravici | posad' zde a spolu se mnou kraluj“, zve ji Sláva – KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 394) a s ním spojenou netečnost k mukám viníků (později v tom byl shledáván prohrěšek proti Kollárovu humanismu) –, její hlavní funkce vyplývají především ze zákonitostí výstavby děje.

K zajímavým stránkám postupné mytizace Kollárovy básnické skladby patří konečně skutečnost, jak se mýtus zmocňuje i některých reálií a mění je ve své symboly. Například motiv holuba vystupuje ve

znělkách *Básní*, ale i později ve *Slávy dceři* v obdobné úloze, jakou má v tehdejší české poezii: je velmi často zatížen erotickými asociacemi. Postupně se na něho však vrství charakteristiky již čistě mytologické, holub se stává doprovodným atributem Milka („tuto Milek na člun rukou sáhnul | a sprěž jeho změnil v holuby“ – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 156) a někdy Milek sám má schopnost se v holuba přeměnit (TAMTÉŽ: sonet 231). Opět tu nejde o pouhou básnickou figuru, Kollár tu vychází z určitých dostupných údajů o starověkém kultu holuba a svůj názor na tuto věc pak obšírněji formuloval také v samostatné studii (KOLLÁR 1862b: 329–348). Erotické asociace spjaté se jménem holub se pokouší vysvětlit etymologicky (kořenem „ljub“, „holub“ – spoluljub [!]). Toto konstatování je mu pak východiskem pro fantastickou dichotomii holub – palub (lesní, divoký holub [!]), která podle jeho názoru symbolizuje protiklad čisté a věrné lásky manželské a divoké lásky smyslné, jenž našel odraz i v rovině báje v protikladu dvou hypotetických slovanských bohů, Lela (Milka) a Polela. S tím souviselo i tvrzení o zvláštní oblibě holubů u Slovanů (TAMTÉŽ: 95) – množství holubů v Benátkách je Kollárovi dokladem slovanských vlivů v této oblasti –, které pak v *Slávy dceři* učinilo postupně z holuba symbol slovanský, především symbol slovanské snášenlivosti a mírumilovnosti. Herderovská představa holubičích Slovanů se v té době upevňovala v české kultuře obecně a v rovině politiky stvrzovala loajálnost Slovanů vůči trůnu, která měla získat legální prostor pro slovanská národní hnutí.

Ústředním slovanským symbolem v Kollárově *Slávy dceři* se stala nesporně lípa – proměna lípy v národní symbol je natolik spjatá s Kollárem, že se obecně traduje názor, že je přímo dílem Kollárovým (JAKUBEC 1903a: 213). Ovšem již na počátku 19. století se přihlásil k symbolu lípy Václav Stach ve *Starém veršovci* (1805). „Dub jest stínidlo a okrasa německého věštce, nesmí-liž lípa býti českého? Bobkový strom tuze voní cizinou a neroste v našem háji“ (STACH 1805: 15). Využil tu běžné dvojice „lípy“ jako ženského rodu a „dubu“ jako stromu mužského, podmíněné jazykově, rozdílem v gramatickém rodu pojmenování obou stromů. Dodnes se místy udržuje zvyk zasadit dub (nebo jiný „mužský“ strom), když se narodí chlapec, a lípu (nebo jiný „ženský“ strom), když se narodí dívka. Nutno říci, že tato sexuální dichotomie zůstává stále zřetelným podnožím i v Kollárově symbolice nacionální. Sledujeme-li výskyt pojmenování lípa a kontexty, v nichž se v Kollárově sbírce objevuje, vidíme zřetelně, že se jeho

úloha zvětšuje proti vydání *Básní* z roku 1821 již v prvním vydání *Slávy dcery*. Zatímco v *Básních* se objevuje jen ojedinele (KOLLÁR 1821: zpěv II., sonet 60) a pouze v kontextu erotickém, v dalších vydáních se stává již jednoznačně posvátným slovanským stromem (pouze na jednom místě ji v této funkci zastupuje „orech“ jako lokální posvátný strom Slovanů kolem Štětína – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 158, viz o tom také poznámku ve Výkladu). „Ženský princip“, který lípa ztělesňuje, je tak zároveň přenášen na samo slovanství (holubičí slovanství; tu se vytváří spoj se symbolem holuba), je jím symbolizována mírumilovnost Slovanů („Lípy oni [= Slované], svěcený Slovanům strom, vedle pokojných | cest sadili, chládek by stlaly vůkol i čich“ – KOLLÁR 1824: Předzpěv, [IV]), krása apod. Není náhodné, že mytické postavy symbolizující slovanství jsou ve *Slávy dceři* opět ženského rodu – Sláva i Slávy dcera, zatímco německví je zastupováno vždy bohem rodu mužského – Teut (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 164; zpěv IV., sonet 511), jindy také zvaný Tuisko (srov. jeho pokus o sňatek se Slávou ve zpěvu II., sonet 218).

„Dub“, který ve *Slávy dceři* vystupuje stále častěji v úloze německého protějšku lípy, však ještě ve verzi z roku 1821 – obdobně jako lípa – není zatím podobnou úlohou zatížen. Ještě v Předzpěvu *Slávy dcery* je slovanské Rusko přirovnáváno k dubu a toto přirovnání nebylo nikdy dodatečně Kollárem upraveno – svou úlohu zde jistě sehrála potřeba využít pro charakterizaci Ruska atributu „síly“, který byl spjat s dubem, ale nikoliv s lípou, a obdobně neutrálně, bez příznaků „německosti“, je využíván motiv dubu v mnoha textech první poloviny 19. století. Počínaje vyhraněním slovanského charakteru lípy dochází také k přesunu dubu do soustavy mýtu. Dochází přitom k odstraňování výrazu „dub“ z těch míst básně, kde byl užit neutrálně – „utulím se [...] pod dub“ (KOLLÁR 1821: zpěv II., sonet 48) – „utoulím se [...] pode lípu“ (KOLLÁR 1832: zpěv III., sonet 352).

S vytvořením protikladu lípa – dub souvisí také utvoření druhotných symbolů, „medu“ a „včel“, jako symbolů slovanství, „žaludu“, „kance“ jako symbolů německví. Tyto prvky jsou uspořádány symetricky. „Med“ a „žalud“ zde vystupují v úloze plodů, jsou určeny vztahem k slovanské lípě a německému dubu a organizovány v protiklad na základě kategorií „sladký“ – „hořký“. „Včela“ a „kanec“ symbolizují protiklad Slovana a Němce jako tvůrce či uživatele hodnot vyplývající ze slovanství i německví. Jejich protiklad je současně dán opozicí pracovitost – požívačnost.

SLOVANSTVÍ		NĚMECTVÍ
	ženský princip × mužský princip	
lípa	měkkost × tvrdost	dub
	mírumilovnost × agresivita	
med	sladkost × hořkost	žalud
	pracovitost × požívačnost	
včela	mírumilovnost × agresivita	kanec

Zvláště zajímavý je vznik takových nových významových okruhů slova „včela“ v tehdejší české poezii, v níž vystupovalo velmi často, zejména v didaktické poezii, jako symbol píle a příčinlivosti. S ustálením „píle“ a „pracovitosti“ v jungmannovském myšlení jako atributů slovanského národa (srov. též u Herdera o Slovanech „ihre geräuschlose fleissige Gegenwart“) se usnadnila cesta k využití „včely“ jako symbolu slovanského, z druhé strany otevíraná „poslovanštěním“ lípy jako hojného zdroje medu. V Kollárově lyrice lze najít mnoho dokladů takto vybudované soustavy symbolů – včely jako dušičky Slovanů oblétaují lípu v nebi (KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 395); v centru slovanského nebe stojí lípa a nebe je zaplaveno medem (TAMTĚŽ, apod.). Celá soustava jako celek je nejplněji realizována v této básni:

Jakýs *vepřík* přivázaný k *dubu*,
z *Lipska* od *lip* a škol *lipš*ťanských
příšlý, na žaludech germánských
i zde válí se a pase hubu;

jest on toho míšeného snubu
syn mých Lužičanů krajanských,
co v pers vlastních matek slavjanských
zatínají ostrost svého zubu.

Rouhači ty Polska, Wuttke-Wúdka,
pověz: nepadá-li z *lípy med*
sladčeji než žalud do žalúdka?

K útěše mé však, ten, co má dozor,
dí, že bude tu jen sedem let
tento sorbský Nabuchodonozor.

(KOLLÁR 1852: zpěv V., dodatek mezi sonety 535 a 536)

Jde nicméně o myšlenkovou soustavu, která – ať již Kollárovým prostřednictvím, či nikoliv – měla své pevné místo v obrozenské kultuře. Alespoň emblémy „medu“, „včely“ a „lípy“ vystupovaly jednoznačně jako emblémy slovanství.

V prostoru vymezeném Kollárovou *Slávou dcerou* se tak můžeme setkat s jakýmsi shrnutím běžných dobových mytologizačních postupů, s úsilím o přetvoření jednotlivin v dosahu obrozenské kultury v univerzum, v nerozčleněný celek, se snahou o zrušení lineárního času historického, se sakralizací všeho, čeho se kultura dotkne, i s formální konotační povahou výpovědi. *Slávy dcera* jako by kanonizovala způsob myšlení vlastenecké společnosti, její hierarchii hodnot, představu symbolické kompenzace historických porážek a ztrát. K bezprostřední vlastenecké činnosti se měla jako posvátná kniha. Pokusy odmítnout její „mytologická“ další vydání ve jménu vydání starších (CHMELENSKÝ 1836a: 216) narážely na odpor: „kdo Slávy dceru, a sice její třetí, ouplné vydání zlehčuje a opovrhuje, ten dává najevo, že ji nezná, že její skrytou, velikánskou, všenárodní, tajemství plnou osnovu netuší a nevidí. Kdo na ni plije, tomu sliny zpátkem na vlastní tvář padají; kdo se jí nečistou rukou dotýká, špiní národní naše palladium; kdo ubližuje jejímu původci, uráží nás, uráží krasochut, cit a soud všech těch Slovanů, kteří ve Slávy dceře největší rozkoš a radost života nalezájí...“ (ANONYM 1839: 33). Kollárova poezie se stala sama sakrum, vstoupila mezi hodnoty posvátné po bok svatých národních symbolů i hodnot (MICHALOVIČ 1839: 81), odlesk své posvátnosti vrhla přítom i na básníka.

Sledujeme-li proměny mytologické stránky vrcholné obrozenské kultury pak dále v třicátých a čtyřicátých letech, je zřejmé, že plné rozvinutí mytologické stavby *Slávy dcery* v třetím vydání bylo sice logické, ale v jistém smyslu už na odpor narazit muselo. Třicátá léta připravují cestu k překonání obrozenského stavu, a přestože tu ještě mnoho z klasických obrozenských procesů dobíhá (ostatně k samé sakralizaci Slávy dcery dochází až tehdy), směřuje všechno krok za krokem ke změně. Další vývoj se však neprosazoval pouze postupným odlivem mytologismu, ale i paradoxním pokusem vyjmout mýtus z oblasti textové, verbální, zvěčnit ho, učinit ho skutkem.

Z toho hlediska by neměl být bez zajímavosti pohled na jeden vlastenecký podnik, který bývá obvykle zkoumán a hodnocen pouze z úzkého hlediska pedagogického, patří do hájemství dějin českého

školství a trochu se tak na první pohled vymyká otázce, která je v této kapitole kladena.

Koncem třicátých let 19. století přistoupil Karel Slavoj Amerling k postupné realizaci dalekosáhlého projektu: za finanční pomoci šlechty, především hraběte Lva Thuna, a českých vlasteneckých kruhů zakoupil v dubnu 1839 pozemek na rohu dnešní ulice V Tůních a ulice Žitné, s pomocí mladých vlastenců opravil zahradní domek a s nejbližšími přáteli se tam nastěhoval. Zahradní domek se stal zárodkem „Budče“, zamýšleného střediska slovanské vzdělanosti. V červenci 1842 bylo započato se stavbou hlavní budovy a přes finanční potíže byla stavba v hrubých rysech dokončena. V budově (srov. ČONDL 1942: 339n.; JAHN 1893; SPĚVÁČEK 1962; DUFEK 1908) byla umístěna chemická laboratoř („slučebna“ v suterénu a „rozlučebna“ v přízemí), počítalo se s učitelským seminářem, byla tu umístěna knihtiskárna a sklad knih (1. patro). Dále tu byl „přírodnický sál“, kde se konaly „mistrovské porady“ a vyučovalo kreslení, oddělení kefalologie, „hlavozpytu“, knihovna se slovníky ve všech dostupných řečech pro srovnávací studium a s překlady bible v třiceti jazycích, dílna drobné mechaniky a hudební učebna (2. patro). Důležitou součástí Budče byla nemocnice, kde se léčilo podle „budečské lékařské školy přírodnické“ (AMERLING 1960: 112) aplikací teorie „zavejcování“ (3. patro). Na půdě domu byla zřízena sušárna rostlin, oddělení preparace zoologického materiálu, ve věži nad domem byla meteorologická stanice a observatoř. Obdobně systemizovaná byla i zahrada. Pomineme-li barvířskou dílnu na dvoře, která patřila k vybavení domu, pak na zahradě měly být záhony s květinami podle systematiky Jussieuovy („soustavopole“), v jednotlivých dílech zahrady se počítalo s výsadbou květin podle dílů světa. Další záhony třídily rostliny z hlediska užitečnosti, vedle rostlin průmyslových tu byly i rostliny okrasné („krasozahradnické“), „květomluvné“ a květinové hodiny. Dále byly v projektu zahrady voliéry s ptáky, „hlemejždárna“, „včelník“, prostor pro chov bourců morušových, počítalo se s pěstováním vodních živočichů v umělých potůčcích a vodních nádržích, zahrada byla uměle osázena drobným zvířectvem, ve vyhloubených jeskyních se shromažďovaly horniny, hraniční zeď měla být sbírkou hornin, zemin a staviva.

Vychovatelská stránka byla akcentována již v prvopočáteční koncepci Budče. „Budeč má učitele pravonárodní vychovávat“

(TAMTÉŽ: 42), píše Amerling Tomáši Burianovi již v roce 1839, později spojuje s Budčí nedělní školu pro řemeslníky, vzdělávací kroužek dívek (který označuje za „kruh učitelek“), učitelké porady, tzv. „porady mistrů“, zavádí v ní vzdělávací ústav typu školy pro mládež. Budeč je proto dnes hodnocena především jako projekt pedagogický, je považována za významný pokrokový článek „ve vývoji naší výchovy“, přispěla „k vypracování metod věcného učení, k ujasnění otázky zlidovění školy, k propracování metod technologického vzdělání“, podnik bývá charakterizován jako podnik lidový a demokratický, spjatý „s výrobou a se životem“. Obecně jsou sice přiznávány určité fantaskní rysy Budče, které vedly k ztroskotání finančnímu i lidskému, ale tradičně se tvrdívá, že neležely v oblasti pedagogické (DÝMA 1960: 313–349, viz 336). Pedagogické hledisko při hodnocení a analýze takového projektu, jakým byla Budeč, je ovšem příliš úzké. Smysluplné jádro tohoto historického faktu leželo, zdá se, hlouběji, což ostatně způsobuje i zřejmé pedagogické nedůslednosti projektu na povrchu – zvláště nepřizpůsobení vzdělávacího procesu a jeho cíle potřebám a možnostem žáka. Zcela nepochybně byly i progresivní stránky pedagogické především důsledkem tlaku, kterým se v oblasti vzdělávání prosazovala struktura oblasti jiné.

Představa vzdělávání souvisela v Amerlingově koncepci velice úzce s celkovou teorií vědy a především s celkovou Amerlingovou filozofií vývoje. Je příznačné, že překážky v dosavadním vývoji poznání vidí Karel Amerling především v přílišné absolutizaci zvláštností člověka, v jeho odtržení od přírody. Konstatuje přímo, že člověk „s přírodou má jednu a tu samou historii“ (AMERLING 1840, I: 49), vývoj přírody v jednotlivých svých „říších“ a fázích (ovšem spíše v hodnotovém nežli časovém smyslu), v říši nerostů, rostlin a zvířat je podle něho vlastně v člověku reprodukován. Organismus člověka ve svém tvaru i změnách je opět reprodukován ve struktuře společnosti a v jejím pohybu (povaha a vývoj národa, lidstva atd.). V souvislosti s tím je i vzdělávací proces Amerlingovi reprodukcí postupného „vzdělávání“ člověka v procesu vývoje. Cílem učitele má být „v duši svého svěřence opětovati člověčenstva svět“ (TAMTÉŽ, III: 59) a takto vlastně modelovat pohyby uvnitř přírody. Pozadí této soustavy je zřejmě hegelovské, základní členění historického procesu klade tu proti sobě „dobu instinktní, smyslnou, neuvědomenou“ a dobu „rozmyslnou, svobodní, antitetickou“ (mezníkem mezi nimi je narození Krista), po níž přichází doba „soukladná, soumyslná, syntetická,

všestranná, doba pravého všestranného poznání“ (TAMTÉŽ: 53) atd. Sama koncepce vývoje je tu však okleštěna jak důrazem na analogické struktury, které v představě „opakování na vyšší úrovni“ podtrhovaly především fakt opakování, tak i pojetím vývoje jakožto rozvinutí toho, co je vlastně přítomno již v samém počátku, v „zárodku“.

Takové pojetí vývoje se promítalo i do výchozí ideje Budče. Sám název v sobě opětuje tradované jméno legendárního slovanského učiliště z doby Krokovy, jehož historičnost se zdály potvrzovat nalezené *Rukopisy*. Citát z *Rukopisů*, který se jí týkal – „Učení věšt-bám vítězovým“, byl přijat za heslo nového vlasteneckého podniku. „Z duše otcův našich vyšel,“ říká o Budči Amerling (cit. JAHN 1893: 49). Toto konstatování znamenalo víc, než samo o sobě sdělovalo: „život náš, má-li *přirozený* býti, musí z prostředí jich [= předků] vzniknouti, z toho zárodku, kterýž jimi před věky od tvůrce byl položen“ (AMERLING 1840, IV: 46). Obnovení tradice „Krokovy Budče“ znamenalo tedy v jisté znakové rovině obnovu dávné přirozenosti českého života), v žádném případě neneslo význam výlučně pedagogický. Z názvu se jakoby ze „zárodku“, obsahujícího v sobě genetickou informaci o budoucnosti, odvíjí Amerlingovy vize příštího ústavu: „v kořenu svém zahrnuje ty všechny pojemy, že vychovává *budoucí* mládež a naději vlasti, jakýsi *budeč*, dílem že *budí* a *buduje*, že vloh a símek pobádá, prakticky si počíná, buduje (staví), že na blahu *budoucnost* okazuje a že v souhlasnosti, šlechtnosti svých přátel a nejlaskavější vlády vskutku *bude*“ (cit. JAHN 1893: 49). Už v této komplexní zpětné sémantizaci názvu, která je vlastně hledáním mytického Slova, jež by v zárodku obsahovalo vše, se ukazuje tíhnutí celé instituce k mytickému univerzalizmu, k zachycení celého kosmu v malém, což projekt Budče od počátku charakterizovalo:

Budeč budoucí mládež (budeč)
ten, který budí
ten, který buduje
ten, který je zárukou budoucnosti
ten, který bude, tj. nezanikne

Zněla-li Amerlingova vychovatelská teze „celý vezdejšek veliká jest univerzita, veliké všeučiliště“ (AMERLING 1840, III: 62), znamenalo to pro něj i zpětně, že učiliště bylo budováno jakoby analogií k univerzu, že bylo obrazem a zárodkem slovanského světa, svým

rozvinutím slibovalo dovršení renesance slovanství a současně bylo modelem světa českého, slovanského i světa obecně. Věcný popis budovy a funkcí jednotlivých jejích oddělení již sám poddhalil patrnou snahu spojit s Budčí řadu nejrůznějších vlasteneckých podniků, soustředit do ní český a skrze něj i slovanský svět a přitom zrcadlit Budčí základní obrysy lidské kultury jako takové. Konkrétní naplnění této snahy jistě muselo podléhat tlaku technických možností, muselo brát v úvahu zřetele ekonomické, ale stejně je patrné, že se budova měla stát „živou encyklopedií“ (KUČEROVÁ 1914: 26) lidské kultury, v Amerlingově formulaci „všemuzeem“. V znakové podobě měla být svodem veškeré lidské aktivity. Zahrada naopak byla pojata jako živá botanika, živá zoologie, geologie atd. – představovala tak pokus o zvěcnění přírodovědného systému. Budečská budova i zahrada tak na určité úrovni abstrakce přestávaly být budovou a zahradou a stávaly se znakem znamenajícím „kulturu“ a „přírodu“.

Je zřejmé, že podobné odhmotnění zcela hmotného projektu dovolovalo současně i zjevnou sakralizaci Budče. V Amerlingově korespondenci a zápiscích vystupuje Budeč často nikoliv jako předmět aktivity, ale jako její subjekt („Vnitřní duch Budče pokračuje napařád dále [...] Budeč tuze ideálně si počínal [...] každému bratru věřil [...], Budeč [...] přede a Bůh Budčí ruku vede“), což je sice metafora, ale také projev Amerlingova mystického vytržení, jímž přeměňuje svůj výtvar v dílo boží, ve svébytnou hodnotu, ve svátost. Budeč se stává modelem světa i v tom smyslu, že je v náboženské perspektivě místem zkoušky boží. V příběh boží zkoušky si Amerling ostatně přetváří všechny dramatické momenty brzkého pádu Budče („Bože, kdy dáš, aby v pokoji byl Budeč; aby příkladnost z něho svítila; Bože dáš, pošleš-li mi duši vykupitelskou“). Budeč je mu modelem světa, jako je modelem světa chrám („budečská svatyně“ – AMERLING 1960: 81, 121, 140, 142). Budeč byla tedy učilištěm jen zčásti, vzdělávací proces v ní byl pouhou součástí procesu zasvěcení do božího díla. Vztah Bůh – Člověk tu byl reprodukován ve vztahu Učitel – Žák, který tak představoval obměnu tradiční obrozenské relace buditel – národnostně vlašný jedinec. S tím souvisela i vnějšková Amerlingova autostylizace do role proroka a věštce. Budeč se měla od počátku lišit od tradičních škol, považovaných za německé, a tedy – na počátku vzývaného „slovanského věku“ – pocitovaných jako zastaralé, proti německému (a vůbec západoevropskému) rozumu měl v ní být postaven hypotetický slovanský Um, který se stal již dlouho před

Amerlingem předmětem slovanských ideologických spekulací a byl spojován buď se schopností oprostít se od poznání uspokojujícího bezprostřední tělesné potřeby, či s poznáním celostním (srov. např. Kollárovo „Slovan myslé cítí a cíté myslí“ – KOLLÁR 1956: 219) a současně i zahrnujícím vše v jediném náhledu.

V koncepci Amerlingovy Budče se tak zřetelně prostupovala racionální složka s iracionalitou a mystikou, tvar projektu nese výrazné prvky formální struktury mýtu. Vzdělávací podnik opřel Amerling – jak dokládá např. pasáž o vychovatelství v jeho základní filozofické či „historiosofické“ práci *Člověk velká pohádka* (rozuměj: hádanka) – o strukturu kalendáře, tedy o útvar modelující přírodní cyklus. Ve svých důsledcích tím byl i obraz historického procesu promítnut do kruhu, historie byla naturalizovaná, nabyta kruhové formy mýtu. Poměrně přesnou představu, jak na tomto kalendářovém základu celá vzdělávací soustava fungovala, si lze učinit z Amerlingova pozdějšího projektu čtyř výchoven, tzv. školy denní, školy týdenní, školy měsíční a školy roční. Množství sdělovaného poznání i jeho struktura tu byly v jednotlivých výchovných jednoznačně podřízeny vnějšímu schématu přijatému z denního, týdenního, měsíčního a ročního cyklu (DUFEK 1908).

Čísla tónů v době akkord.	Částky dne	Denní starosti člověka	Stěny domácí světnice	Hlavní strany, úhly světa
4.	Ráno	Snídaní	Stěna východní	Východ slunce
5.	Poledne	Oběd	Stěna jižní	Jih
6.	Večer	Večeře a večerní zábava	Stěna západní	Západ slunce
7.	Noc	Spánek	Stěna severní	Sever
Osm hodin práce		Osm hodin pro oddech, výživu těla a obstarávání jiných potřeb		Osm hodin pro spánek

První výchovna, určená dětem ve stáří do sedmi let, členila vědění podle čtyř částí dne (ráno, poledne, večer, noc), k nimž pak byly přiřazovány hlavní „starosti“ člověka (snídaně, oběd, večeře

a večerní zábava, spánek), celá soustava pak byla napojena na mikroprostor třídy (stěna východní, stěna jižní, stěna západní, stěna severní) a konečně na prostor celého světa (východ – jih – západ – sever). Výchovna druhá, určená pro děti ve věku od sedmi do čtrnácti let a nazvaná „škola týdenní“, pořádala vědění do sedmi řad podle jednotlivých dnů v týdnu. „Starodávná jména dní“ vytvářela přitom určitou významovou osnovu, na jejímž základě byly do příslušné řady včleňovány ty poznatky, které se týkaly „starostí týdenních“ (spíže – stráž – koupě – úřad – rodina a řemeslo – zdraví a čistota – služby boží), obstarávání týdenních potřeb v selském statku, obci, ve vlasti (zde vznikala např. řada stav rolnický – stav vojenský – stav kopecký – stav úřednický – stav řemeslnický – stav lékařský – stav kněžský), božích příkázání, hlavních hříchů a jejich zvířecích symbolů, vytvářejících odrazový můstek k zoologii apod.

Třetí výchovna (14–21 let) obdobně členila vědění do dvanácti řad podle jednotlivých měsíců a na tomto pozadí klasifikovala jednotlivé lidské práce jako úkony měsíční, měsícům přiřazovala dále i určité úseky přírodního cyklu, vybraná česká města apod.

Je tu zřetelně vidět, jak vnější systém rozvrhuje skutečnost podle předem přijatého základního členění. Čtyři části dne rozvrhují i vše ostatní na čtyři části (čtyři světové strany, čtyři lidské starosti), sedm dnů v týdnu vede k vyčlenění sedmi stavů, dvanáct měsíců k vyčlenění dvanácti českých měst. Komplementarita základní řady (tj. „kalendáře“) vnucuje komplementárnost také ostatním řadám; vzdorovala-li některá řada takovému rozčlenění, musela být rozmontována (i desatero božích příkázání se muselo podrobit novému roztrídění). Na druhé straně – v úrovni jednotlivých částí dne, dnů týdne, měsíce aj. – se zase uplatňuje princip analogie, který vedle sebe řadí všechno, co je v různých řadách „totožné“, co si odpovídá. Například úterku (den Smrtonoše, Dies Martis, Dienstag) odpovídá ze „starostí týdenních“ „stráž“; z obstarávání potřeb v selském statku pak „stráž hospodářova: dveře, zámek, závora, zvonek, plot, příkop, pes a kočka“, v „obci“ je jim analogická veřejná soustava ostrahy (strážnice, strážník, hlásný, ponocný, hlídač, myslivec, hajný, četník, voják). V oboru společenských stavů odpovídá tomuto dni „stav vojenský“, v oboru královských služebníků „královský podkoní“, z božích příkázání pak Nezabiješ atd.

Taková soustava nahrazuje kauzální a racionalistické myšlení komplementárně analogickým, příznačným pro mytologické

systemy členění skutečnosti a její systemizace (VOLKOVA 1965: 274n.). Mytický útvar tak Budeč představovala nejen svým poukazem k legendární Krokově Budči, k dědictví předků, který nově aktualizoval skutečnost, že pozemek na rohu ulice Žitné (tehdy Žitnobranské) a V Tůních byl již dříve tradičně nazýván „U Dědů“; nejen svým univerzalismem usilujícím o reprodukci světa v malém, nejen napojením na zasvěcovací rituál Učitele („proroka“) a Žáka, ale především mytickou strukturou své zdánlivě nejracionálnější složky, vychovatelské metody.

Sama Budeč je tak vlastně již jedním z projevů sílicích pokusů české kultury vstoupit do všední skutečnosti (ve stejnou dobu vstupují do reálu i jiné projekty vlastenecké společnosti). Přitom nemůže Budeč působit na své bezprostřední, „nezasvěcené“ okolí leč jako útvar podivínský a absurdní (v tehdejší pražském povědomí např. ustoupil dávný název budovy „U Dědů“ označení „dům těch nových bláznů“). Do polohy absurda ji nakonec postaví i zrealňující procesy v celém českém vlasteneckém hnutí, které postupně vydobývá svému snu o české kultuře širší sociální zázemí. Amerlingova Budeč má tak zřetelný přechodný ráz; je ještě mýtem svým tvarem (v tom smyslu také upomíná Kollárovu *Slávy dceru* a její obraz světa, umění a slovanství), ale na rozdíl od ní je již mýtem budovaným nikoliv ve světě slov, ale především ve světě skutečnosti.

Obrazy k názornému vyučování pro výchovu druhou

Doba diaton.	Značky těles nebeských a jména dnů týdenních	Starosti týdenní	Obstarávání týdenních potřeb		
			v selském statku	v obci	ve vlasti
8	Den měsíce Dies Lunae Montag Pondělí	Spíže	Hospodyně v kuchyni rozděljuje spíži na celý týden	Selský statek. Hospodář a čeládka obstarávají chov domácích zvířat a úrodu polní	Stav rolnický
9	Den Smrtonoše Dies Martis Dienstag Úterý	Stráž	Stráž hospodářova, dvěře, zámek, závora, zvonek, plot, příkop, pes a kočka	Strážnice. Strážník, hlásný, ponocný, hlídač, myslivec, hajný, četník, voják	Stav vojenský
10	Den dobropána Dies Mercurii Mittwoche Středa	Koupě	Hospodyně v komoře uschovává sůl, koření a jiné kupecké zboží	Kupecký závod. Prodej a koupě zboží osadnického	Stav kupecký
11	Den Králororce Dies Jovis Donnestag Čtvrtek	Úřad	Hospodář ve své účtárně odpovídá na dopisy: platí daně a podává žalobu na svého škůdce	Úřední síň. Ličení pře: soudce, žalobník, škůdce, obhájce, svědkové, úřední sluha, vězení, žalář	Stav úřednický
12	Den Krasopaní Dies Veneris Freitag Pátek	Rodina a řemeslo	Hospodyně šije šaty, prádlo, spravuje oděv, plete punčochy	Dílna řemeslnická. Krejčí a švec, kolář a kovář	Stav řemeslnický
13	Den Hladoleta Dies Saturni Samstag Sobota	Zdraví a čistota	Hospodyně čistí příbytku, rozděljuje nové prádlo; hospodář uklízí po dvoře	Nemocnice. Lékař, lékárník, lázně, ošetřovatelé nemocných	Stav lékařský
15	Den slunce Dies Solis Sonntag Neděle	Služby Boží	Hospodářova rodina i čeládka jdou do kostela na služby Boží	Kostel. Kněz, kostelník a ministrant. Shromážděný lid	Stav kněžský

Královští služebníci a jejich znaky	Desatero božích přikázání	Hlavní hříchy. Zvířecost	Hlavní ctihodnosti a milosrdné skutky	Slova posledního soudu
Královský postolní. Říšské jablko	Cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl a dobře se ti vedlo na zemi!	Nestřídmost, obžerství. Žralok	Střídmost. Lačné krmiti. Neumělé učiti	Lačněl jsem a dali jste mi jísti... a nedali jste mi jísti
Královský podkoní. Dva meče	Nezabiješ!	Závist. Had	Laskavost. Žíznivé napájeti. Ublíživším odpouštěti	Žíznil jsem a dali jste mi pítí... a nedali jste mi pítí
Královský komoří. Klíče od klenotnice	Nepokradeš!	Lakomost. Krkavec	Štědrost. Pocestné pohostiti. Pochybujícím raditi	Pocestný jsem byl a pohostili jste mne... a nepohostili jste mne
Královský sudí. Zásluhy poddaných, přísahající ruka, hvězda, zákonník	Nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému!	Hněv. Tyr	Trpělivost. Vězně vysvobozovati. Hřešící trestati	Vězeň jsem byl a přicházeli jste ke mně... a nepřicházeli jste ke mně
Královský kancelář. Diplomy a výsady řemeslníkům	Nepožádáš manželky bližního svého ani jeho statku!	Lenost. Želva	Pracovitost. Nahé odívati. Zarmoucené těšiti	Nah jsem byl a přiodělí jste mne... nepřiodělí jste mne
Královský číšník. Číše a roh hojnosti	Nesesmilníš!	Nezdrženlivost. Kozel	Zdrženlivost a čistota. Nemocné navštěvovati. Křivdy snášeti	Nemocen jsem byl a navštívili jste mne... a nenavštívili jste mne
Královský duchovní hodnostář. Kardinálský klobouk	V jednoho Boha věřiti budeš! Nevezmeš jména Božího nadarmo! Pomni, abys den sváteční světil!	Pýcha. Páv	Pokora. Mrtvé pochovávatí. Za živé i mrtvé se modliti	Vládnete královstvím!... Odejďte ode mne...

6. Ideálnost, hra a mystifikace

Šebestián Hněvkovský ve svých *Zlomcích o českém básnictví* ironicky předhodil mladým autorům *Počátku* „nadpovětrné planiny Ideálu“ (HNĚVKOVSKÝ 1820: 9) a dotkl se tak maně rysu pro jungmannovské období vývoje české kultury více než příznačného, rysu, kterým se vrcholné národní obrození zřetelně odděluje od svých počátku a který je pak zřetelně odbouráván novými procesy v letech třicátých a čtyřicátých. „Idea“, „ideál“ – zhruba v souladu s celkovým směrem vývoje evropského myšlení – se postupně stávají v prvních třech desetiletích 19. století i u nás velmi častými pojmy, do způsobů zacházení s nimi se promítají odlesky dobové, zvláště pak německé filozofie. Sledujeme-li jednotlivé příznaky pojmu v dobových pramenech, vystupuje tu do popředí několik nápadných skutečností. „Idea“, „ideál“ jsou určitým způsobem vztahovány k božství a k jeho atributům, věčnosti, nekonečnosti, v přímých definicích bývá idea charakterizována jako „zábřesk božstva v duchu člověckém“, „niterné, z duševní činnosti pošeďší vyjevení božstva“, „ohlas božstva, v prsou našich se ozývajícího“. Znamená to současně, že je jistým povznesením z „časnosti“ a „konečnosti“, vykročením z mezí jsoucna, „jestoty“, a na straně druhé, že je spjata v dobovém povědomí s meditativní, duševní činností člověka: „sám ze sebe tvoří člověk, což obdivem časů a nepomíjejícím památníkem ducha jeho stati se má; vše jiné zhyne dnem, ve kterém se bylo zrodilo“ (ŠMÍDEK 1840a: 3). Poodhrneme-li zdánlivě náboženskou slupku pojmu – a lze to udělat docela beztrestně, protože přívlastek „božství“ je tu užíván nikoliv ve smyslu náboženskodogmatickém, nýbrž filozofickém, jako označení určitých nadosobních, nadindividuálních kvalit lidského subjektu –, vystoupí tu na povrch, že představa „idey“ a „ideálu“ předjímá zhruba dvě věci. Na jedné straně sama v sobě nese snížení významu empirické skutečnosti, ta bez prosvícení ideou „jest mrtva“, jako vše konečné podléhá nevyhnutelně zániku; nevytýká-li se přímo konečnost empirické skutečnosti, je snižován její význam již tím, že nikdy ideje nedosahuje, pokulhává za ní. Zřetelné je to již z toho, jak dobová obraznost (nikterak nově samozřejmě) staví svět idejí „nad“ svět reálný, jak spojuje obcování se světem idejí a ideálů s představou letu. Na straně druhé pojem ideje klade zvláštní důraz na možnost lidské aktivity, jakkoliv především na možnosti lidské aktivity duševní

(„při vážném pobluzování a tichém rozjímání“), vazba k božství tu přiřazuje lidskému subjektu schopnost boha, tvůrce světů, demiurga. Nejsou tu pro nás v dané chvíli důležité filozofické důsledky takového pohledu na skutečnost, přírodní i sociální, jeho zhodnocení se stalo konečně východiskem dalšího vývoje filozofického myšlení. Nás zde zajímá jiná otázka: jakou úlohu sehrál tento pojem při utváření české obrozenské kultury.

Vyhrocení protikladu ideje a skutečnosti, ba přímo nadřazení ideje skutečnosti a podtržení schopnosti člověka tvořit „nad“ realitou nové, původní světy obrozenskému myšlení velmi dobře vyhovovalo. Přitom nikoliv svou stránkou obecně filozofickou, ale právě tím, jak za světonázorovou strukturou mohla prosvítat docela konkrétní situace česká, otázka smysluplnosti pokusů o vytvoření jazykově české národní kultury. Tato otázka byla totiž pro příslušníky vlastenecké společnosti po dlouhou dobu skutečně ještě otázkou, ti nevnímali utváření novodobé české kultury jako jev přirozený a zákonitý. Za zdobnou fasádou kulturních statků se – nejčastěji v neoficiálních projevech, v zápiscích, v dopisech přátelům – prostupují hlasy víry a naděje s hlasy skepse. Po celá léta platí otázka Benediktioho vznesená v dopise Palackému na samém prahu dvacátých let: „či bude z nás Čechů, Moravanů a Slováků kdy něco samostatného, vlastního, původního? Historia nám je, vedle mého zdání, docela v cestě...“ (Benedikti in PALACKÝ 1911: 32). Opakuje se v té či oné podobě v osobních projevech prakticky všech vůdčích představitelů vlastenecké společnosti. Sama existence českého národa je brána v potaz. Ještě roku 1838 si v listu Vinařickému posteskně Čelakovský: „Od některého času nelze mi zhostiti se té smutné myšlénky, že s jazykem a literaturou naší den ke dni k horšímu se schyluje, tak jako by i blízký dokončení svého Jungm. Slovník ne základním, ale hrobovým měl býti jeho kamenem“ (ČELAKOVSKÝ 1910: 423).

Nebyla to skepse nijak nezdůvodněná. Reálné možnosti vytvoření české kultury jako kultury zvláštní, neněmecké, se zdají být velice sporné. Komunikační okruh češtiny byl značně omezen, jako kulturní jazyk fungovala němčina. Úsilí o českou kulturu vázanou na český jazyk stálo tak před vlasteneckou inteligencí skutečně jako „pokus“, navíc nejistý. Filozofická teze o ideji povýšené nad „mrtvou“, „časnou“ skutečnost a cennější, protože obsahující „zábřesk božstva“, tak částečně pozbyla v našich poměrech svou obecnost a přeměnila se v docela praktickou filozofii obrozenství. Zdála-li se

smysluplnost snahy o českou literaturu a kulturu z hlediska empirické skutečnosti sporná, pak sepětím s říší Ideálů se ukázala v jiném světle, jako hodnota samocenná, neotřesitelná nezdarem v „mrtvé skutečnosti“: „Dostiť jsme již vyhráli, že sama ta myšlénka: slovanství mezi námi vznikla. Na skutečnosti posavad nic nezáleží,“ píše Kollár v korespondenční besedě, která se kolem tohoto „pokleslého“ filozofického tématu otevřela v přátelském kruhu kolem Palackého (PALACKÝ 1902: 48). Rozpor se skutečností nebyl touto konstrukcí nijak zastřen, ten existoval jako nevyčerpatelný zdroj opakujících se poryvů melancholie, sama „idea“ se v nich pak významově rozkolísávala. Jednou byla vzývána jako hodnota nejvyšší, za níž stojí za to „žítí a mříti“ (Pavel Tomášek in PALACKÝ 1902: 238; podobně Šafařík – TAMTÉŽ: 13), jindy – ale dost často přímo současně, v tomtéž textu – jako cosi, co svým nesouladem se skutečným během věcí je odsouzeno k bezmocnému vplynutí do světa mámení a fikcí jako „jen sen, jen idea“ (Šafařík in ČELAKOVSKÝ 1847: 69), „ideas v povětrí“ (Benedikti in PALACKÝ 1911: 17), za níž obětovat se nestojí za to. Přesto však představovala pevný svorník celé soustavy obrozenské kultury – sama skepse vůči národně obrozenskému programu byla konečně až na málo výjimek vyslovitelná jen v soukromých poznámkách, v korespondenci, v textech neoficiálních.

Prostě se v okamžiku, kdy se zdá, že utvoření české kultury jako skutečnosti je nemožné, otevírá jako východisko možnost budovat českou kulturu mimo skutečnost, mimo daný čas a prostor, napříč vnuceným podmínkám, bez ohledu na vědomí, že „historia nám je [...] docela v cestě“ (Benedikti), že „přítomnost u nás nenapravitelná“ (KOLLÁR 1991: 56). Česká kultura je pak budována jako „idea“, ve snovém prostoru, který Hněvkovský označil jako „nadpovětrné planiny Ideálu“. Sama společenská povaha kulturního výtvaru jako takového vyšla tomuto pokusu formálně v ústrety. Kulturní výtvar nejsou totiž jen mrtvou součástí vnitrosociálních komunikačních pochodů, čirým sdělením, současně v sobě obsahují obecný, základní model komunikační situace, přinášejí určitou konkrétní stylizaci mluvčího, autora textu (výtvaru), ale i jeho možného příjemce. Už sám o sobě je kulturní výtvar vyjádřením, zpřítomněním sociálního prostředí, které ke svému plnému fungování potřebuje. České literární dílo vznikající jako součást jungmannovské kultury tak již jako kulturní výtvar vyzářovalo ze sebe dosud ve skutečnosti prakticky neexistující české publikum a s ním i celou zvláštní „českou

společnost“. Samozřejmě, vyzářovalo „českou národní společnost“ pouze jako iluzi a fikci, ale produkovalo ji jako iluzi již zcela automaticky, bez zvláštního úsilí ze strany autorské. Autor mohl tuto iluzi jen posílit zvláště volenými prostředky.

Utvoření české kultury jako ideálu, jako „jiného bytí“, než je „všední život“ (HUIZINGA 1971: 33), nese s sebou od počátku velice přirozeně výrazné prvky hry. Oslabení běžných sociálních funkcí kultury a jejich suplování iluzí sociálna, kterou ze sebe kulturní výtvoři vyzářují, nutně znamená posílení herních momentů obecně kultuře vlastních. Herní charakter české kultury, zvláště pak literatury, považované tehdy za nejdůležitější oblast, byl všeobecně pocítován. Jungmann například chápe dosavadní tvorbu jako průpravu k budoucí tvorbě skutečné, jako prostředek k získání „cvičenosti ducha“ (JUNGMANN 1846: 29), Josef Krasoslav Chmelenský – vystoupiv na okamžik „ze hry“, aby na ni pohlédl ze strany – posmutněle glosuje vlastenecké statistiky o šesti milionech „Čechomoravoslováků“: „Dejte nám jich jen šest tisíc, a my zplesáme, nemajíce jich nyní ani šest set. My si vskutku hráme na literaturu...“ (in ČELAKOVSKÝ 1910: 369). Kollár příznačně říká v jednom ze svých elegických distichů: „Hráme klavír, jenž snad strun v sobě ještě nemá“ (KOLLÁR 1952: 351). Nejde tu přirozeně o ono náhodné užití slovesa „hrát“, ale o podstatu obrazu citovaným veršem vyjádřeného, a ta je stejná jako v předchozím výroku Chmelenského. Obrozenská skepse, o níž byla právě řeč, se tady opakuje v jiné podobě. Ironické uvědomování české kultury jako hry je vlastně jen rubem jejího uvědomování jako projekce ideálu. Zatímco ovšem představa ideálu dává možnost uměle pocítit velikost přijatého úkolu, představa hry už tuto možnost nedává. Ironický podtón tak při pohledu na vlastní tvorbu jako na hru již vystupuje zcela samovolně. Souvisí to nejspíš i se samou povahou hry a patří to pravděpodobně k těm rysům, které herní charakter české jungmannovské kultury dokresluje. Uvědomování hry jako hry totiž obecně patří k hernímu chování, je-li současně provázeno vcítěním do ní, konvenčním přijetím herní situace „jakoby“ reálné (LOTMAN 1970: 77n.).

Je třeba se však vyhnout jednomu možnému nedorozumění, ke kterému svádí běžné každodenní asociace se slovem hra spojené. Hra nám neznamená popření zřejmé zkušenosti, že v druhé čtvrtině 19. století byly položeny skutečné a „vážné“ základy české kultury, že tyto základy byly budovány pracně, namáhavě, za cenu obětí. „Hra“

nestojí nutně v nesmiřitelném protikladu k „vážnosti“ a hledat v počátcích novodobé české kultury nápadné herní rysy (zvláště když vztah kultury a hry obecně je dodnes zodpovědně zkoumaným problémem kulturologů) zdaleka není „znevážením“. Pojem se tu prostě nabízí jako nástroj postižení celého souboru jevů s počátečním stadiem vývoje kultury nejspíš nutně spjatých, ale posléze stejně nutně a zákonitě brzdících, jsou-li už vytvořeny základy a „dospívající“ národní kultura stojí před otázkou, co dál.

Z těchto souborů jevů si současný vnímatel uvědomuje nejspíše ty herní momenty, které se odhalují uvnitř kulturních výtvorů jako jejich stylová kvalita. Poměrně zřetelně lze vidět, jak je neostrá hranice mezi vážným a nevážným, autoři označují svá díla jako „hříčky“, aniž je v tom jen konvenční skromné gesto. Řada textů je skutečně i žánrově hříčkami, slovesným řešením předem stanovené úlohy. Mnohem méně postižitelné pro dnešního vnímatele je ovšem jádro herního charakteru českého národního obrození, díky kterému je právě hranice mezi vážným a nevážným v dobových kulturních výtvorech tak zpochybněná. Podstata herního charakteru české obrozenecké kultury, neustálá podvojnost reálného a předstíraného, je dána vnějšími okolnostmi, totiž právě skutečností, že kulturní výtvořiny byly vlastně vrhány do prázdného prostoru, že nevstupovaly do kultury, ale vytvářely ji kolem sebe jako fikci.²² Dnešní vnímatel, pro něhož se stala česká kultura faktem, si již těžko uvědomuje, že pro první polovinu 19. století „vzdělání, kultura byla cosi jiného, jiný svět než domácí, český“ (NEJEDLÝ 1954: 471). Český svět tu stál v přímém protikladu ke kultuře, ne tedy jenom ke kultuře německé, ale ke kultuře vůbec. Představoval v dobovém povědomí spíše svět přírody, s rostoucím kultem přírody zájem o něj ostatně také rostl. Výraz „česká kultura“ byl vlastně *contradictio in adiecto*, na vědomé pokusy o budování české kultury vlasteneckou společností dopadal od počátku odlesk té „českosti“, která byla synonymem „dětinnosti“ (TAMTÉŽ: 468), přírodnosti, nedotčenosti moderním světem. Některé oblasti rodící se české kultury herní povaze, která

22) K. Sabina v Upomínce na K. H. Máchu (viz JANSKÝ 1958: 120) uvádí k této věci příznačný detail, že ještě v koncepci dobového historického románu byla pevně zakotvena představa o využití této „evokační“ funkce literatury, její schopnosti vyzářovat ze sebe iluzi sociálního prostředí, v němž je vnímána, historický román měl „nahradit Čechům společnost, přátele, besedy, časopisy a všecko, čeho jiní národové nazbyt mají“.

byla obrozenství vlastní, vzdorovaly přirozeně úspěšněji. Mnohem méně herní ráz, a odtud i mnohem méně „obrozený“ charakter má v jungmannovském období např. české divadlo – na rozdíl třeba od dramatu knižního, a tedy ve vlastním smyslu slova nedivadelního. Tento zdánlivý paradox si však necháme na později.

Hra nese v sobě velmi často prvek zápasu, má agonální, soutěživý ráz. Hovoříme-li o herním charakteru české obrozené kultury, netýká se to pouze onoho zvláštního vytržení z reality a prožívání vlastní činnosti jako předstírané i skutečné současně. Jde i o to, že tu kulturotvorná činnost nabývá výrazně antitetického rázu. Obrazně řečeno se blíží rituálnímu stínovému zápasu, kterým je vyvolán protivník, aby byl poražen. Už byla řeč o tom, jak má česká obrozená kultura výrazný „zrcadlový ráz“, jak je budována v těsné vazbě ke kultuře německé, jakoby v soutěži s ní. Soutěž a zápas se však stávají faktem české kultury i na mnohem nižší rovině. Vnějšímu agonálnímu rámci odpovídá i vnitřní agonální stylizace až k přijetí agonu jako tématu. Netýká se to jen výrazně polemických útvarů, jakými byly např. dialogy (základními kameny jungmannovského pojetí české kultury se stalo dvojí „rozmlouvání“ *O jazyku českém*) nebo obrany. Celá řada básnických textů vzniká tehdy jako výzva k básnickým kláním, k předstíranému zápasu:

Ondy pravil mi Němec: „Česká tvrda, drsnata řeč jest,
zvučky samé hromadí; někde ni hlásky nemá.“

Češtinu já hájil: „Rozličné má stroje hudba,
jedny měkce, druhé rázně a mocně zvučí.

Příroda též hory má příkré i řečiště plynoucí.

Barvy své líčí světle i temně duha.

Mocně mluví hrom i bouře; tichý jen šepce větříček,
chraplavě vrána krká: líbě slavící pěj.

Mé ucho rozličné zvuky po vši přírodě slýchá;

v řeči naší je celá příroda obrazena.

V ní se také s lahodou střídává drsnota někdy:

líný rozplývá se v samohlásky jazyk,

nezkažený cizotou vždy mluví Čech mužně a rázně;

slastiplná se rtů Češky co med plyne řeč.

Vlasti jen odcizený lopotí se po významu vhodném

svých myšlení; v ústech stále hatí se mu řeč;

Češka samé jasné samohlásky zná, jako Vlaška;

temným ů aneb ö usta si nestahuje.
I měkké spoluhlásky tvoří, jichž Němkyně nezná;
ty v řeči poskytují proměnu rozmanitou.
Než jaková zvuček a samohlásek v češtině vládne
míra, tu, sousede, viz důkazy předložené.
Zde vždy jenom jediná se střídá zvučka po hláskách;
viz to a nemluv nám, že tvrda řeč je naše.
Chceš-li zahanbiti nás, poukaž nám písně podobné
v němčině své: a hned palmu podáme my jí.“
(Obrana zvuků českých – VINAŘICKÝ 1843: [III])

Výsledek podobného zápasu je ovšem již předem rozhodnut. Verše, v nichž by se nesetkaly dvě souhlásky, jsou přirozeně zvukovo skladbou němčiny nerealizovatelné.

Ej ledu kůra litá běhuté vody více nepoutá,
pádící dolinou pěnivý se potůček ozývá.
Fiala, záliba má, libovůně potajmo vydává.
Jívu odívá roucho nové; sady, louky osívá
máj oko vábíci lepotou. Veselou si počíná
píseň oráč a malý na palouky pasáček uvádí
housata. Tóny milé echo rádo ve háji opáčí.
Máj sady, háje na ráje mění. Jaro páše ty čáry.
(TAMTÉŽ: 64)

Přes výrazný, přímo experimentální umělecký tvar podobných pokusů, které současně vycházely vstříc literárnímu problému české časomíry, spočíval jejich hlavní smysl skutečně především v agonální funkci. V roce 1828, když se Vinařický poprvé pokouší o verše tohoto druhu, píše Macháčkovi: „Rád uvidím, co tomu našinci a cizí řeknou. Básnické ceny to ovšem nemá, ale mnohý zarytec snad oči a hubu otevře, že našemu domněle tvrdému jazyku něco možno, co jiným líbezným, neslovanským jazykům ztěžka by se podařilo“ (VINAŘICKÝ 1903: 77). Po patnácti letech, když posílá Čelakovskému celou sbírku budovanou na tomto principu, totiž *Varyto a lyru*, opakuje téměř doslova: „Vím, že se zasmějete nad těmito hračkami: než dojdou svého cíle, vytrou-li trochu zrak a sluch Němcům a Nedočechům, jazyku našemu posaváde hrubost a nezvučnost vytýkajícím. Z toho stanovíště je posuzujte“ (VINAŘICKÝ 1909: 469). Z toho stanoviska

ostatně podobné texty také posuzovány byly. Dvě Vinařického „hříčky“ – Jaro, léto, jeseň a zima, Kochan a Milina – spolu s Pickovou básní Mílo a Běla, budovanou na témže principu, byly vydány ještě roku 1840 jako brožurka „k vyvrácení obyčejného, arci již otrpavného a nejapného předsudku, že jazyk náš tvrdý jest a nezpěvný...“ (ŠMÍDEK 1840: 48).

Ne vždy však agon tíhnu k stínovému zápasu, k jakési rituální hře předvádějící již dokonanou porážku protivníka. Pokud se uvolnil ze své úlohy demonstrovat ty či ony kvality českou kulturou sakralizované (nejčastěji šlo o kvality jazyka), stával se zvláštním prostředkem nazírání. Antonín Víšek ve své zprávě o studiu na malířské akademii v Milánu např. pouhou skutečnost studia pojímá jako „boj národů“, v němž Slované „s Vlchy i jinými zde studujícími cizozemci o závod zápasí“ (VÍŠEK 1837: 295). „Boj národů“ byl ostatně oblíbenou představou českých obrozenců. Proti „vzájemnému hubení“ v minulých staletích nabízela tato představa nekrvavé zápoleň „o palmu skutečné osvěty“ (PALACKÝ 1837: 7). V zápasu byla objevena hodnota otevírající cestu k dějinnému vývoji a k pokroku. Kollár např. učinil z agonálního principu základní složku svého nástinu slovanské vzájemnosti: „Žádný národ a žádný kmen nesmí se odříkati výhod řevnění: neb kde není řevnění, tam není pokroku. Vzájemnosti vzniknou mezi slovanskými spisovateli blahočinné dostihy, každé nářečí bude chtíti druhým předčítí, žádné pozadu býti, žádné poslední. Lepší boj živlův, než osamotnělý pokoj a strnulá smrt, čehož rozpadnutí a hnutí nevyhnutelný následek“ (KOLLÁR 1929: 188).

Vnější formu si přitom prvky zápasivosti v české kultuře často vypůjčují z antiky, stávají se agonálními i v užším smyslu, vnějškovým připodobněním k starořeckému agonu. Těsnější či volnější vztah k povědomí o starořeckých, múzických agonech zachovávají některá syžetová schémata dobové novely, od Klicperovy básnické prózy *Pindar a Korinna*, jejíž děj se přímo rozbíhá od pythických her, v nichž básnířka Korinna zvítězí nad Pindarem, až po Tylovu novelu *Láska básnířkova*, kde dva sokové v lásce vyhledávají mezi sebou soutěž, jejímž vkladem je společný předmět jejich citu, Mína.²³ Antická

23) U Tyla je ovšem ono základní – navíc zdvojené – agonální schéma v dané povídce zparodováno, protože tu agon, ve kterém platí uměle stanovená pravidla, v pointě vyústí do šedé reality: „vyhraná“ Mína se v závěrečné scéně objeví pro „vítěze“ navždy ztracená – po boku manžela, barona M-ského. Tyl opouští svého hrdinu za obdobných okolností jako Puškin

stylizace se promítá i do slovníku, jímž je vytvářen přímý spoj s obřady starořeckých her: vítězství je tu obaleno symbolikou palmového listí („o palmu skutečné osvěty“, „palmu podáme my jí“) a věnčení („věnec překladatelský“ – VINAŘICKÝ 1909: 393).

Utváření české kultury jako „ideálu“ i jako „hry“ na plně rozvinutou kulturu plně rozvinutého sociálního organismu – a obě tyto stránky byly nejen prolnuty, ale současně také stejně historicky podмінěny – staví do poněkud jiného světla také otázku mystifikace. Tento obecný kulturní jev, zvláště v romantické Evropě velice častý, nabýval v podmínkách kultur, před kterými stál úkol v přítomnosti vytvářet (či alespoň v podstatných rysech dotvářet) také vlastní minulost, zcela nové funkce. Mystifikace se stávala plnoprávnou součástí aktu vytváření národní kultury jako celku. Tak u nás stejně jako v jiných obrozenských národních hnutích ve vztahu k přítomnosti vycházela vstříc nejnaléhavějším dobovým potřebám, z vnějších příčin nenaplnitelným přímo (např. ideál české ženské básnířky). Ve vztahu k minulosti mohla mystifikace dát vzniknout takovému obrazu dávné národní kultury, který by byl argumentem pro přítomnost. Počínaje rokem 1816 docházelo postupně k řadě „objevů“ starých českých památek, z nichž nejdůležitější naprosto převratně měnily dosavadní povědomí o české kulturní a zejména pak literární minulosti. V roce 1816 Josef Linda objevil údajně na desce své knihy tzv. *Píseň vyšehradskou*. V roce 1817 Václav Hanka „nachází“ ve Dvoře Králové rukopisný zlomek z rozsáhlého kodexu staré české poezie, tzv. *Rukopis královédvorský* (RK), hlásící se písmem zhruba do 13. století. V roce 1818 dostává nejvyšší purkrabí hrabě Kolovrat poštou anonymně *Libušin soud*, později označovaný jako *Rukopis zelenohorský* (RZ), psaný srbským desatercem a hlásící se písmem zhruba do 9.–10. století. V roce 1819 nachází skriptor univerzitní knihovny Jan Zimmermann *Milostnou píseň krále Václava*, která měla dokázat, že původně německy psaná památka je dodatečným překladem českého originálu připisovaného Václavu I. Navíc na rubu rukopisu byla objevena starší varianta básně *Jelen z Rukopisu královédvorského*, která písmem posouvala dataci celého předpokládaného kodexu RK do let 1190–1210 (HANKA 1823: IX). V roce 1827 objevil

Oněgina. Už v tomto posunu k ironické konfrontaci umělého světa „hry“ a „agonu“ a světa všedního lze pozorovat působnost procesů rozrušujících postupně úzké meze obrozenství.

za Hankovy asistence německý lexikograf Graff české glosy v *Mater verborum* (HANKA 1827: 69–71) a o rok později sám Hanka nachází meziřádkový překlad svatojanského evangelia. Přibližně ve stejnou dobu vznikly také padělky žalmu 109 a části žalmu 145 v muzejním glosovaném žaltáři. Ze stejné padělatelské dílny pochází nepochybně i tzv. *Libušino proroctví* z roku 1849 (RUKOPISY 1969).

Skutečnost, že tyto podvrhy bezprostředně produkují (iluzivně) historické zázemí české obrozenské kultury, že jsou neseny snahou zbudovat českou kulturu jako historický celek, a tedy nutně i s jejím rozměrem minulostním, dává mystifikaci u nás jiný smysl, než je tomu tehdy v zemích s plynulým historickým vývojem. Obrozenská mystifikace není prostým klamem v mravním smyslu, je mnohem spíše nedílnou složkou budování ideálu české kultury, který – jak jsme viděli – se sám o sobě zdá být vlastencům „klamavý“, nemající pevnou půdu reality pod nohama (ale současně i povýšený nad mrtvou skutečností). Pociťuje-li vlastenecká společnost, že stojí se svým projektem české kultury tak trochu, obrazně řečeno, „mimo skutečnost“: „Ptáci nebeští a zvířata zemská mají kde hlavy skloniti; ale syn Slavie nemá“ (Šafařík in PALACKÝ 1902: 71), pociťuje také, že stojí mimo diktát pravdivosti faktu. Už byla řeč o tom, že pro nepřítomnost skutečného (tj. plně vyvinutého a zvrstveného) sociálního zázemí, které by ji přijímalo za svou, musela obrozenská kultura (dokud se takové sociální zázemí nevytvořilo) vystačit s reflexí sociální, které kulturní výtvořky vždy vyzařují. Pak je přirozené, že měla sklon – a jsem si myslím vědom záludností, které taková aforistická formulace skrývá – mystifikovat jako celek, jak svými podvrhy, tak původní tvorbou, která nezasvěcenci vnucovala jinou představu o českých poměrech, než tomu bylo de facto.

Zajímavým dokladem takového „mystifikačního“ působení české obrozenské kultury je antologie české poezie vydaná v třicátých letech Johnem Bowringem (BOWRING 1832). Když píše v roce 1827 Bowring o svém záměru vydat českou poezii anglicky Čelakovskému, vyvolává to ve vlastenecké společnosti překvapení. Čelakovský zprávu o Bowringově úmyslu sděluje příteli Kamarýtovi s příznačným komentářem: „Bowring jeví vůbec velikou lůbost nad našimi věcmi a píše, živ-li bude kolikos ještě měsíců, že nebude více literatura česká u Angličanů neznáma. Považ si, tedy až do Ameriky přijdeme, a tam budeme známi, jsouce neznámými ve vlasti.“ On i Kamarýt, jenž žertem později slibuje, že tak bude „zpívati, že to i do Kamčatky

i do Paříže slyšeti bude“ (ČELAKOVSKÝ 1907: 333), chápali dobře onen paradox, oba byli účastni pokusu o českou kulturu a uvědomovali si, jak je budována bez dostatečného sociálního zázemí. Bowring českou kulturu z Anglie neviděl jejich očima, pro něho byla faktem, pro ně stále ještě ne (BEER 1905; CHUDOBA 1903).

Neostrost hranic mezi podvrhy a původní tvorbou v české jungmannovské kultuře ukazuje *Cheskian Anthology* velice výrazně. Ve své autorské části představila antologie Karla Sudimíra Šnajdra, Antonína Puchmajera, Josefa Jungmanna, Milotu Zdirada Poláka, Jana Kollára, Václava Hanku, Pavla Josefa Šafaříka, Františka Turinského a Žofii Jandovou. Báseň Jandové, jediné ženské básničky souboru, V modrošeru hvězdy zapadají, byla uvedena kratičkou glosou tohoto znění: „Žofie (v originálu Sophia) Jandová. O této dámě jsem nebyl s to získat jiné údaje než ty, že je dcerou českého učitele a že se provdala na Moravu. Publikovala pouze dvě tři básně, jež jsem našel v časopisech“ (BOWRING 1832: 253). Žofie Jandová však byla, jak známo, mystifikačním výtvozem Ladislava Čelakovského, který pod tímto jménem otiskl v letech 1821–1823 několik básní v *Dobroslavu* a v *Čechoslavu*. Objevení autorky vyvolalo značný rozruch ve vlastenecké společnosti, objevilo se i několik obdivných básní (Karel Sudimír Šnajdr, Myslimír Ludvík), básnický zareagoval i Chmelenský, který byl do mystifikace zasvěcen (srov. NOVOTNÝ 1934: 19n., 125–127; BAČKOVSKÝ 1887/1888: 556–560; JAKUBEC 1903b: 503n.). Až do února 1824 utajoval Čelakovský celou záležitost i před svým přítelem z nejdůvěrnějších, Kamarýtem, naopak ve svých listech k němu mystifikaci ještě rozvíjí a zdokonaluje, vyprovokovává přítele, aby skrze něho s fiktivní Žofií komunikoval, zprostředkovává výměnu básní a písní (ČELAKOVSKÝ 1907: 155n.), podává o ní zprávy („Vůbec se tu povídá, že Žofie [psáno azbukou] sem přijde na svatod. svátky; našinci ji toužebně čekají...“ – TAMTÉŽ: 180; „Předevčírem jela skrz Prahu nějaká Ž. Jand. [psáno azbukou], asi na třech místech mně to již povídali, že jede do Karlov. Varů, a jeden p. vlastenec mně dokonce vypravoval, že ji viděl před Červeným domem, jak do kočáru vstupovala. Škoda – rád bych ji byl taky viděl!“ – TAMTÉŽ: 182). Teprve 8. 2. 1824 vylíčil Kamarýtovi celou historii i s jejím plánovaným vyvrcholením, které se už neuskutečnilo, totiž s uveřejněním dvanácti selanek Žofie Jandové knižně. „Jest oněch 12 idyl má práce v minulém máji vyvedena,“ přiznává, „a chtěl jsem ji, jak vidíš, do světa pod cizí rouškou poslati z úmyslu dobrého;

přepsav to kantorsk. rukou, dal jsem do cenzury a odeslal od bratrance Assenbauma jejího, kterému Žofie do Prahy dopisuje, k Posp. do Hradce. *Naše hra*, o které Chmelenský věděl, nebo sestra jeho v Buděj. nám musela Žofiny listy opisovat, *šla výborně* (podle výrazu p. Tomsy v Čechosl.). Ale poněvadž dva rada a třetí brada – jak obyčejně bývá, skrze výtisky a jiné okolčnosti se to musilo i u Griů říci, a tudy se snad naše celé tajemství proneslo, takže se to konečně i báťuška [= Josef Jungmann] dověděl. – Nemeškal jsem tedy, a tudíž Pospíšilovi psal, aby mi naručest rukopis vrátil, což i on učinil. To by byla komedie, a já bych za to byl pseudo...; teď není více s Žofí nic; musíme po čase na jinou myslet“ (TAMTÉŽ: 210). Kamarýt v odpovědi lituje, že „Žofie pěkně najednou nemohla umřít, tu by bylo elegií a nénií! – a ty bys byl vyšel jako její vydavatel!“ (TAMTÉŽ: 215). Tím se však celá věc se svéráznou českou idyličkou neskončila.

Bowring totiž nezařadil Žofii Jandovou do antologie pouhou náhodou, jen na základě vlastního rozhodnutí. 5. listopadu 1827 žádá písemně Čelakovského o životopisná data několika českých básníků, Žofii Jandovou nevyjímaje (BEER 1905). Čelakovský tak dostal možnost pokračovat ve hře, kterou před třemi roky nedohrál. Čelakovského odpověď na Bowringovu žádost se sice přímo nedochovala, ale skutečnost, že po pěti letech pak k vydání Žofie Jandové v *Cheskian Anthology* skutečně došlo, jasně dokládá, že Čelakovský Bowringovi mystifikaci nejen neprozradil, ale ani mu uvedení fiktivní básničky do anglického literárního kontextu nerozmluvil. Naopak to, že 20. prosince 1827 Bowring Čelakovskému děkuje za zaslání životopisné zprávy, dovoluje důvodně předpokládat, že skrovné údaje o Jandové (dcera učitele, vdaná, žijící na Moravě) dodal právě Čelakovský. Antologie se tak stala obrazem české kultury ještě hlouběji, než její autor zamýšlel, poukázala totiž nevědomky k oné bezprostřednosti, přirozenosti její mystifikační složky. V jediném pásmu textů představila české lidové písně přejaté z Čelakovského sbírky *Slovanských národních písní*, která obsahuje nesporně celou řadu „falz“ (podvrhy autorské, překlady apod.), z nichž některá tak pronikla i do anglického výboru, dále uvedla ukázky nejstarších českých památek spolu s mystifikačními vložkami rukopisných padělků (*Píseň vyšehradská*, *Rukopis královédvorský*, *Milostná píseň krále Václava*), nejnovější českou poezii s mystifikačním doplňkem české básničky, Žofii Jandovou. Bowringova antologie vlastně náhodně odrazila skutečnost, že v české obrozenské kultuře hranice mezi

mystifikační a „pravou“ složkou tvorby není zřetelná a prakticky vůbec stanovitelná. Je sice zřejmé, že v centru mystifikační akce s podvrženými rukopisnými památkami (OTRUBA – ŘEPKOVÁ 1969: 137) stál Václav Hanka, ale množství dokladů, jež se později nahromadilo o mystifikačním chování Hankově a vyčlenilo ho tak z dobových souvislostí jako výjimečný, charakterově až anomální zjev, vděčí za svou dnešní běžnou dostupnost z velké části právě skutečnosti, že v souvislosti s tzv. rukopisnými boji se pozornost ubírala právě Hankovým směrem. Na Hankově mystifikačním chování od jeho podvrhů paleografických, přes zřetelně cizí texty ve vlastních sbírkách básní (TRUHLÁŘ 1890/1891: 49n.; VÁCLAVEK 1938/1939: 157–160; JIRÁT 1927: 270–272) až konečně po numismatické podvrhy velkomoravských mincí (SMOLÍK 1906) je sotva mnoho dobově výjimečného. Pravděpodobně bude přesnější vykládat je z celkového stavu české obrozenské kultury než z charakterové patologie.

Tak k obdobnému pokusu jako v případě „podvrhu“ Žofie Jandové došlo v české obrozenské kultuře několikrát. Poprvé – a vlastně nejdříve, protože dosti důvodné podezření (NOVOTNÝ 1934: 19n.), že za jménem obou dcer Hekových, Lidmily a Terezie Vlasty, publikujících sporadicky v letech 1815–1819, se skrývá jejich otec František Ladislav Hek, lze sotva jednoznačně dokázat – v roce 1820. Tehdy Josef Liboslav Ziegler uveřejnil v *Dobroslavu* básně Jana Aloise Sudiprava Rettiga Jablíčka (RETTIG 1820: 177–178) pod jménem M. D. Rettigové, zhmotnil v ní tak ideál české poetky v době, kdy ještě zápasila s českým vyjadřováním. Přestože Rettigová v soukromých dopisech přátelům Zieglerovu mystifikaci uváděla na pravou míru, právě skrze ni se stala v povědomí vlastenecké společnosti českou básnířkou (BAČKOVSKÝ 1885: 21n.) a ještě téměř po celém čtvrtstoletí právě v této básni Nebeský viděl plod jediného okamžiku, kdy ji navštívil „duch poezie“ (NEBESKÝ 1844c: 351). K další význačné mystifikaci na cestě za dobovým snem o české básnířce (který ostatně snila již předchozí generace, srov. nadšený komentář V. Nejedlého k ojedinelé básni Rebecky Leškové v *Nových básních* 1789: „my Čechové taky již Sapfo máme“ – JÍLEK 1927: 267–270) došlo na konci třicátých let v případě Marie Čacké, byť tato mystifikace tehdy zprostředkovala již hodnoty jiné (HÝSEK 1936: 252–254). Z počátečního pouhého krytí pseudonymem – autorkou tenkrát byla skutečně žena, Božislava Svobodová, později Pichlová – vyrostl kulturní čin, který již nemířil jen k naplnění dobové potřeby ženské

básnířky (tuto potřebu splňovala Svobodová i svou vlastní osobností), ale k vytvoření dobově velice žádoucího typu autorky, který již Svobodová vlastní osobností unést nemohla. Šlo o obraz básnířky jako ženy z lidu. Nebeského domněnku, že Marie Čacká je „selka“, potvrdila redakce Přílohy *Věnce* informací získanou od spolutvůrce mystifikace Josefa Bojislava Pichla. Uvedla o spisovatelce, že žije „nedaleko od Prahy“, „na selském statku v tiché domácnosti, kde časem na kousek papíru píseň napíše, jsouc k tomu jako k dýchání přirozeně puzena“ (NEBESKÝ 1844b: 44).

Ve chvíli, kdy dosáhla Čacká vrcholu popularity, objevila se v *Květech* krátká zpráva (N. N. 1844: 104), že zemřela: „Jen jako padající hvězda zaleskla se Marie na obloze naší; zmizelať – a oko lidské ji více nespátří. Jenom paměť a srdce naše bude v příštích časech o ní věděti.“ Hned v dalším čísle *Květu* Vlastimila Růžičková smrt Čacké proměňuje básnickým obrazem ve všeobecně uvědomovaný fakt:

Čí to tělo hrob ten skrývá,
že tu množství slze roní?
Slyším ptát se, však jen toho,
kterýž neměl citu pro ni.

(RŮŽIČKOVÁ 1844: 107)

Václav Bolemír Nebeský v kratší studii klade Marii Čackou vedle Chmelenského a Karla Hynka Máchy, přinejmenším v kategorii těžkých ztrát, které v poslední době českou literaturu postihly. Brzy potom vyšla mystifikace najevo a Božislava Svobodová se ke jménu Čacké přihlásila.

K mystifikacím – alespoň z dnešního hlediska – docházelo v první polovině 19. století velice často, jakkoliv nenabýly takového významu jako padělky rukopisné nebo jako mystifikace s Čackou a Jandovou. Lze dokonce důvodně předpokládat, že řada z nich dodnes zůstala neodhalena, o jiných se ví velice málo, jako např. o podvrzích v Kollárových *Národních zpíevkách* (PAULINY 1974: 68); naproti tomu jsou dosti dobře známy Hankovy mystifikace s písní Moravo, Moravo a s „Husitskou“ (SOUČEK 1924). Na jedné straně vznikala i další rukopisná falza blízká českým rukopisným padělkům přisuzovaným Hankovi nebo jeho nejbližším spolupracovníkům, např. ve stejnou dobu na Moravě falza historických dokumentů pořizovaná Antonínem Bočkem (TRAPL 1977: 68), na straně druhé se obecně

mnohdy přibližovalo mystifikacím i rozmanité zacházení s cizími texty, ať již šlo o překlad, citaci, interpretaci apod.

Mezi těmito dvěma póly se rozprostírá poměrně značně široké pole mystifikačního chování, někdy omezeného na užší kruh přátel, jindy pronikajícího na veřejnost (BAČKOVSKÝ 1887/1888: 556–560). Jejich společným rysem je vždy těsná souvislost s „hrou“.

Počátky českého básnictví vydávají Šafařík s Palackým bez vědomí Blahoslava-Benediktiho pod jeho jménem, v předmluvě nabízejí falešnou historii vzniku knížky. Chmelenský posílá v roce 1836 Vinařickému obtať rejstříku svého chystaného almanachu, kde je Vinařického jméno vytištěno u básní, jež nenapsal (VINAŘICKÝ 1909: 227n.). Čelakovský píše Kamarýtovi o probíhající akci sběru německých lidových písní a podotýká, že již k tomu účelu přeložil „některé naše české“ a hodlá je „vydávat za německé“ (ČELAKOVSKÝ 1907: 146). Ve vzájemné korespondenci Čelakovského a Kamarýta byla mystifikace vůbec na denním pořádku. Čelakovský posílá Kamarýtovi své vlastní básně jako výtvořiny jiných autorů, ať již Kollára (např. TAMTÉŽ: 85–93, 137), nebo autorů fiktivních – např. svou báseň Rusové na Dunaji vydává za překlad písně získané od blíže neurčeného Rusa (TAMTÉŽ: 238n.), vlastní překlad části *Panny jezerní* nabízí k přečtení jako dílo neznámého překladatele apod. Obdobně i Havlíček posílá do *Květů* odpověď na básně Ivana Čecha tak, aby to vypadalo, „že to opravdu ženská napsala“ (HAVLÍČEK 1903: 134), Bodřanskému v Moskvě své verše vydává za verše Vocelovy, Jablonského a dalších (TAMTÉŽ: 165), první část své polemiky s Tylovým *Posledním Čechem* vydává bez podpisu v *Květech* jako zdánlivou Tylovu obranu (HAVLÍČEK 1845a: 211n.).

Zvláště příznačné je, že i nejméně míněné rukopisné podvrhy připisované Hankovi jsou v jádru „hravé“ a často se přímo ke vtipu uchylují (srov. padělanou glosu „němec“ v *Mater verborum* (BAUM – PATERA 1877: 500) ve významu „barbarus, tardus, truculentus...“). Každopádně žert stojí až podivně blízko památky, která aspirovala na důstojné a jednoznačné přijetí. Nedlouho po knižním vydání *RK* roku 1829, uveřejňuje v *Čechoslavu* Josef Jaroslav Langer oznámení tohoto znění: „S potěšením povědomo činím p. vlastencům, že jsem šťastnou náhodou nalezl v městečku Bohdánči staročeskou báseň, kterou v budoucím svazku pod názvem Bohdanecký rukopis podati hodlám“ (LANGER 1831b: 64). Následujícího roku *Bohdanecký rukopis* opravdu vychází, nikoliv sice v *Čechoslavu*, ale v *Časopise Českého muzea*

(LANGER 1931b: 52–54) a vzápětí také knižně. Zprávou o objevení rukopisu a vnějším tvarem skladby se tu zřetelně paroduje *Rukopis královédvorský* a okolnosti jeho nálezů (hledání ve sklepích, v pivovaru v Bohdanči, objevení manuskriptu za sudem atd.). Ale parodie *Rukopisu královédvorského* se objevila i v *Zvěstovateli* roku 1823, tedy v časopise redigovaném Josefem Lindou, pravděpodobným spoluautorem obou padělaných památek. Báseň vyšla pod názvem „Volmír. Nová starožitnost“ a nápadně ironizovala jazykové a stylové zvláštnosti *RK*. Hranice mezi podvrhem a šprýmem nebyla tehdy ještě zdaleka tak vyhraněna.²⁴ Velmi dobře to ostatně dokládá i podivný nedávný nález datem vzniku však možná mladšího rukopisu, který dodával zdání starobylosti Jungmannově básni zveřejněné jako program časopisu *Krok* a napsané v indickém rozměru „páthjá“ (ŠKARKA 1967: 360–365).

Ideál – hra – mystifikace. Náš výklad se pohyboval v tomto problémovém okruhu a pokoušel se touto cestou postihnout ty stránky obrozenecké kultury, které souvisely s neexistencí vyvinuté společnosti, jež by mohla být jejím nositelem, a konečně i s faktem, že vznikala na území vlastně „zcizeném“, jehož vyšší duchovní potřeby byly naplňovány jinou (jazykově německou) kulturou. Přesto však do tohoto zcizeného prostoru od první chvíle prosakovala, stále zřetelněji (jakkoliv jen postupně) o jeho dobytí usilovala a také jej dobývala, a prosazovala se tak jako jev v pravém smyslu slova společenský.

Postupně – ale vlastně od počátku – prostě obsazuje česká kultura také reálný čas a prostor. Zdá se, že především tak je třeba rozumět výroku Vinařického, jímž mírnil na sklonku třicátých let důvěrně sdělenou Čelakovského skepsi o dalším vývoji „české věci“, totiž tvrzení, že „není posavade ztraceno nic, času i místa získáno mnoho“ (VINAŘICKÝ 1909: 308).

24) Tato skutečnost bývá někdy považována za důkaz toho, že Linda o nepravosti *RK* nejen věděl, ale že se to současně pokusil i nepřímo prozradit (srov. HANUŠ 1911: 829–876, zvl. 841, 857n.). Nověji přinesl nové argumenty pro tento názor Jaroslav Kolár ve stati Studnice romantického historismu v českém národním obrození a její iniciátor (KOLÁR 1978: 527–540) a zejména pak – v souvislosti s rozsáhlým výzkumem bolzanovským – J. Loužil (LOUŽIL 1978, 2: 220–234). Přestože je kolem Lindy a jeho poměru k vlastenecké společnosti mnoho nejasného, zdá se nám zatím výklad o pokusech prozradit pravost *RK* psychologicky příliš komplikovaný; fakta ostatně sama lze nejspíš důvodněji interpretovat jako „hru s tajemstvím“, balancování na tenké čáře mezi prozrazením a neprozrazením, než jako snahu upozornit na padělek.

Je to koneckonců patrné i na proměnách v oblasti „hry“ a „mystifikací“. Srovnáme-li mystifikaci s Žofíí Jandovou s pozdější mystifikací s Marií Čackou, neujde nám několikrát důležitý posun. Mystifikace s Marií Čackou byla již – alespoň z rozhodující, autorské stránky – dílem ženy, obsahovala tak od začátku v poměru k Žofíí Jandové mnohem reálnější jádro, po odhalení mystifikace se jméno Marie Čacké proměnilo v pouhý pseudonym. Navíc mystifikace s Marií Čackou také jinak směřovala. Ideál básničky písíci přirozeně, jako když dýchá, a přitom žijící v biedermeierovsky „tiché domácnosti“ nebyl tak rozporný, jak by se na první pohled mohlo zdát. Úběžníky obou představ, totiž básničky lidové a přitom ženy svým zjevem typizující všednodenní měšťanský prototyp soudobého ženského života, mířily k jednomu bodu, k hodnotám neumělým a skutečným. V Marii Čacké se objevil básník – a navíc žena –, pro kterého tvoření nebylo odděleno od základních životních úkonů. Nebylo tedy již věcí hry, ale věcí nutnou, základní. Čacká se stala legendou ne tolik pro své verše, ale především pro onu všednodennost, se kterou byla spojována, představovala básničku nepatřící do vlasteneckého kruhu, existující plně „v reálu“. Přestože to sice byl obraz vytvořený ještě prostředky mystifikačními, herními, jeho smysl už byl jiný, typický pro situaci, kdy se za vlasteneckou aktivitou začalo již vytvářet společenské zázemí. Totéž platí pro mystifikující první část Havlíčkovy odpovědi ve sporu s Tylem, která teprve svým pokračováním byla odhalena jako ironické doporučení Tylovi, jaké prostředky obrany volit. Mystifikační složka tu byla zcela nově podřízena satirickému záměru.

I „hra“ konečně nabývala nové povahy, stávala se nástrojem vlastenecké agitace nebo demonstrace. Vstupuje do „skutečného“ života. Jednotlivé vlastenecké podniky s výraznými herními prvky (např. stanovení pravidla o výlučném užívání češtiny a pokutách za jeho porušení), herní obcházení policejních předpisů o úředním jazyce a úpravě veřejných oznámení (PICHLE 1936: 157–163; MALÝ 1880: 64 apod.) se stále častěji otevírají ven. Také v osobním chování jednotlivců dochází k provokativním demonstracím vlastenectví, ať již v užívání českých adres na dopisech, které z hlediska poštovních zvyklostí značně ohrožovalo bezpečné doručení zásilky, nebo v přímých pokusech kontaktovat osoby mimo vlastenecký kruh na ulicích češtinou, které bylo ze společenského hlediska považováno za porušení zdvořilostní formy (MALÝ 1880: 7).

V tomto procesu dochází však současně k nápadné proměně postoje ke hře a mystifikaci. Prvořadou hodnotou se stává opravdovost. Souběžně s tím, jak se vlastenecké emblémy stávají masovějšími, jsou také mechaničtěji přijímány, již bez onoho volního aktu, který provázel přihlášení se k nim uvnitř vlastenecké společnosti. Tím se vnitřně vyprazdňují, stávají se groteskními („je to samá mašlička červeno-modrá, bílo-červená, bez které kdyby na ulici se ukázaly, myslely by, že česká zem zkázu utrpí, a když to blíže poznáš, vidíš holou prázdnotu, nic než přetvářku“ – NĚMCOVÁ 1951: 161). Z hlediska „opravdovosti“ se i mystifikace konečně stává skutečně mystifikací, přestává být již nezávaznou hrou i plnoprávnou kulturní aktivitou a stává se prostým podvodem. Příznačná je z toho hlediska velmi prudká zamítavá reakce nejbližšího okruhu vlasteneckých přátel Božislavy Svobodové-Pichlové, zejména Antonie Rajské, na odhalení případu s Čackou. V těchto postojích už krystalizovalo cosi nového, co ukazovalo k budoucnosti. Jistě – od samého počátku se v české obrozenské kultuře setkáváme s bolestným pocitováním prázdnoty za vlasteneckými kulisami, tragickým prožíváním ideálnosti, neskutečnosti českého života, s ironizací jeho herní podstaty. Ve čtyřicátých letech však už tento postoj vychází zřetelně méně ze sebeironie a sebeanalýzy. „Herní“, „ideální“ a „mystifikační“ už není chápáno jako nutná a zákonitá součást české kultury, ale jako cosi, co stojí nebo alespoň může stát mimo ni. Sebeironie a sebeanalýza se vytrácí ve prospěch ironie a analýzy zaměřené ven.

K této důležité křížovatce nás však lépe přivede jiná cesta.

7. Vlastenecká společnost

Už na samém počátku dvacátých let vidí Palacký ve vlastenectví motor české literatury (PALACKÝ 1902: 51) a toto povědomí o těsném sepětí dobové kulturní a především literární produkce s ideologií vlastenectví a s činností vlastenecké skupiny se udržuje i přes polovinu století, přestože je provázeno změnou hodnocení, od chvály ušlechtilého „entuziasmu vlastenectví“ až k uvědomění jeho mezí. Tak či onak vlastenecká společnost vytvářela prakticky po celou polovinu 19. století vlastní sociální základnu české obrozenské kultury.

V nedávné době vznikla řada historických studií (HROCH 1968; 1971b; 1986) usilujících přesnými analytickými sondami postihnout složení této společenské vrstvy a její sociální kořeny. Jakkoliv by pro závažnost dosažených poznatků bylo třeba provést kontrolu získaného statistického materiálu, všechno napovídá, že legenda, jež se v obecném povědomí dodnes udržuje, bude v mnohém otřesena. Zatím získané údaje nasvědčují tomu, že se často značně přeceňuje sepětí vlastenecké společnosti s vesnicí a že bude obtížné ji nadále vysvětlovat jako ideologický hřeben vlny českého venkova vpadajícího do silně poněmčených velkých měst, neboť z měst většina vlastenců pocházela. Sociálním původem šlo z podstatné části o potomky obchodníků a řemeslníků. Současně Hrochovy statistiky docházejí k závěru, že nejvýznamnější sociální skupinou ve vrcholném období národního obrození byli po dlouhou dobu duchovní, jejichž vliv teprve pozvolna klesal ve prospěch světské inteligence (úřednictva) a studentstva. Přes značnou překvapivost podobných zjištění z hlediska ustálené představy je s nimi možné polemizovat opět jen cestou statistické analýzy a přesným ověřením skutečnosti, v jaké míře zkoumaný statistický soubor skutečně obráží podstatné rysy vlastenecké společnosti.

Zatím je velmi málo známo o vlastním životě této skupiny – byt velmi cenný materiál, stále ještě plně nedoceněný, snesla k tomuto problému smetanovská monografie Zdeňka Nejedlého (NEJEDLÝ 1950–1954, zejm. díly 2, 4, 6, 7). Literárněhistoricky orientovaný výzkum národního obrození se soustřeďoval především k výzkumu literární tvorby a širší otázky společenského života vlasteneckého kruhu do značné míry opomíjel. Přitom jde nepochybně o otázku nesmírně zajímavou.

Vlastenecký společenský život vlastně vytvářel náhražku dosud neexistujícího společenského života národního, byl jakýmsi jeho umělým mikrosvětlem, čím umělejší, tím příznakověji českým. Velmi zřetelně se tak vyčleňoval z okolí. Ve svých vzpomínkách Jakub Malý charakterizuje tuto skutečnost velmi jednoznačně: „...tehdejší ‚vlastenci‘ žili v jakési společné atmosféře, z níž ostatní kruhy společenské úplně byly vyloučeny, a tím vysvětluje se, že potkali-li se dva stejně smýšlející národovci, neznající se doposavad, stačilo jedině slovo o vlasteneckých zájmech z té neb oné strany pronesené, aby se ihned poznali co svoji a přilnuli k sobě důvěrou, jaká ne tak snadno se věnuje na první setkání. Zajisté, kolik bylo jednotlivých interesů neb úkazů denních v duševním životě národním, tolik bylo hesel, jimiž mezi sebou se poznávali vlastenci, a kdo neměl tohoto klíče, byl ve společnosti národních zasvěcenců úplným cizincem.“ A dále dodává: „Tvořilot' toho času v Čechách a na Moravě ‚vlastenectví‘ skutečně jakýsi zvláštní řád...“ (MALÝ 1872: 59n.). Členové tohoto „řádu“ se z velké části znali, udržovali spolu styk korespondenční i osobní, ale pokud se neznali, stačilo přihlášení se k vlastenectví k přátelskému přijetí. Také z vnějšího pohledu se vlastenecká společnost, „die enthusiastischen Böhmen“, jevila obdobně – byť s hodnocením opačným – jako „Sekte von böhmischen Zeloten, an deren Spitze Prof. Jungmann steht“, jako „klub“ „böhmischen enragé“ (DOBROVSKÝ 1885: 661, 616). Spolu s tím, jak se vlastenecká společnost obrací k veřejným formám činnosti, vzniká o její činnost v měšťanské veřejnosti zvědavý zájem, který ji ještě více obaluje aureolou tajemna, sektářství a hereze (HODROVÁ 1979b: 214–222; 1989). Zejména kolem českých plesů, jež představovaly bezpříkladné narušení dobové etikety, se vynořila celá řada legend (např. pověst, že účastníci budou tančit „jako židé kolem archy“ kolem Jungmannova slovníku, umístěného na vyvýšeném oltáři a skvostně vázaného – PICHL 1936: 122). V pokřiveném zrcadle ironie zachycuje tuto situaci novelisticky Josef Kajetán Tyl. V jeho *Českých granátech* se „slečinka z venku“ horečně pražské přítelkyně doptává na to, co se za neznámým výrazem „vlastenectví“ skrývá: „*Něco to být musí, to vlastenectví* – snad nějaká móda nebo hra, nějaké nové způsoby, nějaká špekulace nebo podnikání s akciemi, nějaký spolek nebo kasino – *něco to být musí*“ (TYL 1952: 104).

Dobově pocitovaná analogie k tajným společnostem (karbonáři, zednářské lóže) měla své podloží i v obřadní stylizaci buditel-

ského působení, které je nahlíženo skrze analogon vztahu Učitele a Žáka („žák ve vlastenectví“ – MALÝ 1872: 66), Zasvěcujícího a Zasvěcovaného, tedy jako svého druhu iniciační obřad, kterým je nový člen uváděn přes práh bratrstva. Ve vlastenecké společnosti bývalo dlouho udržováno povědomí o tom, kdo v tom či onom konkrétním případě způsobil rozhodující přelom. U Čelakovského, který také začínal jako německý básník, byl uváděn jako buditel Jan Plánek (TAMTÉŽ). F. J. Smetana se nazýval „prvním žákem Klicperovým“, baron Villani byl získán na vojenské akademii ve Vídni Tomášem Burianem (NEJEDLÝ 1954: 485), Pichl a Rokos byli získáni F. J. Svobodou, Antonín Hansgörg Pilnáčkem, Koubkem, Roesslerem a Vackem, sám pak získal Josefa Wenziga (PICHL 1936: 60, 81, 82) atd. Jako k subjektu „zasvěcení“ bylo nejednou odkazováno i ke knihám a k textům (*Rukopisy*, Kollárova *Slávy dcera*, Jungmannova *Rozmlouvání o jazyku českém*, překlad *Ztraceného ráje*), a to někdy i k takovým, které stály svým významem stranou, Macháček např. oznámil Vinařickému, že díky jeho překladu *Zpěvů pastýřských* byl získán „výborný a učený Gautsch, německý [...] spisovatel“ (S. K. Macháček in VINAŘICKÝ 1903: 76). V literární tvorbě byl obecně spatřován nástroj získávání pro vlasteneckou věc, tento akt se pak obaloval výmluvnou symbolikou zažehnutí ohně (TRNKA 1821: 3; PALACKÝ 1902: 13) nebo vložení semene (TYL 1952: 16). Příklad Němců získaných pro vlasteneckou společnost – Gablera z přátelského kruhu Havlíčkova, Josefa Wenziga a dalších, především pak známý případ Karla Agnela Schneidera, který si jako rodem Němec a navíc také německý básník osvojil (působením J. V. Sedláčka, J. L. Zieglera a M. D. Rettigové) v pozdním věku češtinu a stal se básníkem českým – ukazuje, že tu umění činitelé přihlášení se k české kultuře hráli často významnější úlohu než přirození (původ, mateřský jazyk).

Jedním z nejdůležitějších vnějších znaků příslušnosti k vlastenecké společnosti se stalo příznakově české jméno. V nejjednodušší podobě se poslovanšťování, počestvování občanského jména odehrávalo vlastně na povrchu, v rovině grafického přepisu (Schneider – Šnajdr, Rettig – Retík), ale často zasahovalo původní podobu podstatněji (Antonie Reiss – Antonie Rajská). Ještě výrazněji se odkláněl od prvotního jména překlad (Fejérpataky – Bělopotocký, Benedikti – Blahoslav, Jungmann – Mladoň/Mláden) a zcela pak vlastní jméno osobní utvořené z místního (Arnošt Förchtgott-Tovačovský, Adolf

Pinkas-Podmostský). Využití příjmení jako nositele znamení příslušnosti k vlastenecké společnosti nebylo ovšem zdaleka tolik rozšířené. Jen u několika málo osob došlo k němu trvale, jinak poslovanštěná varianta vystupovala v úloze vedlejšího příjmení blízkého přezdívce. Zvláště často se proměňovala v závislosti na změnách působiště – jinak velice oblíbená – příjmení adjektivní na -ský (-cký) tvořená od jmen místních.

Zato však zcela běžným nositelem signálu příslušnosti k vlastenecké skupině se stalo tzv. vlastenecké jméno (KOPEČNÝ 1974: 23–25; BENEŠ 1968: 16–19; RYBIČKA 1883: 172, 193), které se připojovalo – jistě pod vlivem dobové módy trojmennosti – hned za jméno křestní a mnohdy je přímo nahrazovalo. Vyznačovalo se příznakově slovanickým tvarem nebo odkazovalo k některé významné osobnosti slovanických dějin (František *Cyril* Kampelík). K nejčetnějším jménům vlasteneckým – vyznačujícím se mimochodem téměř závaznou trojslabičností u jmen mužských a kolísáním mezi trojslabičností a čtyřslabičností u jmen ženských – patřila jména zakončená na -slav, za kterými pak následovala jména s příponami -mír, -mil užívaná podstatně řidčeji. Objevovala se tu jména známá (Vladislav, Ladislav, Boleslav...), ale častěji docházelo k vytváření jmen nových, která se pak mnohem svobodněji stávala vlastně osobními hesly svého druhu.²⁵ Zdá se, že u ženských jmen jméno často poukazovalo k nejvyšším hodnotám náboženským (Františka Božislava Pichlová, Božena Němcová, Bohuslava Rajská, Marie Bohdana Vidimská, Františka Svatava Michalovicová, Kateřina Bohumila Tluchořová), teprve na druhém místě pak k hodnotám vlasteneckým či obecně etickým (Vlastimila Růžičková, Dobroslavka – Marie Antonie, Magdalena

25) I starší slovanická jména však byla pocítována jako nová, morfologicky, a tím i významově, se aktualizovala, podléhala zpětně etymologizaci, např. Ladislav (lad, ladný), srov. BENEŠ 1968: 21–24, kde je mj. připomenuta i známá scéna z Jiráskova *F. L. Věka*, v níž Ziegler pozývá Věka-Heka mezi vlastenecké „novokřtěnce“: „Jste muzikus, milujete *lad*, proto budiž vaše jméno Ladislav.“ Současně se otevírala možnost nové etymologizace, přirozeně slovanské, u jmen původu neslovanického. Kollár například popírá cizí původ jména Hynek (tradičně považováno na základě zvukové obdoby za českou obměnu jména Ignác, pravděpodobně jde však o zčeštění jména Heinrich (srov. KNAPPOVÁ 1978: 99) tvrzením, že jde o „slavské Hunek“ (srov. KUDĚLKA 1957: 492). Jinou takovou etymologizaci, teď již spjatou s potřebami estetickými, představovala konečně i Máchova hra s asociacemi vlastního jména a slovesa „hynouti“.

Dobromila Rettigová). U jmen mužských se projevovala větší rozmanitost. Kromě jmen obecně vlastenecky vyznavačských (Josef Hajislav Vindyš, Josef Vlastimil Kamarýt, Jan Vlastimil Plánek, Jan Domoslav Paďour, Slavomil Haštalský, Václav Rodomil Kramerius, Jan Josef Rodomil Čejka, František Budislav Veverka) a odkazujících k hodnotám obecně etické povahy (František Dobromysl Trnka, Jan Hostivít Pospíšil, Josef Myslímír Ludvík, František Lidurád Vambere) či k hodnotám z oblasti citové (Václav Bolemír Nebeský, Jan Milostín Vidimský) nebo oblasti náboženské (František Bohumír Štěpnička) prosazovala se i jména jiného druhu. Nepochybně to souviselo s větší sociální svobodou mužů: některá jména byla okázalým vyznáním osobního poměru ke kráse a umění (Josef Liboslav Ziegler, Josef Krasoslav Chmelenský, Matěj Pěvoslav Havelka), jiná přímo napovídala občanské povolání svého nositele. Vztah k justici motivoval vznik vlasteneckého jména u Jana Aloise Sudiprava Rettiga, Jana Pravoslava Přibíka, Karla Sudimíra Šnajdra), vztah k fyzice (silozpytu) u Michala Silorada Patrčky a k lékařství u Františka Lékoslava Korába. Zvláštností poměrně velké skupiny mužských vlasteneckých jmen – ostatně očekávanou – byla vazba k motivu boje a míru (Josef Bojislav Pichl, Václav Vladivoj Tomek, Karel Bořivoj Presl, Jan Branimír Tyl, Josef Mírovít Král, Josef Libomír Kerner apod.).

Tato letmá popisná charakteristika, zatím jenom formálně klasifikační, představuje snad přece jen užitečné východisko k hlubší úvaze nad otázkou vlasteneckého jména. Už z tohoto kusého náčrtu vyplývá, že pojmenovací akt, kterým bylo jméno vytvořeno, souvisel velmi těsně s ostatními procesy uvnitř české obrozenské kultury. Už možnost převést poměrně značný počet jmen do poměrně malého množství kategorií ukazuje, že tu nešlo o čirý svobodný úkon jednotlivce, ale o činnost ne-li společenskou, tedy rozhodně kolektivní, která se podřizovala společnému kulturotvornému úsilí skupiny. Vlastenecké jméno velice zřetelně tíhne k příznakovosti, k demonstrativnímu přihlášení k české kultuře, k hodnotám slovanství a češtví jako k hodnotám nejvyšším, velmi často není pouze české či slovanské, ale české nápadně, aktualizovaně. Českost jména je ještě více obnažena jeho novostí a neobvyklostí. Současně není jenom znakem účasti na ideálním projektu české kultury, poukazem ke společné nomenklatuře ryze národních označení pro jednotlivé příslušníky zatím ještě polofiktivního národního společenství. Je přímo i jakýmsi průmětem skutečné osoby do říše ideálu, do říše čistých,

nemateriálních hodnot, v níž osoba existuje jen vztahem k obecným kategoriím Pravdy, Krásky, Dobra, Úkolu, Slovanství apod. Zvláště je to zřetelné u vlasteneckých jmen odkazujících k profesi, která představují vlastně nápadnou schematicou redukci společenské praktické činnosti do pouhého hodnotového emblému. Bylo-li už dříve řečeno – slovy vypůjčenými –, že svět obrozené kultury představuje svět „veskrze a jednoznačně vyhodnocený“ (OTRUBA 1977: 387), pak je to zřetelně vidět i na přijatých vlastních jménech, svět české kultury utvářený vlastními jmény je abstraktní svět kladných hodnot. Ve vlastních jménech jako by byla rozmontována dobová slovanská charakterologie do osobních hesel: láska k vlasti (Vlastimil, Vlastislav, Vlastimila), k národu (Čechomil, Rodomil), ke slovanství (Slavomil, Slavoj), dále pak dobrotivost (Dobromysl, Dobromila), nábožnost (Bohuslava, Božislava, Božena, Bohumil, Svatava), láska ke zpěvu (Pěvoslav), statečnost (Bojislav, Bořivoj, Vladivoj), ale i mírnost, holubičí povaha (Mirovít, Myslimír).

Vstup do světa české kultury, do kruhu vlastenecké společnosti byl však spjat i s volbou určitého způsobu chování, s přijetím zvláštní etikety a rituálu. Především se vlastenecké obcování vydělovalo jazykem: nešlo totiž jenom o to, že byla přijata jako jediný možný dorozumívací prostředek mezi vlastenci čeština, tedy jazyk obecně považovaný za „mimokulturní“, nevhodný pro vyšší sociální funkce. Šlo zejména o to, že byla přijata – a současně i vytvářena – ve značně umělé podobě jako „vysoká čeština“, „hochböhmisč“. V této podobě sice formálně nabyla (odmyslíme-li si její – zejména lexikální – neustálenost) vnitřních vlastností moderního jazyka schopného vyhovět potřebám celospolečenské komunikace, ale rozhodně zpočátku získat nemohla jeho funkce vnější. „Hochböhmisč“, „vysoká čeština“, byla totiž za daného stavu nutně jazykem vyvolených, jazykem značně ezoterickým (jedna z Tylových figurek o tom příznačně říká: „chtějí ubohé staré češtině na nohy pomoci, přitom ale takovým jazykem mluvějí a takovým perem píší, že jim živá duše nerozumí“ (TYL 1952: 177). Nejen v případě *Kroka*, časopisu pověstně „nesrozumitelného“, ale i v případě běžných uměleckých textů kolovaly anekdotické příběhy týkající se neprostupnosti jejich jazykové stránky.²⁶ Připočteme-li k tomu skutečnost, že nejen rozhodující složka

26) Petr Pavel (PAVEL 1831: 27) uvádí anekdotu, podle které jistému studentovi náhodou přišla do ruky Čelakovského *Panna jezerní a Smíšené básně*,

měšťanstva, ale zpočátku i velká část „členů“ vlastenecké společnosti vlivem německých škol měla více či méně oslabené schopnosti aktivně používat češtiny i jako jazyka „mimokulturního“, „domácího“, dostáváme hrubou představu o složité situaci s přijetím „vysoké češtiny“ jako jazyka vlastenecké komunikace.

Vstup do české vlastenecké společnosti byl tak provázen nutností naučit se jazyku (RAUTENKRANC 1818: 89). Hovořit česky, tím méně vytvářet českou kulturu a literaturu nebylo pro příslušníky vlastenecké společnosti samozřejmou věcí, ale výsledkem volního aktu, tedy aktu volby. Řada nejvýznamnějších představitelů vlastenecké společnosti se v pozdějších vzpomínkách vyznává z počáteční malé znalosti českého jazyka – od Jungmanna a Šafaříka (JUNGMANN 1813: 67; HANUŠ 1895: 7) až po Karla Havlíčka Borovského. Soubory korespondence jsou podivuhodným dokladem takových přerodů k vlastenectví či, jak se říkalo, přestoupení „na českou víru“ (VINAŘICKÝ 1903: 76), spojených se zápasem o zvládnutí českého jazyka. Velice celistvý materiál představuje z tohoto hlediska např. korespondence Havlíčkova, na jejímž základě lze přímo sledovat postupné utváření vlastenecké skupiny kolem něho. Skupina nejdříve komunikovala o svých plánech na „zvelebení literatury české“ německy, jeden z jejích členů, Gabler, dokonce později uvedl, že němčina ve vzájemné komunikaci převažovala do poloviny roku 1846 (GABLER 1896: 958). V korespondenci – psaná forma poskytovala více času k formulování myšlenky – se objevuje v kroužku Havlíčkových přátel čeština již dříve.

Její užívání je zřetelně spojeno s motivem „volním“ („swatau lj-bozwučnau mateřskau řeč uchopiw ze wšj chutj Čechem hczy býti i řečj i skutký“ – HAVLÍČEK 1903: 725; obdobně např. A. Fináček, V. Müller in VINAŘICKÝ 1903: 5, 9 apod.), s motivem „zřeknutí se“ němčiny („němčiny sem se zcela odřekl“ – HAVLÍČEK 1903: 725) a s přiznáváním potíží s češtinou (Havlíček: „Děkuj Bohu, že to píšu w jazyku mi posud nezvyklém, sic bys jistě přes půl hodiny wariace w tom samém themu slyšel“ – TAMTÉŽ: 37n.; Girgl: „zapomínáš, že se budu musit teprw učít česky“ – in TAMTÉŽ: 62; Příbořský: „Wěřu že bych byl na tuto prosbu, která k psanj me donutila, zapoměl, neb

obě knihy prolisoval a byl překvapen: „já tomu skoro rozumím, jako by to bylo česky!“ Autor glosy anekdotu komentuje slovy: „jak vysoko juž spisovatelstvo naše vyletělo, a jak hluboko juž čtenářstvo kleslo!“

sy ani pomyslitj nemužess, gake prace a namahani mě tohle psanj koštuje, dnes giž nic se učítí nebudu. Gen ste přičyni Tobě wte swate řečy pissu abych twoge wte recy pokračowany upewnjl, neb take s chyb se něčemu ponaučítí lze“ – in TAMTĚŽ: 727; Girglová: „Dowolte mi nyini psátí německy dále, neb mně to jde hrozně pomalu to české psaní...“ – in TAMTĚŽ: 77). Stejně zajímavá je zřetelná distance od češtiny jako jazyka „cizího“, „nezvyklého“, o němž se hovoří bez přivlastňujícího „nás“ („ta řeč“), spojená s jejím hodnotovým povýšením („svatá řeč“), které prozrazuje – spolu s některými dalšími prvky – vykrytalizování určitých norem, zákazů, příkazů, doporučení, které postupně do hry vstupují (motivy „slibu“, „závazku“ jako motivace pro korespondování v češtině, prosba o „zproštění závazku“ při návratu k němčině apod.).

Vlastenecká společnost si také vytváří postupně svou etiketu. Některé její prvky vyplývají již z volby češtiny jako jazyka společenského, neboť se jí porušovala běžná oficiální zdvořilostní norma příkazující v kulturní komunikaci hovorové i psané používat německého jazyka (NEJEDLÝ 1951: 26) – tato norma se mohla opírat v případě potřeby i o „logický“ argument společenské neúnosnosti používat ve společnosti jazyka, jenž není všem zúčastněným znám (ČELAKOVSKÝ 1910: 500). Proti této jazykové etiketě se vede přímá polemika teoretická („Nedávej se, milý vlastenče, přemluviti, že řeč cizá člověka dělá učeného, ouhlednějšího, důstojnějšího, ba i urozenějšího...“ – PRESL 1834a: VI), ale i praktická, konečně již vytvořením „vysoké češtiny“. Zároveň jsou odstraňovány etiketní prvky považované za výrazně německé. Zčásti tu šlo o odmítání staré, původem feudální titulatury, která se po zlomu v etiketě způsobeném Velkou francouzskou revolucí odbourávala postupně v celé Evropě, ale vlasteneckou společností byla interpretována jako příznačně německá (Hochgeboren, Wohlgeboren, Hochwohlgeboren, Edelgeboren, Hochedelgeboren). Proti ní byla stavěna jako „krásnější a pravdivější“ slovanská oslovení Slovátný, Slavný, Mnohovážný, Velectěný, Výborně zasloužilý... (KOLLÁR 1862a: 242n.). Pozvolna se vžívalo oslovení „pane vlastenče“, a to ať již v korespondenčním, tak v přímém styku. V korespondenci patřilo k neutrálnímu oslovení osoby, o níž byla známa účast na „české věci“, což je zřejmé z toho, že při bližším seznámení obou pisatelů nebo při opakované výměně listů obvykle pronikaly do oslovení důvěrnější výrazy (Příteli! Drahý příteli!), na druhé straně v zdrobnělé podobě se oslovení užívalo

i jako oslovení velice intimního („vlastenečku milý“ – NEJEDLÝ 1954: 287). Zvláště nápadným rysem vlastenecké etikety bylo zavádění „vykání“ namísto „onikání“ („Slovo ‚vlastenec‘ jsem předce několikrát slyšel, ale vždy s nějakým úsměškem. Porozuměl jsem, že se tak nazývají lidé, kteří mluví rádi česky a vykají si“ – TOMEK 1904: 49). Vykání vně vlastenecké společnosti vyvolávalo četné společenské konflikty jakožto projev nezdvornosti. K takovým konfliktům dvojí etikety, obecné a „vlastenecké“, docházelo při stále častějším pronikání vlasteneckého hnutí na veřejnost. Ve čtyřicátých letech už vlastenci – především z řad mládeže – hledají cesty k otevřeným konfrontacím. Stále častěji je čeština užívána demonstrativně i při rozhovorech s tzv. Nedoněmci, „odrodilci“ – bezprostřední návod k podobným akcím poskytuje ve svých novelách, které jsou vlastně realizovanou vlasteneckou etiketou, Tyl (TYL 1952: 109, 114; zejména pak TAMTÉŽ: 270n.). V Praze organizují mladí vlastenci vpády na korza, při nichž se šokující okázalostí používají českého jazyka, veřejně se zavádějí české pozdravy, a to i za použití hravého terorismu („My s Žákem ani po ulicích darmo nechodíme. Když před domem stojí někdo: *košamstr*: tak dlouho chodíme okolo něho a házíme naň *služebníky*, až se obměkčí a vrátí nám zase služebníka: tak jich za večír několik podrazíme“ – HAVLÍČEK 1903: 237). Zatímco v starší generaci byla otázka poměru nejvyšších společenských kruhů, šlechty a příslušníků císařské rodiny, k češtině pouze předmětem úvah a kolující zprávy o příznivém postoji k českému jazyku z této strany se stávaly argumentem pro vlastenecké snahy jako „příklad velikých“ (VINAŘICKÝ 1909: 18), ve čtyřicátých letech dochází k četným demonstracím jazykového češtví také v oficiálních projevech a supplikách, v zavádění českých zdравic. Vlastenecké hnutí se zmocňuje i významných veřejných slavností (např. slavnostní otevření pražského řetězového mostu), i oblastí nejméně intimních.

Důležitým problémem vlasteneckého hnutí se stala otázka získání žen. Od konce třicátých let se v tomto směru setkáváme s velmi systematickým přesvědčovací úsilím, do něhož je zapojena i erotika. „Mnohý, ano snad každý z našinců má nejednu příležitost vkřísnouti jiskru lásky k materskému jazyku v outlá srdce našich krásek,“ říká P. Č. Vodňanský v *Květech* (VODŇANSKÝ 1839: 182) a formuluje přímo výzvu k mladým mužům, aby „kde a kterak jim přístupno, působili na jemnocitná srdce dívek našich“. V praxi skutečně dochází k četným pokusům využít přátelských a milostných svazků

k rozšiřování vlastenecké myšlenky, partnerky mladých vlastenců jsou vybízены k používání českého jazyka i jako jazyka milostné korespondence. Současně vlastenecká ideologie vytváří vlastní normy v oblasti milostné, ideálem milostného a manželského partnera se stává výlučně Čech/Češka.

Čechu srdce jsem zadala,
vlastence za muže mám...

(NĚMCOVÁ 1957: 14)

Ta však musí Češkou býti,
která mne chce zcela míti.

(PÜNER 1837: 161)

Proto chci jen Čecha míti.

(PICEK 1847: 55)

Má matička pro Čecha
mě vychovala,
a proto mě německy
učit nedala.

A já bych se do cizích
Němec nevdala,
radějiť bych svobodnou
v Čechách zůstala.

(VACEK-KAMENICKÝ 1833: 77)

Bůh mi svědek! byť by zcela
vtipem, vděkem, krásou těla
rovnala se bohyni,
nekochal bych Němkyni.

(ČELAKOVSKÝ 1847: 15)

...kdo můj chce líbat ruměnec,
Čech být musí a vlastenec.

(VACEK-KAMENICKÝ 1849: 208)

Samo češství je vtaženo do základní složky dobové představy ženské krásy („Protož všem krásenkám *českým*, kteréžto krásu svou neporušenou zachovati, ano ji ještě vyvýšiti hledí, žádného lepšího

prostředku podati nevíme, než aby zanechající líčidla řečí cizích, zůstaly spanilými Čěškami, zachovávajícími svou národnost ve přirozené kráse“ (J. H. 1837b: 223), ba stává se v ní prvkem rozhodujícím. Dobový kult přirozenosti a „neličenosti“ se tak ve vlastenecké společnosti rozšířil za hranice módy a společenského chování, tedy i na přirozenost, neličenost jazykovou a národní. Stále se udržuje prolnutí milostného citu a lásky k vlasti, jak je kanonizoval ve své *Slávy dceři* Jan Kollár, a to i v přímých narážkách na Kollára (PICEK 1847: 55), ale stává se postupně obecným, a tedy v jistém smyslu pokleslým literárním prvkem, který však právě skrze svou pokleslost dává najevo, že směřuje k všeobecně závazné normě za hranicemi literárnosti (JABLONSKÝ 1838: 73).

Těchto několik poznámek k rázu jungmannovské a následující generace vlastenecké společnosti, jež se soustřeďovaly k otázce jejího vyčlenění z okolní sociální sféry, naznačilo, že již vytvářením přehrady mezi vlasteneckou společností a okolím je paradoxně připravována půda pro vtažení nejšířších společenských vrstev dosud „vlastenecky“ nevyhraněných, a tedy pro překonání prvotní izolace skupiny i její ideologie. Přechod od vlastenecké společnosti dvacátých let k pozdější, již zřetelněji orientované vně hranice vlastního mikrosvěta, není prudký. Jakkoliv lze těžko jednoznačně stanovit (jak již tomu u živých procesů bývá) pevný periodizační mezník, je sám fakt změny dobře čitelný.

Zřetelně lze sledovat ozvuk proměn na posunech pojmu „vlastenec“. V počátcích národního obrození, tedy zhruba řečeno před Jungmannem, se teprve pozvolna vyhraňoval obraz „vlastence“ v užším smyslu jako „patriota“. Ještě do vrcholného období obrozenického procesu přesahuje tradiční významové ustálení pojmu ve smyslu „krajan“ (to zachycuje ještě Jungmannův slovník), vedle kterého se teprve prosazuje užívání výrazu „vlastenec“ pro označení nositele příznačného, silně citově zainteresovaného vztahu k vlasti („milovník vlasti“ v Jungmannově slovníku), nezaloženého již na pouhém vědomí původu nebo občanské příslušnosti – v jedné významové linii se totiž výrazu „vlastenec“ užívalo i ve smyslu „občan“. V každém případě však trojí směřování pojmu – k pólu občanství, rodiště, ale i k citově zainteresovanému patriotství – vstupovalo do hry při praktickém zacházení s tímto slovem. Jakkoliv je vlastenectví ve smyslu českého jazykově etnického patriotismu jistě dominantou této významové triády, obě další pojmové složky jsou i při zdůraznění

obsahové hodnoty „patriotismu“ často aktivizovány. Z faktu zrození v české zemi se stává argument pro aktivní a činný vztah k českému jazyku a národu ve smyslu vlastenecké ideologie, zaujetí tohoto činného postoje je pak přímo zařazeno mezi základní občanské povinnosti (KOLLÁR 1844: 154–166). Rozhodně však z tohoto významového rozptylu vyplývala možnost znejasnění, proto se prosazují ve smyslu „milovník vlasti“, „patriot“ i explicitnější formulace typu „horlivý vlastenec“, data konečně nijak nového. „Patriotická“ dominanta postupně přesunula pojem „vlastence“ z oblasti hodnot přirozených, bezprostředně daných, k hodnotám získaným. Výraz přestal označovat „příslušníka národa“ a začal se přenášet na jeho „učitele“ (ŠMÍDEK 1838: 303), stal se dobovým označením člověka „probuzeného“ (jako antonymum výrazu „ospalec“ – AMERLING 1960: 65) a navíc přímo účastného na ideologii vlastenectví („Dobrovský nebyl vlastencem“ – NEBESKÝ 1953: 52). V klasickém období obrozenském se ve vlastenecké společnosti ještě neprosazovaly v takové míře jako později vyložené „vně“ zaměřené formy činnosti. Vnitřní život vlastenecké skupiny se orientoval na intimnější styk a do značné míry sublinoval do verbální oblasti „písemnosti“. Vlastenecká aktivita byla téměř plně vázána literaturou, být vlastencem znamenalo „číst české knihy“ (NEJEDLÝ 1954: 477), ale také, ba především, je psát: „Potřeb se o to zasaditi, abychom vši silou slávy své národní hájili; mečem-li nemůžeme, alespoň pérem. Ta povinnost na každého jednotlivého vlastence nalhá...“ (PALACKÝ 1911: 55); „Co dělám? Co horlivec pro vlast a pro umění dělati může: čtu, cvičím se a píši estetikou svou“ (PALACKÝ 1902: 51). Teprve od třicátých let se představa vlastenectví tohoto omezení zbavuje. Je to zřetelně vidět i z vystoupení příslušníků mladé generace, kteří redukci vlastenecké aktivity na literární již výslovně ironizují (srov. např. PICHL 1936: 10; MALÝ 1872: 59; TYL 1952: 119 atd.). Ale stejně zřetelně je tento myšlenkový zvrat vidět i při pohledu z druhé strany, ze strany příslušníků starší generace, v jejichž horování pro vlastence, jenž „tíse působí a bez křiku“ (KOLLÁR 1844: 160) a chrání se předpjetostí (PALACKÝ 1902: 282), je patrný odpor vůči prosazujícím se novým, „hlučným“ formám vlastenectví. Přerýv společenský, který za těmito názorovými evidencemi stál, souvisel s vytvořením masovější základny vlasteneckého programu, což nasvědčovalo tomu, že – bez ohledu na svou počáteční vnitřní umělost a nereálnost – působil ve směru historického pohybu. Vytváření širší společenské základny současně vedlo k jistě

„laicizaci“ vlastenecké společnosti a její ideologie, k profanaci jejich hesel a rituálů. Vykročilo se tím jistě blíž k překonání bariéry mezi vlasteneckými kruhy a širšími vrstvami českého nebo potenciálně českého obyvatelstva. Ovšem stále ještě fakticky značně omezené možnosti existence českého národa, který se začíná teprve zvolna utvářet jako dějinný subjekt, předurčovaly i nadále vlasteneckou aktivitu k výrazné znakovosti. K vysokým hodnotám ideálu národa se poukazovalo prostřednictvím masově přijatých forem velice nízké materiální povahy, které nesly nutně ražení průměrného měšťanského vkusu. Základní hodnoty, k nimž se vytvářející národ hlásil, tak byly vulgarizovány a nabývaly groteskní podoby.

Jsmo tak ve čtyřicátých letech svědky zajímavého rozporu. Prakticky současně se rodí masové a veřejné formy vlastenecké aktivity i odpor vůči jejich vnějškovosti a povrchnosti:

Čin ten tam, a statných mečů chřasty.

Nyní česká Amazonka šije
na bál šaty s němým obmyslem,
český rek v hospodě víčkem bije.
My si tuším všichni rozumíme. –
Sejdu-li se v Orku s Přemyslem,
o Praze cos spolu promluvíme.

(KOLÁR 1840: 33)

Toto rozdvojení – které postihuje i celé osobnosti (J. K. Tyl) – se odráží koneckonců i v dobovém slovníku, v němž „vlastenectví“ dostává ironický protějšek ve „vlastencování“ („plnou hubou vlastencuje“, „po hospodách vlastenčit“, „to vlastencování však, to koketování vlastenecké“, „vlastencovat polku“) nebo „vlastenčení“.

Přestože se, v podvojně reakci jak na postupující proces „laicizace“, tak i na úzké, literární vymezení pojmu „vlastence“, objevuje v třicátých a čtyřicátých letech snaha naplnit představu vlastence novým obsahem etickým (OTRUBA – KAČER 1961: 48), vidět ve „vlastenci“ bytost činnou (srov. Havlíčkův požadavek, aby vlastenectví „ráčilo konečně z úst vjeti do rukou a do těla“ – HAVLÍČEK 1845a: 212), vede to již k upevnění pozice vlastenecké elity na nových základech, tedy jako jakési elity mravní, elity činu. V zásadě je v těchto projevech patrné již odmítání umělosti světa české obrozenské

kultury, odmítání znakovosti, která nahrazuje nepřítomnou věčnost, a vědomí, že možnost budovat českou kulturu v tomto historickém čase a v tomto historickém prostoru nikoliv jako kulturu vlastenecké elity, ale jako kulturu národní se stala reálnou. Po letech se u některých stárnoucích účastníků jungmannovského obrození dožívajících v novém světě druhé poloviny století objeví projevy nostalgie po zlatých časech „Jungmannova věku“. A jen zdánlivě to bude nostalgie bezdůvodná, protože druhá polovina století „dá“ sice české kultuře reálný rozměr, ale nikdy již nemůže poskytnout možnost tvořit z „ničeho“, zdánlivě napříč historickým podmínkám, nové světy, minulé, současné i budoucí.

II. POJMOSLOVÍ

ATICKÝ – JÓNSKÝ – DÓRSKÝ

VLAST

NÁROD

STŘED

PRAHA

1. Atický – jónský – dórský

Když se klasičtí filologové ve druhé polovině 19. století zamýšleli nad místem antiky v dosavadním vývoji české kultury, docházeli obvykle k závěrům spíše skeptickým. Na straně druhé např. literární věda a kritika ve stejné době vyzdvihuje právě prvky antického původu a rozšiřuje sám pojem českého klasicismu až k druhé polovině třicátých let. Jistě nelze nevidět, že antická stylizace dotváří rozsáhlé oblasti české obrozenské kultury. V literatuře upevňuje status básníka jako „vyvoleného“, spjatého s hodnotami nadosobními a ve své podstatě sakrálními, herní charakter české obrozenské kultury (obecně uvědomovaný a často negativně hodnocený) je pozvedán výš na stupnici hodnocení formálním sblížením s agonem. Antika ovlivňuje tematiku i veršovou stránku poezie (časoměrná versifikace), překlady z antického písemnictví se stávají vrcholem překladového umění apod. Přesto však v tomto nepřímém sporu s literární vědou a kritikou má klasická filologie ve svém střízlivém posuzování vztahu k antice ve zřetelně antikizující české kultuře první poloviny 19. století vlastně pravdu. Česká kultura se totiž antikizovala jen na povrchu, přijala antickou masku pro své vlastní funkce, využila antiky nikoliv jako bezprostředního zdroje hodnot, ale mnohem spíše jako prostředku či nástroje k naplňování svých vnitřních potřeb, a to v podobě, která (bez ohledu na reálný stav věcí) daným potřebám nejvíce vyhovovala.

Příznačná pro poměr kultury vrcholného národního obrození k antice je skutečnost, že spolu s tím, jak se utváří sám vztah ke starověku, vytváří se také – a někdy přímo především, jako hodnota prvořadá – zvláštní motivace tohoto vztahu. Ustaluje se představa o těsné souvislosti slovanské (a tedy i české) a antické (především řecké) kultury. V rovině jednotlivých dobových výpovědí se vnější stylizace takového zdůvodnění značně proměňuje. Kolísá od příbuznosti chápané spíše typologicky, ať již je její základ spatřován v jazyce nebo v rysech etnických („Die harm- und arglose Heiterkeit ist, wie einst der Griechen, so jetzt der Slawen kostbares, beneidenswertes Eigentum“ – ŠAFAŘÍK 1869: 51) nebo ve významu těsného územního styku („Slované již ve pradávném věku se Řeky sousedili“ – F. Kinský, jak ho cituje KAMPELÍK 1842: 42), až k příbuznosti pojímané výslovně jazykově geneticky.

Přestože genetické pojetí příbuznosti Slovanů a starých Řeků (Ř. Dankovský) nebo Římanů (J. Kollár) naráželo již od samého počátku v našem prostředí na značný odpor, je třeba vidět, že nešlo o jev kulturní periferie (na kulturní periférii zůstávaly vesměs obdobné pokusy jinde v Evropě), ale o pouhé dovedení do důsledku právě té závazné normy, která v rodící se české kultuře první poloviny 19. století diktovala, aby vztah slovanství a antiky byl chápán jako vztah zvláštního druhu, příznakový a zcela ojediněle motivovaný. Podobná motivace dovoľovala, aby se utvářející česká kultura mohla opřít o antickou kulturu nikoliv jako o útvar cizí, ale naopak jako o jev v jistém smyslu „vlastní“. Vůči antice tak nestála z tohoto hlediska česká kultura jako strana trpně přejímající, ale jako strana aktivně a přímo účastná na antických kulturních hodnotách, a proto také jako jejich právoplatný dědic a pokračovatel. V souvislosti s představou anticko-slovanské příbuznosti mohla být např. tehdejší česká literatura vztažena nejen k přerušené tradici starého českého písemnictví, ale i k všeobecně uznávaným hodnotám literatury antické. Obdobně prestižní funkce měly také, jak jsme viděli, pokusy využít „věhlasu“ sanskrtu a vytvořit mýtus nejtěsnějšího spojení s „kolébkou kultury“, Indií (J. Jungmann, A. Jungmann), nebo prokázat autochtonnost českého osídlení na území dnešních Čech hledáním příbuzenského sepětí s Kelty (K. Vinařický).

Krystalizace představy o příbuznosti českého a slovanského světa na straně jedné a antiky na straně druhé dovoľovala simulovat řadu konkrétních problémů kultury českého obrození na modelech antických (srov. KREJČÍ 1978: 87–95). V oblasti myšlení o jazyce se prosadila skupina kategorií „atický“ – „dórský“ – „jónský“ – „aiolský“, pomocí nichž byly pojmově zachycovány vlastnosti slovanských (a to výlučně slovanských) jazyků, ať již absolutně nebo ve vztazích k jazykům jiným. Jazyková problematika slovanská byla tedy mapována pomocí modelu starořeckých literárních nářečí. Spolu s tím, jak se utvářela analogie stará řečtina – „slovanský jazyk“ na úrovni nejvyšší, mohly se také vytvářet dílčí vztahy mezi některými ze starořeckých kulturních dialektů s češtinou jako jedním z „nářečí“ slovanských. Dankovský ještě spojoval češtinu (spolu se slovenštinou) s nářečím aiolským a dórským a některými rysy dokonce s makedonským: „Die Ursprache der Griechen hat sich in den slawischen Mundarten am reinsten erhalten, von denen die böhmische und hauptsächlich die slowakische wegen des häufigen Gebrauchs des A (πλατειαζμοσ),

des ds statt d; der Verba in μ , und des äolischen Digamma, dem äolisch-dorischen Dialekte, und wegen des allgemeinen Gebrauches des b statt f (α statt φ) der Sprache der Macedonier nahe kömmt“ (DANKOVSKÝ 1828: 7). Pro kulturu vrcholného českého obrození se však stala příznačnou analogie čeština – atičtina. Základem této téměř všeobecně rozšířené analogie byly české přehlásky, k nimž byla nacházena obdoba ve vlastnostech vokalického systému aticko-jónských nářečí (především η z α), zejména atičtiny.

J. Jungmann to formuluje jednoznačně: „český jazyk mezi slovanskými, právě jako atický mezi řeckými, užíváním vyšších samohlásek jakousi měkkost a tenkost sobě osvojil“ (JUNGMANN 1958: 429). Pro obecně charakterizovanou „měkkost“, „jemnost“ češtiny, ale později i pro konkrétně definované české palatalizace samohlásek (a tedy v platnosti termínu) se tak postupně masově rozšiřuje označení „aticismus“, „atickost“: „vyhlazenost, a bych tak řekl, atickost jazyka českého písemního“ (JUNGMANN 1948: 69); „za příčinou blahozvuku čili takřečeného českého aticismu, po užších samohláskách“ (ŠAFAŘÍK 1869: 123); „Tak nazvaný aticismus čili přechod ze širších hlásek do užších, jež sobě českosl. nářečí na Labi, Vltavě a západní Moravě zvláště osvojilo, a tím nemálo se zjemnilo“ (KAMPELÍK 1842: 73).

Zatímco kategorie „aiolského“ a „jónského“ byly využívány v české kultuře ojedinele a nevyhraněně, kategorie „dórského“ nabyla v této soustavě značného významu tím, že se stala protikladem „atickosti“. Byla vztahována k jazykům, které přehlásku neprovedly, tedy ke všem ostatním slovanským jazykům. Její atributy – „plnost a hlubokost zvuků“ (JUNGMANN 1958: 429) a pak stále zřetelněji také negativně vymezená „tvrdość“ nebo „hrubost“ (KOLLÁR 1929: 176, ROŽNAY 1812: 89) – byly v zrcadlovém vztahu k atributům kategorie „aticnosti“.

ATICKÝ	×	DÓRSKÝ
ČESKÝ	×	JINOSLOVANSKÝ
měkčí, příjemnější, jemný	×	s plným, hlubokým zvukem
uhlazený, vyhlazený, vytřelý	×	tvrdší, hrubší, drsný, tvrdý

Ovšem i výrazně negativní charakteristiky typu „tvrdý“, „drsný“, „hrubý“ snadno přecházely v klad – „vážný“, „starobylé prařeči nejbližší“. Tato hodnotová dvojnásobnost souvisela s tím, že v kultuře

vrcholného českého obrození byla připouštěna značná volnost vzájemného hodnocení slovanských jazyků (ovšem při jednoznačném požadavku výlučně kladného hodnocení „slovanského jazyka“ jako celku a zákazu nadřazení neslovanského jazyka některému slovanskému). Do pevné jungmannovské představy o hodnotové hierarchii jazyků byl tak vnášen potřebný dynamický moment. Hodnotově jednoznačné tak zůstávaly především útvary ideální (slovanský jazyk), zatímco reálným byla v možnosti dvojího hodnocení – jakkoliv omezené – poskytnuta šance na vývoj a zdokonalování. I pokud jde o češtinu, existovaly v obrozených textech vedle výroků kladných také výroky negativní, které postihovaly napětí mezi skutečností a ideálem. Ve vztahu k protikladu „atický“ – „dórský“ to znamenalo nejen možnost potvrzení pozitivních charakteristik kategorie „dórského“ (u jinოსlovanských jazyků pak mohla být zdůrazňována blízkost někdejší společné slovanské prařeči, estetická hodnota „plných“ vokálů apod.), ale i připuštění dílčí nedokonalosti samého atického nářečí (HANKA 1835: 163) nebo druhotného uvolnění vazby češtiny k atičtině. Do těchto postojů se nejednou promítaly i odlišné názory na podobu českého jazyka (přihlídnutí k mluvenému jazyku na Moravě a Slovensku). Příkře hodnotí vokalický systém češtiny např. Jan Kollár: „Někteří Čechové arci tuto morovou ránu češtiny pěkným jménem *aticismu* českého zahojiti aneb zakryti chtějí: ale kdo zná atické nářečí, ten se nad tím smáti musí, anť ví, že v tomto utěšený rozměr *všech* vokalův panuje, aniž kdy *aticismus* opovážil se obětovati některým vokálům k vůli rozdíl pohlaví anebo počtu jednotného a množného, jak k. p. Čech: dávní, dávní, dávní...“ (KOLLÁR 1862a: 246).

Takové uvolnění aticko-české analogie bylo nicméně uvolněním v rámci normy. Docházelo k němu vždy se zaujetím esteticky tvůrčího, „obroditelského“ postoje vůči češtině, se zaujetím postoje jiného mohl být tento vztah znovu navazován. Tak i Kollár na některých místech s touto analogií pracuje, když konstatuje, že staří Řekové jsou podobní Slovanům „množstvím nářečí“, jež nejen „vedlé sebe žila, nýbrž se i vzdělávala, vzájemně se objímala a podporovala, totiž: jonické, aeolické, dorické a atické [...] Sama tato čtyři hlavní nářečí dají se ale zas jen na dvě uvesti: na aeolicko-dorické a jonicko-atické, cele jako slovanská, jež Dobrovský ve dvě pořadí rozdělil, jež rusko-srbské a polsko-české nazvati můžeme“ (KOLLÁR 1929: 176).

Uvolnění aticko-české analogie bylo připouštěno nicméně jen u textů výslovně „domácích“, účastných tvorby české obrozené

kultury. Pokud obdobné negující výroky přejímaly texty vznikající mimo tuto platformu, bez souvislosti s projektem „zdokonalování“ českého jazyka, jejich funkce se nutně proměňovala, takže i přes svůj vnější zdánlivě přípustný tvar znamenaly radikální porušení normy. Charakteristické bylo z toho hlediska vystoupení štúrovské generace na Slovensku, které se neobešlo bez přehodnocení a přebudování značných výsečí „jungmannovského kódu“, včetně soustavy slovanско-řeckých analogií. Také L. Štúr přijímá jako východisko zvláštní motivaci vztahu k antice (ačkoliv antická stylizace už pro slovenskou kulturu není aktuální) a využije možnosti metajazykových výpovědí zakotvených v systému kategorií odvozených z rysů starořeckých nářečí. Přebírá analogii česko-atickou, ovšem v souvislosti s potřebami odluky slovenského spisovného jazyka popírá hodnoty spjaté s kategorií atickosti. Popírá tak současně (a především) hodnoty spínané s konkurenčním jazykem českým. Je-li v českém prostředí kategorie atického určována atributy typu „jemný“ a „měkký“, Štúr výraz „měkký“ („mäkký“) jednak významově přehodnocuje, posouvá ho k záporně zabarvenému významu „nepevný“, jednak nahrazuje ironickým, expresivním výrazem „vytenčený“ („Kedyže vytenčená a mäkká attičtina nadvládala iné nárečia a opanovala svet grécky? Či nie na sklonku života gréckeho?“ – ŠTÚR 1957a: 16).

Hledá-li pak Štúr v modelu řeckých literárních nářečí vhodný protipól atického, a vyhýbá se tak nutnosti spojit slovenštinu s řeckým dialektem hodnoceným nejednoznačně, spíše záporně. Všimá si právě v českém kontextu prakticky nevyužité jónštiny, záporným hodnocením nezatížené. „Jónský kmen“ považuje přímo za „nejpeknější výkvět z národního pňa gréckeho“, jónština je mu nositelkou atributu „starej síly“, „starobylosti“ (v zásadě jde o pozitivní varianty atributů dórštiny v soustavě jungmannovské), zatímco atické nářečí je „len viac vybrúsené, ale aj ošúchanejšie nárečie iónské“ (ŠTÚR 1957b: 32n.).

JÓNSKÝ	x	ATICKÝ
SLOVENSKÝ	x	ČESKÝ
plný staré síly	x	vybroušený, otřelý
starobylý	x	měkký (tj. rozměklý, nepevný), „vytenčený“

Odpor, který štúrovské využití druhotného, onoho „dynamizujícího“, „záložního“ modelu jungmannovské slovansko-řecké analogie v nové funkci vyvolalo, dokládá polemický sborník *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Jednak se tu znovu štúrovská soustava odmítá opětovným zdůrazněním sepětí atributu starobylosti s nářečím dórským a nikoliv jónským, které je spolu s atickým zařazeno mezi nářečí s atributem kladně hodnocené „měkkosti“, na druhé straně využívají vydavatelé citátu z Dobrovského korespondence J. Ribayovi z 10. 8. 1794, který přímo upírá Štúrovi právo na využití analogické soustavy nářečí: „Die Varietäten in Dörfern soll man doch nicht für Dorisch, Attisch, Jonisch halten“ (DOBROVSKÝ 1846: 9).

Využití modelu starořeckých literárních nářečí pro řešení nejnvtřnějších problémů české kultury obnažuje podstatu vztahu první poloviny 19. století k antice. Daných kategorií je tu využíváno jako pouhých emblémů – jejich vztah k reálným vlastnostem jednotlivých nářečí je značně oslaben, z větší části je dán konvencí nebo čistě formálními pravidly symetrické konstrukce. Ustálení této soustavy ovlivnili i činitelé zcela okrajoví. Charakteristika nářečí aiolského jako „zpěvného“ má svůj kořen pravděpodobně více než ve vlastnostech aiolštiny v pouhém povědomí o aiolské mélice. Stabilizace nářečí atického jako typu dialektu „měkkého“, blízkého vokalickým systémem češtině, těží z větší části z kulturní prestiže atického nářečí. Vždyť opomenutý jónský dialekt provedl změnu η z α i po ε, ι, ρ, kde atičtina α zachovala. Už ryze formální je pak vytvoření protikladu jónštiny a atičtiny u Štúra.

Analogická soustava se stala nástrojem hodnocení českého jazyka, její druhotné uvolnění sloužilo jako nositel programu jeho zdokonalování a změn. Zasáhla však českou kulturu i v jiných vrstvách. V Kollárových rozpravách *Über die literarische Wechselseitigkeit zwischen den verschiedenen Stämmen und Mundarten der slawischen Nation* byla využita jako teoretický základ kulturněpolitické koncepce slovanské literární vzájemnosti. V praxi pak stála v pozadí snah o poslovanšťování českého literárního jazyka, rozsáhlého funkčního využívání prostředků jednotlivých slovanských jazyků, jakkoliv spíš tematicky než žánrově motivovaného (řecká žánrová příznačnost volby nářečí nebyla ani Kollárem výslovně doporučena), ale stála i za pokusy o vytvoření umělého homérského jazyka epiky v antických překladech A. Lišky, J. Vlčka-Vlčkovského a jiných.

2. Vlast

Pojem vlasti patří k nejdůležitějším prvkům pojmového slovníku českého národního obrození. Změna jeho obsahu bývá často uváděna jako jedna z nejdůležitějších charakteristik nového, „jungmannovského“ období vývoje české kultury první poloviny 19. století; hovoří se pak o přesunu od vlastenectví zemského k vlastenectví jazykově-etnickému. Situace nicméně není zdaleka tak jednoduchá. Na jedné straně již v 18. století krystalizuje pojetí vlastenectví a vlasti, které (alespoň v Čechách, ne-li na Moravě) překračuje hranice pojetí čistě zemského (MYLNIKOV 1974: 206–208), na straně druhé si prakticky po celou polovinu 19. století zachovalo samo pojmenování „vlast“ mnohoznačnost, která dovoľovala pojem podle aktuálních potřeb téměř neomezeně rozšiřovat nebo zužovat.

Zcela běžně se používalo pojmenování vlast nejen ve smyslu „rodná země“, ale i obecně ve smyslu „země“ (polární vlasti, polední vlasti), a dokonce již naprosto abstraktně, s důrazem buď na pouhou složku prostorovou (oblast, sféra působnosti: vlast nauk = tj. obor věd, vlast oka = tj. část oka) nebo na poukaz k prostorovým souřadnicím vzniku určitého jevu (zdroj, místo původního výskytu: vlast jazyků indoevropských, vlast moru = tj. ohnisko morové nákazy). Současně byl ještě živý význam země pod vládou, panství („země neb město, kdež něco ve své vládě máme, *regio* sensu regendi“, uvádí v hesle Vlast Jungmannův *Slovník*), země nebo příbytek ve smyslu vlastnickém („každému synu dávali zvláštní vlast“). Můžeme přesto předpokládat, že již v první polovině 19. století byly vytvořeny společenské předpoklady k postupnému ústupu slova vlast ve významech čistě místně lokálních (rodiště, rodná obec: „Hradec Králové jakožto vlast mnoha [...] mužů“) a že také zde má svůj kořen stále omezenější užívání pojmenování vlast ve smyslu „země“ pro země cizí, ke kterému od poloviny 19. století dochází.

Přes tuto pozvolnou regulaci kodifikovaných významů slova prakticky po celou první polovinu 19. století stále ještě v zásadě zůstávala nepotlačena možnost zacházet s pojmenováním „vlast“ značně volně. Jednou v něm mohl být akcentován moment rodový, genetický (země otců, otčina) – pokusy výrazněji odlišit pojem „vlasti“ a „otčiny“ (např. ustálit označení „otčina“ pro „rodiště“ a výraz „vlast“ ponechat ve významu obecnějším – srov. REDAKCE 1837: 328) byly

sice příznačnější pro postupný a nenápadný růst tlaku směřujícího k širší specifikaci pojmenování „vlast“, ale nedosáhly obecného přijetí. Jindy se mohla pojmenovávací platnost slova řídit zemským členěním státu (česká, moravská vlast), jindy zdůrazněním momentu vlastnění a dědictví ve smyslu národním vztáhnout výslovně k českému (česky mluvícímu) národu. Pojmenování „vlast“ mohlo prostě operovat na nejrůznějších rovinách abstrakce. Na jedné úrovni bylo možno hovořit o vlasti ve smyslu „rodiště, domovská obec a její nejbližší okolí, rodný kraj“, na jiné pak o vlasti ve smyslu správně zemském (česká vlast, moravská vlast), o vlasti v rozsahu zemí Koruny české i o vlasti „československé“ nebo i o „vlasti rakouské“. K rozšíření pojmu „vlasti“ tímto směrem docházelo však spíše ojedinele, zejména v projevech oficiálního rázu se zdůrazněnou loajalitou. Tak například úvodník novoročního čísla *České včely* na rok 1836 hovoří o „lásce vlastenecké“ císaře Františka a pojmenování „vlast“ užívá výslovně tam, kde by jinde vystupoval nejspíš výraz „mocnářství“, „říše“, „císařství“. Z hlediska rakouského státního patriotismu bylo nicméně české pojmenování „vlast“ vždy natolik nejednoznačné, že nutně skrývalo politický osten. Ve svých *Pamětech* Frič charakterizuje např. obezřetné řečnické vystoupení pražského purkmistra Müllera v roce 1848 a podtrhuje, že řečník „ani krátké slovo *vlast*, ani významné *král* z úst svých naschvál nevy pustil“ (FRIČ 1957: 382).

Napříč stávajícímu správnímu členění Rakouska šlo však již vztažení pojmu vlasti na celou oblast „českoslovanskou“, tj. na Čechy, Moravu, Slezsko a Slovensko. Bylo to umožněno teprve ve vrcholném období národního obrození, přestože samo označení „českoslovanský“ mělo starou tradici užívání prakticky od počátku 18. století. Ještě mnohem více se rozcházelo se skutečností rozšíření pojmu vlasti na ideální, v zeměpisném prostoru jen velmi přibližně lokalizovatelnou „vlast slovanskou“, která se stala předmětem častého vzývání v jungmannovské lyrice:

Od Athosa k Trigle, k Pomořanům,
Ode Psího k poli Kosovu,
Ode Carigradu k Petrovu,
Od Ladogy dole k Astrachanům;

Od Kozáků ku Dubrovničanům,
Od Blatona k Baltu, Ozovu,

Ode Prahy k Mozkvě, Kyjovu,
Od Kamčatky až tam ku Japanům;

Ural, Tatra, Volga, řeka Savská
A všech hor i krajin okolek,
Kde se koli mluva slyší Slavská:

Zaplesejte, bratří, i vy i já,
Líbejme se při tom vespolek,
To hle vlast je naše: Všeslávia!

(KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 257)

Představa vlasti v tomto pojetí ztrácí nebo oslabuje své sepětí s konkrétní zemí nebo její částí a upevňuje svou stabilitu jako hodnota nového typu, kulturní výtvar, produkt lidské aktivity a volby ve smyslu onoho již citovaného purkyňovského „vlast si tvořit“ (PURKYŇ 1969: 66) či Kollárova „meze vlasti nerozborné [...] jsou jen mravy, řeč a myslí svorné“, „pravou vlast jen v sardci nosíme“ (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 242).

Podstatné však je, že jakkoliv jsou taková ideální pojetí „vlasti“ příznačná pro myšlenkové klima jungmannovské generace, nelze jednoznačně tvrdit, že nahradila pojetí teritoriální. Naopak, spíše se na ně navrstvila, splynula s ním. Konkrétní obsahové náplně pojmu „vlast“, byť značně odlišné svým rozsahem, velmi mírumilovně koexistovaly, a to nejen v souvislostech dobového písemnictví jako celku, ale i v různých dílech týchž autorů. Určité pojetí mezi hmotným chápáním vlasti jako „rodné země české“ a jejím pojetím ideálním bylo dáno již zproblematizováním reálné existence „vlasti“ v teritoriálním smyslu. Nepřítomnost skutečných teritoriálních hranic prostoru, ve kterém měla vyrůstat „národní kultura“, přímo nutila k jeho vymezení ideálnímu, které bylo schopno překlenout malost stávajících poměrů. Současně tu hrála důležitou úlohu snaha po značně obecné stylizaci krajinných znaků české vlasti, její představování jako univerzální, obecně přivlastnitelné „vlastenecké krajiny“ (OTRUBA – KAČER 1961: 78), a tedy krajiny přes vnějškovou zeměpisnou jednoznačnost ve své podstatě opět „ideální“. Takové pojetí vlasti nutně počítalo s dostatečným naplněním empirií a na ni vázaným citovým prožitkem až na straně vnímatele textu. Vyslovené potřebovalo prázdnou, obsahově nekonkrétní nebo málo konkrétní

frázi, už proto vedlo např. v poezii až k manýristickému užívání rýmové dvojice „vlast“ – „slast“, která se stala pro obrozenskou lyriku příznačnou a jako taková byla později často parodována. Dotváření „abstraktní“, ideální vlasti v písních zasahovalo však i přímo do podoby textu. Bez výraznějších zásahů do krajinných motivů mohla např. Tylova a Škroupova píseň *Kde domov můj?* znít i na Moravě, přizpůsobena regionálnímu moravskému patriotismu jen drobnými úpravami typu „země česká – zem moravská“ (ŠMEJKAL 1935: 194–206).

Vlastně až ve čtyřicátých letech je rozpor teritoriálního a ideálního vlastenectví, který vrcholné národní obrození dokázalo překlenout, vyhocen a teritoriální a ideální může být postaveno ostře proti sobě jako „přírodní“ a „kulturní“ a nasměrováno k vyšší syntéze. „Vlast má dva živly, jeden je přirozenost, druhý pochází ze samostatného, svobodného ducha,“ píše Nebeský v recenzi básní Vincence Furcha roku 1844 a pokračuje: „Jeden je daný, druhý dobytý. Poloha, tvar, dar země, speciálnost vloh, cítění, myšlení a chtění atd. národu je na jedné straně, na druhé onen duch, kterýž tuto látku přemohl, vzdělal, pronikl, svým dílem učinil, na ni svou pečeť vtačil a pak řekl: To jest moje! (Historie umění, život pospolitý atd.) – Vlast má dvě stránky; kořeny má v přirozenosti, je však ale také vyrostlá v říši ducha a svobody (ve smyslu metafyzickém). Ta duchová stránka je ale právě ta, na kterou člověk a národ nejvíce hrdým býti má, to mu dává cenu, co ze sebe udělá, ne, co je přírodou. Kdo má krásnou tvář, může z ní mít radost, ano i před zrcadlem, ale jen tak daleko, jak je tvar a symbol duše. To platí též o vlasti“ (NEBESKÝ 1953: 51n.). Příznačně k tomu dochází v době, kdy již česká kultura vykračuje z říše snů a kdy i teritoriální prostor české kultury nabývá skutečných hranic, důraz na vlast jako na hodnotu „dobytou“, vyrostlou „v říši ducha a svobody“ je tak již naplněn konkrétním společenským apelem, navíc nikoliv obráceným k jedinci či k úzkému kruhu jedinců, ale k národu: „Ostatně také není na tom dosti své hory, doly, svou řeč, své tance a zpěvy milovati, ačkoliv je to hezká věc, ale jeť potřebí ještě něco jiného, totiž snahy, oběti, aby tu stál národ jasný, jadrný a silný, aby své srdce a svůj rozum měl, aby nebylo pořád třeba za něj mysliti a za něj chtítí“ (TAMTÉŽ: 51).

Skoro až překvapivá tolerance vůči obsahu tak důležitého pojmu, jako je „vlast“, je naopak právě pro jungmannovskou ideologii příznačná. Bylo pomocí ní možno obejít spor s lokálními patriotismy a svěst je do společného řečiště nadregionálního vlastenectví.

Významová nejednoznačnost v pojmu obsažená a prosvítající značnou sémantickou rozkolísaností pojmenování „vlast“, „otčina“, „domov“, „dědina“ se přitom stala důležitým ideologickým momentem, vytvářela vhodnou půdu pro rozvinutí alegorií, jejichž vlastní smysl byl přístupný jen těm, kdož byli bezprostředně „zasvěceni“:

V jarmu naše dědina –
přece si nezoufá,
k Bohu prosby posílá,
oupí jen a doufá;
ve tajemném žalování
volá z nebe smilování,
ach, a vždy jen doufá;
doufá, a ve bídě své
přece si nezoufá.

(LANGER 1957: 64)

Zatímco v případě Langerově (KREJČÍ 1975: 90n.) je vazba na širší souvislosti obrozeneckého myšlení zřejmá, v případě Karla Hynka Máchy vystupuje – a také pro jeho vykladače vždy vystupovala (např. FISCHER 1936: 11–21; PATOČKA 1944; KREJČÍ 1947: 32–41; MUKAŘOVSKÝ 1948, III: 227; BEJBLÍK – JANSKÝ 1952: 37) – do popředí především odlišnost Máchova pojetí vlasti. Ovšem novost a odlišnost „máchovské vlasti“ leckdy z pozdější perspektivy strhuje k sobě i řadu významových odstínů, které u Máchy více či méně těsně souvisely s dobovým územ. Podstata konfliktu Máchova s obrozeneckou kulturou se tím nutně zastírala. Nejde tu jen o nečetná Máchova využití výrazu vlast ve významu čistě lokálním (např. „Ty, jenž zrozen k slávě města svého, k štěstí's vedl vlast tu rozmilou...“ – MÁCHA 1959: 106) nebo o případy, v nichž je výraz „vlast“ u Máchy součástí konvenčních, ještě „nemáchovských“ textů. S dobovým územ souvisí velmi silně i metafyzické významy Máchovy „vlasti“. V čistě metafyzickém smyslu se výrazu vlast užívá velmi hojně po celou první polovinu 19. století („nebeská vlast“, „pravá vlast“, „lepší vlast“, „vlast věčnosti“, „věčná vlast“), a to v protikladu k povšechnému označení smyslové skutečnosti („vlast pozemská“). Ani tento okruh užití výrazu nezůstal nijak ostře oddělen od soudobého pojmání vlasti ve smyslu „patria“. Tehdy se stala, jak jsme viděli, zcela běžnou rozsáhlá sakralizace vlastenecko-nacionálních reálií, která

umožňovala klást vedle sebe do jedné řady jevy z oblasti náboženské i jevy z oblasti cítění národnostního.

Podobně byly zvěcněním metafory „lůno vlasti“ vytvořeny určité předpoklady pro užití slova vlast v kontextech vyžadujících spíše výraz „země“, „prst“, „půda“ („Přetěžké naň prsti nahrnula | chladná ruka losu tvrdého | v lůno věčné opět přivinula | máti vlast miláčka bledého“ – RUBEŠ 1906: 343), vyloučeno nebylo ani užití výrazu „vlast“ ve smyslu „universum“, „celý svět“.

Do značné míry tedy máchovská vlast, pokud bychom viděli její podstatný charakter v přesáhnutí problematiky vlastenecké a v současném tíhnutí k pojmenování „země“ ve smyslu svět nebo „země“ ve smyslu půda či k jakési metafyzické, těžko specifikovatelné „poslední hodnotě“, využívá volnosti dobového vymezení vlasti a nejde nijak zvlášť ostře proti němu.

Literárněvědné práce dotýkající se této věci ve svých přímých charakteristikách rozsah pojmu vlasti nejednou poněkud zjednodušují. Nabízejí však současně, spíše nevědomky, podnět k přístupu, který by snad mohl dosavadní představu upřesnit. Příznačná je už skutečnost, že se v nich při zkoumání otázky tématu „vlasti“ u Máchy prakticky vždy došlo k charakteristice některého tematického celku dalšího, nejčastěji představy, která bývá pojmenována jako „člověk vyhnáný z vlasti“, „vyhnanec“, „zavržený syn“ (Mukařovský), „poutník a snivec“ (Krejčí), „člověk bez vlasti“ (Bejblík – Janský). Tato nápadná shoda, jak již v samém „kroku stranou“ k jiným tematickým celkům, tak konečně i v tom, že všechny užitě výrazy označují zjevně jeden a týž typ postavy charakterizovaný určitým neproměnným vztahem k „vlasti“, prozrazuje, že se tu různí autoři dotkli něčeho, co je pro poznání specifiky Máchovy „vlasti“ důležité.

Je zřejmé, že motiv vlasti (a motivy v širokém smyslu ekvivalentní) souvisí těsně s dalšími motivy máchovské tematiky. V řadě textů uvádějících motiv „vlasti“ se vlastně přímo dá očekávat současné uvedení motivu samoty, cizoty – hledání, touhy, pouti, nepokoje – snu, smrti – mládí apod. Zpočátku si jednotlivé motivy ještě ponechávají značnou volnost a stávají se součástí nejrůznějších tematických celků. Zdá se, jako by mnohdy teprve hledaly své pravé místo. Postupně se však prosazují ustálené shluky jednotlivých motivů a dochází k vytváření příznačných postav.

Postava „poutníka“ souvisí u Máchy zjevně s tradicí hagiografické literatury (BITNAR 1936: 197–212, 248–268; 1937: 170–178), což

často přeceňovali katoličtí interpreti; v některých textech zůstávají zachovány i některé konvenční vnější znaky poutníka (hůl, plášť). Pohyb krajinou (vlastí, zemí) tu však není spjat s pevným hodnotovým systémem (LOTMAN 1965: 210–216), právě naopak – označuje tady nepřítomnost nebo rozklíženost pevného systému hodnot. Máchovo „poutnictví“ – jakkoliv souviselo s dobovou oblibou výletů a cest – je vlastně jen určitou tematickou obměnou „malkontenství“, jeho, dá-li se tak říci, prostorovou realizací. Poutníkovým pohybem v prostoru je tematizována nedostatečnost nabízejících se hodnot. Ukončení pouti by tak znamenalo vlastně přitakání těm či oněm hodnotám, tj. nalezení vlasti: „Kam by mne vedla pouť má? V pustý, cituprázdný svět...“ podléhá zpočátku hrdina *Cikánů* iluzi takového nálezu. „Zde domov můj, otčina má, vlast má!“ (MÁCHA 1961: 208). Na konci románu se však hrdina, poté co skutečně dosáhl vlasti („regio sensu regendi“), opět vydává na cestu – „Kolem něho květující lučiny, ourodné pole, modré lesy, jeho vlast, jeho dědictví... On nic nevidí; – dále – dále odchází“ (TAMTÉŽ: 272). Ukončení pouti mnohem reálněji nabízí až smrt (Mácha tu využívá starou analogii pouti a životního běhu), ačkoliv ani ta u něj není zárukou stabilizace hodnotového řádu.

Poutník bývá někdy označován současně jako „cizinec“, toto pojmenování už napovídá zcela krajní vyhocení vztahu člověka a země. V období utváření české kultury byla skutečnost často vnímána v protikladných kategoriích „cizího“ a „vlastního“, přičemž „cizost“ a „cizinctví“ byly v obrozené soustavě samozřejmě kategoriemi jednoznačně zápornými, přesně ve smyslu tehdy aktualizovaného výroku: „Bezectné jest ve vlasti své cizincem býti!“ (KAMPELÍK 1842: 184). U Máchy je však „cizinctví“ vyňato z tohoto příkrého protikladu etického a je povýšeno na hodnotu tragickou. Obdobný smysl dostává také téma *Cikánů* a Židů („jsme cizinci v zemi této“ – MÁCHA 1961: 205).

S poutníkem a s cizincem je v Máchově díle těsně spjat obraz „jinocha“. Tato těsnost se neomezovala jen na propojení motivů putování, touhy, cizoty, samoty apod, s mládím, jinoštvím, ale jde až k snaze najít souvislost cizinctví a jinošství i v jazyce: „Výborně věk tento nazval jazyk náš jinoštvím; mládenec ve věku tomto jest cizincem, jest *jinochem* zemi naší, on v *jiných* bloudí říších, vzhůru se vzpíná letem myšlenek svých, stojí sám...“ (TAMTÉŽ: 134). Dochází tady opět k posunu vůči dobovému úzu, protože obraz jinocha byl

do jisté míry obecně pocítován jako obraz příznačný pro národní probuzení slovanské. Vztažením představy historického vývoje k jednotlivým obdobím lidského věku stalo se jinošství označením pro historickou etapu rozvoje duševních sil společnosti s ještě dlouhou budoucí perspektivou vzestupu (hovoří se o „jinošství jazyka“ apod.). Kulturní nerozvinutost, nedozrálost (jinošství) slovanského národa se pak v logice této představy stávala sama o sobě hodnotou kladnou, kterou byli Slované povzneseni nad „zralý“ Západ, stojící již jen před perspektivou kulturního úpadku. Kampelíkův *Čechoslovan*, který v sobě důmyslně spojil funkci jazykové učebnice s příručkou vlastenecké etikety, proto důvodně zachytil mezi svými „poučlivými sadami“ také tuto: „Symbol Slovanů jest: horlivý jinoch, jeho srdce je plno živosti, miluje pracovitost; a heslo jeho: práce a naděje!“ (KAMPELÍK 1942: 182).

Máchův jinoch není odvozen z této optimistické představy. Podle autorovy vlastní charakteristiky „jinoch“ ztrácí „ze zraků svých zem, na které žije“, a pouze „vzhůru touží ke snům svým, k nescíslným hvězdám obrazotvornosti své“. Proti ideálu čínorodosti, pracovitosti se tu staví svět snění, fantazie, proti naději je kladena skepse a nevíra. Příznak odlišnosti, který v sobě „cizinec“ a „jinoch“ nese jako svou podstatnou složku, mohl být přesunut i na jinou tematickou rovinu. „Cizinec“ je tak u Máchy zastupitelný obrazem loupežníka, „strašného lesů pána“ v *Máji*, „zlého zákeřníka“ v *Ohlasu písní národních* (MÁCHA 1959: 139), zvláště když motivy „cizinctví“ tady zůstávají i nadále složkou tematického konstruktů – vlast Vilémova i vlast „zákeřníka“ z *Ohlasu* je daleko, oba jsou vyřazeni ze společnosti nejen sociálně, ale i tím, že „nemají vlasti“. Obdobně mimo společnost či „mimo vlast“ postavenou postavou je „kat“ (KREJČÍ 1975: 124–142) v *Křivokladu*. Jakkoliv se jeho charakteristika rozsahem motivického rejstříku neliší v zásadě od charakteristik „poutníka“, „cizince“, je tu motiv neklidné pouti („Již co malé pachole bloudíval jsem samotný a zoufanlivý, všemu stvoření se vyhýbaje, po krajinách pustých...“ – MÁCHA 1961: 48) odsunut spíše do pozadí a důraz je postaven jednoznačně na jiné tematické ztvárnění zpochybněného vztahu k vlasti. „Kat“ je totiž především vyděděnc, „syn“ zbavený dědického práva, potomek posledního z Přemyslovců. Téma vydědění, vyhnání z vlasti, zbavení práva na vlast je v Máchově tvorbě velmi časté a obvykle přivádí na scénu další typ postavy. Tato postava nevlastní atributy, které charakterizují máchovského „cizince“, „poutníka“, „jinocha“

a ostatní „malkontenty“. Její vztah k vlasti není problematizován, přitom však sama má více či méně bezprostřední vliv na rozkolísanou vazbu „rozervance“ k vlasti. Charakteristickým znakem této nové postavy je „otcovství“, ať již v obecném smyslu doslovném, nebo ve smyslu přeneseném. Proto bývá označována u Máchy jako „otec“ nebo jako „král“. V *Máji* je Vilém „od svého otce v svět vyhnán“ (MÁCHA 1959: 27), v básni Královič teskní hrdina po vzdálené vlasti, „v níž králuje otec neznámý“ (TAMTÉŽ: 115), v básni Hoj, byla noc! (TAMTÉŽ: 236) vyzývá bezmocný básník, „zšílenec“, u hory Blaník otce („Hoj, otče, otče můj! Neslyšíš matky lkání?“), aby vystoupil. V *Křivokladu* je kat královským synem, ale už nemůže dosáhnout slávy svých otců, v *Cikánech* se hrabě Valdemar Lomecký zbaví svého syna, právoplatného dědice panství, apod. Neustále se opakuje motiv dědictví, které nepřešlo z otce na syna, ať již pro zvlášť otce, nebo z jiných důvodů; syn nemůže získat své dědictví zpět. Otec je tedy u Máchy obvykle charakterizován atributy klidu (ty ho staví do protikladu k synovi, malkontentovi) nebo síly („Nešťastného syna však pravice mdlá“ – TAMTÉŽ: 183), ovšem syn je od záštity otcovství vzdálen, ať již vzdáleností prostorovou nebo časovou, a atributy otcovské síly patří minulosti:

Slávy zašlé stín i půlnočný strach
obletuje otců mých zlehčený prach.

(TAMTÉŽ: 183)

daleko prach otců, daleko vlast má!

(TAMTÉŽ: 213)

...dávno hlasy strun tvých
dozněly slávu otců

(TAMTÉŽ: 128)

Ted' jsem tichý; harfa bezestrunná
zavěšená v kobce otců přešlých...

(TAMTÉŽ: 205)

Téma zaniklé slávy otců-králů prostupuje v Máchově díle i do „hlubších“ vrstev tematické výstavby, překryté jinými tematickými liniemi, k jeho odhalení je pak už nutná podrobnější analýza.

Symbolem zániku slavné minulosti se stává v *Marince* (HODROVÁ 1977: 277) postava žebráka oblečeného do heraldických barev královských („červený veliký kabát starého kroje“, „bílé punčochy“) a nesoucího ještě další znaky „někdejšího“ důstojenství („vysoké, hrdé čelo“, stříbrem vyšívanou, „teď však již velmi zašlou vestu“). Důležitost tohoto významu je pro nás podtržena tím, že nejde o Máchův obraz osobní, ale o odkaz ke společenskému kódu vlastenecké společnosti, v němž měla postava „zchudlého aristokrata“ pevné místo jako symbol „pádu“ českého národa (KLÁCEL 1842: 188). Obdobnou úlohu má dále v celém Máchově díle i onen jakoby jen obecně romantický kult zřícenin, i on s sebou nese v nepřímé symbolické podobě téma rozpadu otcovského dědictví, na něž má syn právní nárok. Proto se tak často objevuje téma zřícenin v souvislosti s Vyšehradem, původním přemyslovským královským sídlem.

Tímto základním rozvržením postav a jejich charakteristickými vlastnostmi je v zásadě téma „vlasti“ u Máchy určeno. V prvé řadě může vystupovat „vlast“ v Máchových textech ve dvou základních podobách. Jednak jako (zjednodušeně řečeno) „vlast otcovská“ s atributy klidu, netečnosti k tragice malkontenta: „Můj domov jest daleko; krkonošské hory strmí nad střechou nízké chaloupky, kde teď v spokojeném snu snad spočívá otec můj, nenaděje se, nespokojený že syn bloudí mlhami studené noci...“ (MÁCHA 1961: 125). Jindy jako „vlast synovská“, citlivě reagující na jinochovo rozervanectví. V Máchově díle se tak setkáváme s dvěma protichůdnými krajinami, s krajinou klidovou, idylickou a krajinou, která je vlastně zpředmětněním hrdinova světobolu, s divokou, v protiklady rozervanou krajinou „romantickou“. Na jedné straně je tedy pro poutníka, cizince, vydědence atd. vlast prostě nejsoucí („Co pravíš vlastní tvojí býti, jest jenom Lůny chladný svit“ – MÁCHA 1959: 179) nebo mrtvá, ztracená či opuštěná, je místem, které nedává klidu, kterým se jen prochází, země neznámá, cizí nebo dokonce nikdy nepoznaná. Na straně druhé zase „druhá“ vlast je místo, „kamkoliv dojde“ (TAMTÉŽ: 193), kdekoliv právě teď přebývá rozervanec, místo, kam byl vehnán, určitý prostor příznačně mimo společnost („Vlastí mou jest temný les“ – TAMTÉŽ: 140).

Rozvržení postav a na něm závislá celková výstavba „příběhu“ vydědění určuje ještě jednu podobu máchovské vlasti, pojetí „vlasti“ jako absolutní hodnoty, ať již metafyzické nebo zcela věčné, nicméně vždy „univerzální“, „všelidské“ hodnoty. Její vstup do tematiky je

vázán na ukončení role postav, představuje tak hodnotu dějového rozuzlení, proti vlasti odmítané, ztracené představuje vlast danou, nalezenou, vnucenou. U Máchy má dvojí tvář, může být mateřská (země, matka), ale i cizí, chladná. Tato „vlast“ jako poslední hodnota představuje u Máchy zvláštní problém, který lákal a asi ještě dlouho bude lákat k výkladům filozofickým jako pramen básnickovy „osobní“ filozofie. My však chceme na tomto místě ještě podtrhnout souvislosti máchovské „vlasti“ a celého tohoto příběhu pouti nebo vydědění, na němž se v jeho nejúplnějši podobě podílí postava nespokojeného syna a vzdáleného otce, právě s problematikou zcela jednoznačně nacionální:

...a aj, stál syn krále bezkorunný na schváceném sídle otců svých a pláč jeho provívaly šepoty noční. Stál sám a stoje plakal nad vlastní svou a země jeho nepoznala syna otců svých; stál sám a stoje plakal nad vlastní svou a aj., krev byla na čele jeho. Běda, nepřátelé sklonili sílu tvou, shrbili šíji tvou a v porobu uvedli dceru otců mých, a ona to nepoznává. Pohaněnáť dcera otců mých, vyschnul pramen prsou jejích, a ona pokojná, neb nemá naděje více...

(MÁCHA 1961: 124)

Tento příběh se zcela zřejmě dotýká aktuální problematiky. Ani označení jednotlivých aktantů se nevymykají dobovému nacionálnímu slovníku: „král – otec“, „vlast – matka“; obdobně nacionálně zabarvena mohla být v obrozenských textech konečně i pojmenování „syn“, „dcera“. Ztráta dědictví vypovídá o národním osudu Čechů, jenž je tak vlastně postaven po bok národním osudům stejně vyděděných Cikánů a Židů.²⁷

Dosud se v zjednodušujícím a zpřehledňujícím pohledu leckdy Mácha jeví jako osobnost stojící vně aktuálních problémů své doby, nedoceňuje se to, jak počítá s jejím vládnoucím kódem v básních s určitou praktickou společenskou funkcí (viz např. i konvenční stylizaci vlasti v dedikaci k *Máji*, ve verších do památníků, ve věnováních – např. Panně Rošrové, City vděčnosti). Mácha vstupuje do sporu s „jungmannovskou“ kulturou (k širším okolnostem sporu viz

27) Tuto aktuální, a přímo politickou stránku Máchovy poezie podtrhával, využívaje podnětů S. Součka, Z. Nejedlý (srov. NEJEDLÝ 1951: 52–56; SOUČEK 1924: 36).

OTRUBA 1957: 255–279; srov. též VAŠÁK 1981) nejsilněji právě tam, kde nikoliv odmítá, ale naopak přijímá prvky jungmannovského kulturního fondu. Právě nacionalita Máchova a spolu s ní i povýšení vlasti, a to vlasti ve zcela zřetelném nacionálním smyslu, na jeden z ústředních tematických celků díla představovaly prvek nejméně stravitelný pro oficiální vlasteneckou kulturu. Ta mohla vstřebat osobitý „jazyk“ Máchův, ale nemohla vstřebat prvky svého vlastního „jazyka“, které byly v Máchově díle umělecky a ideologicky přehodnoceny – obrozená nostalgie, vždy provázená sakralizací zašlé minulosti a jejích emblémů, tu byla prohloubena v skepsi a skutečně tragický prožitek.

Když po smrti Karla Hynka Máchy bylo dodatečně umožněno přizpůsobení Máchova zjevu vládnoucí normě, bylo nutno především odstranit onu máchovskou proměnu funkcí. Příznačným dokladem takového pokusu o vřazení Máchy do lůna obrozené kultury popřením podstaty jeho uměleckého a myšlenkového přínosu je elegie Slováka Karla Drahotína Štúra publikovaná na podzim roku 1837 v *Květech*.

Slávie, matka chudá, ke rolím se porůznu vinoucím
kázala hned zdařilým jíti za rána synům.
Jedni odešli, Ural kde pověstné týmě vypíná,
kdež Nevy proudy duté ke Hradu Petra kypí;
zašli jiní k veselým ode hlučné tam pleti Tatrám,
kdež Hron a Váh za vorem vor na tichém dni nosí.
Stál tu jinoch bujarý, ku němužto matka chudobná:
„Synku jarý! teplé již hřeje slunce nivy;
pláštěm již přioděj se také sinavým, květotenkým,
a k vznešené pouti pevněji podvaž obuv,
bys strojil slast chyžinám, zlatojasným zábavu zámkům;
strunnoživou si lyru přes plece vážně zavěs!“
Pláštěm on přioděl se lepý sinavým, květotenkým,
a k vznešené pouti slušněji vázal obuv,
by strojil slast chyžinám, zlatojasným zábavu zámkům;
strunnoživou si lyru na plece vážně věšel.
Stál tu jinoch, jakového Musy ctily, Řecka milostky;
silnoduchý s veselím k odchodu minul Apoll.
V tom polibek vroucí ode matky se louče okoušel,
šťastnou když ve slzách žádala cestu jemu.

Šel samotěn krásněm žívota zdařilého ve máji,
kamž oko toužebně, kam nohy nesly, chodil,
kdež Labe mutnotoké, stoleté dlabé výmoly vírem,
a spěchává Vltava břeh myje tamto hrdý,
kdež věžatá vítá Praha ráda Slovanstvo peřesté,
kde Slav vlasti živý po Praze rád se baví,
kdež Libušin, času navzdory, ještě drží se Vyšehrad,
na spěchavou slzavý Veltavu víže pozor.
Pěl všudy prázdnotutému ke nástroji písně novotné,
všech čarokrásnými nálezy srdce bavil.
Hned Považ, hned Hronky lepé znaly pěvce nového,
již zněla až Dunajem synka tichého pověst;
každý Slav zdařilý do nebes nábožně odeslal
proň k vysokým trůnům modliteb ústně perut':
Ať mládenci tomu kvete máj žívota mnohoroční;
necht' uletí černý mrak z čela matky chudé!
Dál putoval, zanechav za sebou směle háje, potůčky,
a v samotě získal písněmi srdce pokoj.
Stráň liboval horotemnou, výhledy dálky čarovné;
čas při němých dolinách hlas struny sladce mařil.
Octnul při krakonošských tam se horách zpěvopoutník.
Skalné mu strminy stály ve cestě kolem;
tam, výhled slibovav měňavý skalné z vysokosti
ohňoživému oku, probředa rokly lezl.
Již vyšínul se na vrch, do dolin hnuta málo pěšinka
šla, vlasoježná jen klíčila výšku propast.
Tu všudypřítomný, bradatý a v černoželezném
sám odění s berlou se zjevil holku Osud;
tvář řasatá, krvavý kyj a rámě kamenné
s ostrokutou vždy nohou výšily hrůzy jeho.
Hned zlobivou světoberlu točil, tu mu zařvalo tlamsko:
„Stůj, poutníče, bude tvé tuto pouti konec!
Já ti nesu kvapně ode Vládce zemí sto poselství,
jenž času za hranicí, za břehy místa trvá:
bys, co nebeského v sobě máš, nebi nazpět odeslal,
stín, prach a zem na zemí zlé, ducha trosky nechal!“
Vtom jinochu z ramena zvučný již nástroj oderval,
a struny hned lekavé praskly – umlkly honem;
než jak skalné prázdnotutým dřevem o chlumpy mřštil

a hlasem ostatním zvuk lyry bolně ječel:
Tu v hlubokých hlasitě dolinách střely Ozvěny pláče,
až v bloudném úpění ztichly pomálu želem.
V bázni divé zmařilý již mládenec úžasy blednul,
již klesaly mdlobami všechny ted' údy jeho.
V prostraniny klenuté letěla z těla jiskra nebeská, –
schránka ducha v jámu zřítěla tam se divou.
Ach totě pád, totě hrob hluboký Čecha MÁCHY milého!
tu vznešené v máji jest jeho pouti konec! –
Tvým, Praho, ted' hle, poruč sto věžím vyzváněti hlasným,
na zvony břesknotité tlouci milence umor,
až tuto truchlopověst zaslechnou Petra paláce,
tam Bělehrad vysoký, Tatry, tam Nitra, Dunaj!
Ať veselé spočinou rukotlesky synů slavořečných,
hlásaly jenž chvály pěvce živého posud.
Otcovský již Říp za synem nyje, pláče, žalostí;
náš již Váh na Dunaj jen slzy Slavska nosí.
Plačte vy černošaté již, Česka děvenky hezounké;
písně, co nám sliboval, bez hlasu v járku leží.
Útlý tam putoval, k nám odkud více nedojde,
útlý jen jinošek po světě tomto chodil.
Však již v Máji ducha zjevoval učené dary božské,
sám jimi jen vyletěl cné divokrásy na vrch. –
Bouře tisíciletá v zlobivém lomu klátěla lípu –
již letorost i větev lámala, peň se držel.
Sprchly deště milé, časy jasné shůry nadešly,
peň surový vesele hned znovu velmi pučil!
Proč, nebe mračnosyté, zchvacuješ zase lístky teničké,
Slávii Matce naší dítky milé ty raniš? –
On byl ještě malý, řeřavé však již choval ohně
v nadržách, jenž zdařilý dýchaly do pně život.
Zdaž nechceš míti slavné pode hvězdami lidstvo?
A kdo divé zjinačí ve kraji tomto mravy? –
Vyrvalo nám tě nebe, nebe nám tě navrátiti dlužno;
tím se ty, matko naše, této po ráně potěš!
Zjev se, duchu svěcený!, ve jiné květu zas duše rychle;
truchlotiché utěšíš tak Slavy ještě živé.

(Pout mladého pěvce. Žalozpěv. Památce Karla Hynka Máchy
od Karla Drahotína Štúra obětovaným – ŠTÚR K. D. 1837: 69n.)

Štúrův žalozpěv psaný elegickým distichem představuje po stránce tematické koláž s velkým množstvím zabudovaných typicky máchovských motivů, které dotvářely Máchovo tragické pojetí vlasti. Jsou však vyňaty z dřívějších souvislostí a vřazeny do jiných. Máchova životní pouť (do biografie autorovy promítnutý leitmotiv jeho díla) je pateticky pojata jako úkol daný „Slávií“. Země česká je tu konstruktivně Slávie výslovně podřízena, je jen jednou z rolí „Slávie, matky chudé“, vyhrazenou básníkovi k tvůrčímu činu. Smrt básníka, oznámenou alegorickou postavou Osudu, oplakává celé Slovanstvo, česká země i tradiční stafáž dobové lyriky, české dívky. „Jinoch“ (u Štúra „bujarý“) je tu zařazen do typicky jungmannovské antiklizující perspektivy. Ctí ho múzy, „Řecka milostky“. Pouť je oproštěna od tragického neklidu, má přesně vymezené východisko i cíl, je to celospolečenský úkol, a proto také „vznešená pouť“. Motivy cizincetví a vydědění do své skladby Štúr nezařazuje.

Ve svém celku je Máchova vlast s výrazně českými rysy vytlačena monumentálním panoramatem slovanské říše s Uralem, Něvou, Petrohradem, Bělehradem, Tatrami, Hronem, Váhem a Dunajem. Máchovský obraz ztracené, zcizené vlasti tu byl zaměněn obrazem nikdy neexistující vlasti slovanské, obrovské a nezczizitelné, proti skepsi a neochotě přijmout nabízející se hodnoty byl postaven řád života a tvorby jako pokorného údělu.

3. Národ

Pojem „národa“, jehož obsah se v období českého národního obrození ustaluje, má i svou širší historii: vždyť od poloviny 18. století ho vynášejí do popředí evropského myšlení prudká národní hnutí, kterými je moderní doba poznamenána, jak roku 1845 postřehne Nebeský: „Naše století může směle stoletím probuzování se národností nazvat“ (NEBESKÝ 1953: 15). Nijak to však neznamená, že by v daném případě stačilo pouze odkázat k evropskému kontextu. Širší historie pojmu tu nijak nezastupuje jeho historii užší, českou. Pojem národa přes svou zdánlivou obecnost totiž současně na různých místech Evropy nabýval nejen různých jazykových podob, ale i různých významů. Tyto diference přitom nebyly záležitostí čistě pojmovou nebo jazykovou, byly provázány procesy, které také vskutku utvářely moderní národy, a utvářely je mnohdy na naprosto rozdílných principech se zdůrazněním nestejných národně konstitutivních prvků. Dodnes činí pojem národa potíže. Nemožnost definovat ho obecně (tj. s platností pro národy všechny) jako soubor určitých vlastností (REVZIN 1977: 28–44; srov též KOŘALKA 1969) nutí nezřídka k většímu zřeteli k operativnějším, objektivně snáze postižitelným podkategoriím typu Meineckovy dichotomie „kulturního národa“ (Kulturnation) jakožto národa utvářejícího se především na znacích kulturní povahy (jazyk, etnické rysy, náboženství) a „státního národa“ (Staatsnation), těsně vázaného na představu občanství (MEINECKE 1928). Tyto potíže se nepochybně také podílejí na dosti běžném přenášení pozornosti z analýzy vlastního problému národa k problému nacionalismu jako specifické národní a zdánlivě přímo „národotvorné“ ideologie. Tváří v tvář různým národně konstitutivním rysům (řeč, společný původ, kulturní jednota, představa dějin, státní příslušnost aj.), z nichž žádný není nutně závazný pro zformování národa, se v praxi přesouvá pozornost k ideologiím, které ten či onen rys za závazný pro dané společenství prostě prohlásí (LEMBERG 1964; KOHN 1960).

Pojem národa přitom přirozeně nevykazuje různé hodnoty pouze v synchronním průřezu, měnil se i v průběhu historického vývoje. Ve středověku byl nevykrytalizován, v jeho pojetí nabývalo vrchu vědomí příslušnosti k určitému zemskému či státnímu celku, které zůstávalo značně obecné a v dnešním smyslu nevyhraněné. Jazykově

a etnicky Čech i jazykově a etnicky Němec, obyvatelé Českého království, mohli být, zdá se, poměrně libovolně označeni buď Bohemus (s poukazem na příslušnost ke království) nebo Germanus (s poukazem k širší příslušnosti k Říši římské „národa“ německého); obdobně čistě zeměpisným klasifikačním dělítkem byly i tzv. čtyři „národy“ na Karlově univerzitě (KREJČÍ 1973: 83–89) (pro výslovné označení český mluvícího etnika v Čechách je doloženo latinské Sclavi, které obdobně nepoukazovalo k představě určitého společenství v dnešním smyslu národního). V 17. a 18. století je nejen latinské „Bohemus“, ale i samo české (a tedy již svou jazykovou podobou etnicky příznakové) Čech natolik nejednoznačné, že se pro označení českým jazykem mluvícího Čecha objevují výrazy typu Boěmo-slavicus nebo Samočech aj. (HAVRÁNEK 1925: 111–120; BĚLIČ 1952: 71–86).

To bylo pozadí, na němž docházelo k vytváření novodobé představy národa jako jedné ze základních složek české obrozenské ideologie. Přesněji řečeno, bylo to pozadí, které muselo být novým obrozenským pojetím národa popřeno a překonáno. Za daného stavu věci, kdy v Čechách neexistovalo jazykově homogenní a přitom sociálně již diferencované společenství schopné utvářet pro sebe a pro své potřeby zvláštní vyhraněnou kulturu a kdy potenciálně „národní“ označení Böhme (Čech) krystalizovalo kolem charakteristiky teritoriální, muselo se totiž nutně jazykově etnické pojetí národa střetnout s jazykově i etnicky indiferentním pojetím zemským. Na přelomu 18. a 19. století se s hřebenem vlny moderního evropského nacionalismu vesměs (především pak v projevech jazykově německých, neboť němčina se stává přirozeným kulturním „národním“ jazykem této koncepce) buduje pojem českého národa nad příznaky státní, dějinami podpořené nezávislosti. Tato představa národa se současně opírá o první „národní“ instituce, jakými bylo v roce 1783 založené Nostitzovo „národní divadlo“ („Měli bychom jedině my, Čechové [= Böhmen], dělati v tom výjimku a cítiti ve svých žilách méně německé krve? Abych předešel této výtce, přičiním se v první radě sám o to, abychom měli Národní divadlo v naší mateřské [= německé] řeči“ (NOSTITZ 1885: 59) nebo v roce 1818 provolané „národní muzeum“.

Současně se této koncepci, nepočítající s český hovořícími „Böhmen“ nebo počítající s nimi jen jako se složkou národa („die böhmisch sprechenden und lesenden Teile der Nation“ /-RRR.- 1833: [1]/), dostává i hlubšího filozofického zdůvodnění v učení Bolzanově (LOUŽIL 1978: 68).

Zatímco si pojetí „vlasti“ v pojmosloví vrcholného obrození uchovalo značnou toleranci a jeho nová, „jungmannovská“ podoba se prosazovala bez ostrých třenic s podobami tradičními (především ovšem s pojetím vlasti ve smyslu zemském), u pojmu „národ“ už taková tolerance nebyla možná. Koncepte opřená především o charakteristiku jazykovou se musela ostře střetnout s koncepcí zemskou, jazykovou složku odsouvající stranou jako nepodstatnou. Nevylučovalo to ovšem určité strategické obcházení konfliktu a určité méně přímé způsoby odmítání protichůdného postoje, zejména v počátcích. Rozhodně již dlouho před nástupem vrcholného obrození a jeho ideologie existovala v Čechách dvojí norma určující vymezení obsahu pojmu národa. Úzká vrstva vlastenců této podvojnosti leckdy využívala k vložení nového, „jazykověnárodního“ smyslu do kulturních produktů vytvářených pod hesly vlastenectví teritoriálního. Při uvedení první české hry na scéně Gräflich Nostitzsches Nationaltheater, veselohry od G. Stephanieho ml. *Odběhlec z lásky synovské* (Deserteur aus Kindesliebe) 20. 1. 1785, příznačně říká její překladatel Karel Bulla: „dnešního dne jazyk náš mateřský na vlastenské divadlo uvádím, neodřikaje se vši marné chlouby, že tudy jméno, které již dvě leta nese, vším právem zasluhovati počíná“ (BULLA 1875: V). V tomto konstatování o vlastním smyslu jména „national“ – „národní“ je přítomna táž technika přečtení cizího ideogramu pomocí vlastního kódu jako v reakcích nejužšího Jungmannova přátelského kruhu na zprávy o založení českého Národního muzea (HOFFMANNOVÁ 1973: 81). Je přirozené, že důležitou úlohu hrál ve vztazích obou těchto norem překlad: již zčeštění výrazu „Nation“, „national“, tím, že automaticky (proti německému neutrálnímu výrazu) uvádělo do hry „jazykový příznak“ v teritoriálním pojetí národa zdánlivě potlačený, znamenalo často značný posun, někdy přímo zvrát koncepcí teritoriální v jazykově etnickou. Německé zvolání hraběte Františka Antonína Kolovrata-Libštejnského „Wir sind noch eine Nation!“ se Jungmannovým převodem do češtiny změnilo v šiboleť českého jazykového nacionalismu: „Ještě jsme národ! jsou slova z osvěcených úst vyšlá. Ještě jsme národ! ozývá se po všech končinách milé vlasti naší Čechie“ (JUNGMANN 1818: 68). Česká podoba oficiálního německého Provolání k vlastencům umění milovným, ke které byl citovaný Jungmannův komentář připojen, již sama o sobě deformovala prvotní koncepci Národního muzea tím, že implikovala zájem tvořící se instituce o jazykové češství. Jungmannův dovětek

pak přehodnocení prvotní koncepce formuloval již nepokrytě: „národní muzeum, jehož hlavní oučel jest zachování jazyka, zachování národu českého.“

Národ a jazyk od počátku vystupovaly v myšlenkové soustavě vrcholného národního obrození jako pojmy vzájemně těsně propojené. V definicích byl uváděn jazyk jako základní atribut národa: „Slovo *národ* vyznamenává společenství takových lidí, který svazkem jedné řeči, rovných mravů a obyčejů spojeni jsou“ (KOLLÁR 1831: 499); „Každý národ je spolek člověků, jenž stejným původem, jazykem, duchem, rázem, činy, obyčejí, chvalitebnými kroky k oučelu svého života spěchaje, jistý dosahuje stupeň blaha i slávy“ (KAMPELÍK 1842: 80). Často s ním přímo splýval („Jazykem jedno živ národ; toho smrt – jeho záhuba“ – JUNGSMANN 1821a: 4), stejně jako splýval současně i s představou vlasti. Národ, vlast, jazyk, ale i jedinec a národ, to vše mohlo nakonec splynout v mytické jednotě: „Co národu mého jest, to lidským i božským právem mého jest, co mého jest, to lidským i božským právem národu mého jest. Hanba vlasti jest hanba má, rána vlasti jest rána má, smrt vlasti jest smrt má, ale i život její jest život můj i sláva její sláva má“ (PALACKÝ 1911: 125). Ještě výrazněji zformuloval toto ztotožnění později Kollár, maje ovšem na mysli národ v širším, všeslovanském smyslu: „Dokud kde i jen jediný Slavjan žije: dotud tam celý národ“ (KOLLÁR 1862a: 264).

Stejně jako jazykové etnické pojetí českého národa nebylo přímo vytvořeno v období jungmannovského obrození, ani pojetí národa ve smyslu všeslovanském nebylo bez určitých zárodečných forem dřívějších, již u Balbína, Rosy a jiných je argumentováno velikostí Slovanů ve prospěch užší věci české a podtrhuje se skutečnost těsné jazykové příbuznosti Slovanů. Představa slovanství jako určité jednoty svého druhu (její dějiny jdou ovšem daleko zpět za Rosu a Balbína) však teprve s krystalizací pojmu „národa“ ve smyslu nacionálním začala směřovat k témuž nacionálnímu výkladu. Skutečnost, že historická existence Slovanů je od počátku charakteristická přítomností značně rozdílných etnických skupin hovořících rozdílnými jazyky a utvářejících se v hranicích rozdílných státních celků, byla přehlížena, sám fakt rozdrobenosti byl chápán jako důsledek tlaku zvnějšku či slovanského „démona nesvornosti“:

Kolikráte myslím o tom našem
národu a jeho velikosti,

ale na zlomky a drobnosti
rozervané zhoubným satanášem...

(KOLLÁR 1832: zpěv III., sonet 325)

Představa „širšího národa“ slovanského vytvářela oporu rodícímu se českému národnímu obrození, přiřazením české etnické skupiny do jednotné, početné „nacionality“ slovanské se předem odmítaly protiargumenty o marnosti a nereálnosti snahy vytvořit novou kulturu pro početně nevelké společenství: „cítím, že přináležím veškerému Slovanstvu a veškeré Slovanstvo že přináleží mně [...] V širším světě bydlím já, než by závist dopustiti chtěla; početnějším se slavím národem, nežli ráda slyší. – Na okresu mého kraje nezapadá slunce...“ (Antonín Marek in KAMPELÍK 1842: 188). Není proto, zdá se, náhodou, že vrchol ideálu společného slovanského národa spadá do období, kdy úspěch českého národněobrozenického procesu není ještě zdaleka zajištěn dostatečnou sociální základnou. Tehdy, tj. prakticky po třicátá léta, představa „národa“ v užším jazykově etnickém smyslu českém a v širším smyslu všeslovanském koexistovala bez ostřejších střetů, rozpory obou koncepcí bývaly mladší obrozenickou generací obecně přehlíženy. Právě překlenutí potenciálního rozporu tradičního jazykově etnického českého nacionalismu a nového „nacionalismu“ slovanského se stalo příznačné pro jungmannovský obrozenický program, rozkolísalo poměrně úzké meze staršího českého nacionalismu a usnadnilo jeho rozšíření také na oblast Moravy, Slezska a Slovenska. V počátcích docházelo k pokusům zakotvit představu „slovanského národa“ výrazněji v realitě, uvažovalo se o vytvoření vhodné kulturní báze pro případné pozdější znovusjednocení roztržitého „národa“, ať již společným pravopisem, případně společným spisovným jazykem (nejzazším realizovaným pokusem toho druhu se stala Herkelova *Elementa universalis linguae slavicae* z roku 1826), či později alespoň těsnými kulturními styky (Kollárova koncepce slovanské vzájemnosti).

Těsné propojení „nacionalismu“ užšího, českého, s širším „nacionalismem“ slovanským a také postupné vyhraňování rozporu dříve za rozpor nepovažovaného bude užitečné sledovat na určité menší, přesně vymezené ploše, například na posunu tematického složení některého časopisu. Zvolili jsme ze zvláštních důvodů, které vyvstanou později, *Časopis Českého muzea*. Jeho zaměření je formulováno velmi vyhraněně v programu periodika otištěném v předmluvě

k prvnímu svazku v roce 1827. Redaktor František Palacký v něm prohláší, že časopis bude publikovat „vše, co cit vlastenský mezi námi rozníti a zachovati, co literatuře naší, co uměním a naukám ve vlasti nového znaku propůjčiti mocno jest“, „vše, co se života našeho v Čechách buď veřejného buď společného dotýká, i s ohledem na sbratřené s námi řečí a literaturou Moravany a Slováky“ (PALACKÝ 1827: 5). Tuto tezi pak v tomtéž úvodním slovu rozvádí podrobná charakteristika oblastí, které časopis hodlá sledovat: 1. poezii, „jak původní, tak i z ciziny přeloženou“, 2. jazykovědné práce týkající se „vzdělání řeči a literatury naší českoslovanské“, 3. staré české literární památky, 4. pojednání historická, v nichž především „bude se šetřiti vlastenecké historie“, 5. zeměpisné a cestopisné práce, především týkající se českých zemí, 6. přírodovědné studie „zvláště s ohledem na zlepšení hospodářství, živnosti a řemesel ve vlasti“ (!), 7. práce z oblasti všech vědních disciplín a umění „původně český“ psané, „v nichžto zvláště k jasnosti a čistotě a k opravdovému vzdělání řeči naší skrze věci samé prohlédati se bude“, 8. „zprávy vlastenské“ (TAMTÉŽ: 6n.). Jak v základní tezi, tak v jejím detailnějším rozpracování je tedy zřetelný jednoznačný důraz na domácí problematiku, v každém z vyčtených oborů je hledána vazba k potřebám rozvíjející se české společnosti.

Časopis tedy vycházel především z nacionality jazykově etnický české, navíc byl vydáván zpočátku ve dvojici s muzejním časopisem německým, který se opíral o nacionalitu češství teritoriálního. Přesto je tu vedle tematiky vysloveně „české“ uváděna od počátku současně tematika slovanská, což názorně dokresluje míru, v jaké byla tehdy považována za problematiku vysloveně „vlastní“, domácí. Ani po rekapitulaci desetiletého vydávání *Časopisu Českého muzea* v roce 1837 (PALACKÝ 1837: 3–8), kdy je vysloveně proklamována potřeba orientovat českou kulturu hodnotově „k vyšším metám“ a zeměpisně k Evropě, nedochází ve struktuře tematického zaměření k výraznějším změnám.

Konečně i přehled soudobého stavu poznání, Zprávy o duchovním životě nynějších časů od Karla Amerlinga, jejichž první část se objevila bezprostředně po Palackého redakčním prohlášení, ukazuje (AMERLING 1837: 9–22), že i ono „otevření oken“ Palackým proklamované má současně bezprostřední slovanský podtext. Má totiž zajistit podíl slovanských národů na soudobé evropské kultuře a demonstrovat již jejich kulturu současnou, která je pro dobu budoucí

důležitým příslibem. Neznamená tedy zatím ještě překročení hranic tehdejší české orientace slovanské, spíš jen prakticky naplňuje tradičně zdůrazňovaný atribut evropanství slovanského „národa“.

I problematika nikoliv bezprostředně slovanská je velmi často slovansky vysoce aktivní. Články z oblasti přírodních věd se většínou zabývají přírodou českého regionu, bývají mezi nimi i informace o přírodovědných pracích ruských. Stati z neslovanské historie se slovanské problematice dotýkají alespoň okrajově tím, že ji zařazují do širších souvislostí, vznikaly ostatně mnohdy (jako např. stati P. J. Šafaříka a F. Palackého) jako součást bádání jednoznačně slavisticky orientovaného. Poměrně značný počet rozsáhlých prací z filozofie a estetiky (Palacký, Amerling, Klácel, Čupr, Nebeský, Zeithammer) souvisí s aktuálním promyšlením otázky smyslu filozofie pro český národ, ať již vedl k negativistické variantě odmítnutí filozofie vůbec jako záležitosti německé, nebo k představě o stěhování centra filozofického myšlení z Německa na východ ke Slovanům, jak je patrné např. z článku Václava Nebeského Několik slov o filozofii (NEBESKÝ 1846: 231–248), který polemicky vystoupil proti formálnímu přijetí filozofie pouze jako mechanické součásti obecné kulturnosti. Způsobem běžnějším v českém obrození ve dvacátých nebo třicátých letech zde Nebeský, navíc autor mladší generace, argumentuje ve prospěch budoucí filozofie slovanské mj. tezí, že i Leibniz, Fichte, Hegel a Kant „pocházejí co do původu národového z germanizovaného Slovanstva“ (TAMTÉŽ: 241). Docházelo zde samozřejmě ke zkřížení ideální představy budoucí slovanské filozofie s jejím přítomným stavem, ovšem i z negativních důsledků takového srovnání vyrůstal nový klad. Budoucí filozofie se pak mohla jevit jako něco ze zásady nového, jako překonání filozofie německé, což snad také spolumotivovalo Nebeského požadavek obratu k „životu bezprostřednímu“, jenž byl v mnohém blízký Hurbanově představě o filozofii konkrétní, osvobozené z panství abstraktních filozofických systémů (HURBAN 1846a: 9). Obdobně i články z oboru „technologie a hospodářství“ jsou v *Časopise Českého muzea* ve velmi úzkém kontaktu s otázkami českého obrození. Dvě pojednání o vzdělání řemeslníků od A. Štrobacha jsou výslovně motivována potřebou aplikovat anglické zkušenosti, o kterých se v člancích informuje, také ve vlasti. Ve stati O průmyslové jednotě v Čechách v r. 1836 a 1833 se pak zdůrazňuje vztah české literatury a českých „průmyslníků“; právě čeští „průmyslníci“ jsou zde označováni za vlastní nositele české literatury.

Ovšem i u ostatních statí zabývajících se neslovanskou problematikou je patrná snaha alespoň vnějšně je zapojit do slovanského kontextu. Tak F. Sláma ve věcném zahrádkářském pojednání argumentuje národnostně: „I Čech má štěpnice ctíti a milovati; a Čech je skutečně miluje...“ (SLÁMA 1830: 165), uvedení zprávy o mongolském historikovi a jeho mongolských dějinách je napojeno na slovanskou problematiku připomenutím „hrdiny našeho“ Jaroslava ze Šternberka, který Mongolům „další vpády do Evropy [...] zamezil“ (ANONYM 1830: 472). V cestopise bývá velmi často konfrontována neslovanská cizina se slovanskou „vlastí“, přičemž toto srovnání pro cizinu obvykle nedopadá nejlépe. V Sedláčkových Zlomcích z popsání cesty do Řezna (SEDLÁČEK 1827) jsou kritizovány střechy sbité z prken a pokryté kameny, zatímco silnice je bez kamenů a „není tak široká, opravná a čistá, jako u nás v Čechách jsou královky“ (TAMTÉŽ: 93), konstatuje se tam, že Karlův most „důrazněji na počestného působí nežli onen holý, ačkoliv velikánský most řezenský“ (TAMTÉŽ: 94).

I v rubrice programově určené k sledování vědeckých informací ze zahraničí, v Učených zprávách, které navázaly na dřívější Učené sběrky z ciziny, se postupuje obdobně důsledným slavizováním přijaté informace. V poznámce o studii v publikaci *Mémoires de la société royale des antiquaires du nord*, vydaných v Kodani (VOCEL 1846c: 368–372), týkající se nálezů starých skandinávských ozdob, Vocel dodává, že i v Čechách byla nalezena obdobná spínadla, zlomek historie grónské ze stejné publikace komentuje poučením, že je to charakteristický doklad toho, „že od dávných časů jak na březích Rýna, tak i v nejvzdálenějších končinách světa obývaných nějakou haluzí kmene germánské aristokratická svévole panovala“ (TAMTÉŽ: 370). Aktuální smysl tohoto odsouzení německého živlu pro českou kulturu, usilující o emancipaci od kultury německé, je nasnadě.

Omezení tematiky *Časopisu Českého muzea* na problematiku domácí při současném rozšíření sféry domácí na problematiku jin slovanskou, které v praxi dokládá těsné propojení ideologického konstruktů „český národ“ s ideovým konstruktem „národ slovanský“, je však náhle porušeno publikací nečekaně obšírného pojednání Jana Erazima Vocela ve dvacátém ročníku z roku 1846, nazvaného Učená společnost estonská v Derptu (VOCEL 1846b: 264–270). Na první pohled je to článek nepříliš zajímavý. Věcně jde o parafrázi některých pasáží z prvního svazku v Tartu vydaných *Verhandlungen*

der gelehrten Estnischen Gesellschaft (Tartu 1846), která se neopírá o žádný další pramen ani o autorovu samostatnou znalost dotčené problematiky. Zajímavá však je v první řadě sama skutečnost vydání stati takto zaměřené, značná pozornost věnovaná v ní problematice neslovanské a naprosto rozdílný způsob jejího „zdomácnování“, přivlastňování. Pro postižení mechanismů tohoto převedení cizího textu do českého prostředí se vyplatí konfrontovat výsledný tvar Vocelovy zprávy s původním sborníkem, podrobnější rozbor umožní poodhalit, jak se i zdánlivě nedůležitou odbornou recenzí prosazuje tlak důležitých aktuálních potřeb národního obrození. Je to tlak, který současně rozrušuje dosavadní česko-slovanskou podvojnost pojmu národa.

Významný je z toho hlediska už výběr pojednání z *Verhandlungen*, o nichž se Vocel šířeji zmiňuje ve své zprávě. Stranou zůstala pojednání z oblasti pomocných věd historických, ačkoliv v informaci o sborníku petrohradském a kodaňském je jim určité místo vyhrazeno, a pozornost recenzenta zůstává cele soustředěna na dvě stati D. H. Jürgensona: *Über die Entstehung der beiden Hauptdialekte der estnischen Sprache* a *Kurze Geschichte der estnischen Literatur* (JÜRGENSON 1840; 1843). Navíc je zde přetištěna v českém překladu dvojice básí z Faehlmannova souboru *Wannemunne's Sang* (Vanemuinův zpěv – VERHANDLUNGEN 1840) a *Koit und Ämarik* (Koit a Hämarik – VERHANDLUNGEN 1844) pod názvy *Vannemunna zpěv* a *Koit a Ämarik*.

Z bližšího pohledu má článek toto obsahové členění:

1. Konstatování „zvláštní zajímavosti“ právě těch částí *Verhandlungen*, na něž se zpráva zaměřuje (5 řádků).

2. Počet Estonců, rozloha Estonska, členění estonštiny v nářečí „derptské“, „tartuské“ a „revalské“, tallinské (6 řádků).

Písmo neexistovalo do 12. století, do 16. století zachována čistota jazyka, první estonské písemné památky: Lutherův katechismus, Waltherovo „nějaké dogmatické pojednání pro kněžstvo“, katechismus a kancionál z roku 1622 (mylně uvedeno 1612) (15 řádků). Rossihnius a Stahl a jejich význam pro rozvoj světské literatury (12 řádků). Náboženské spisy, *Starý* a *Nový zákon* (6 řádků).

Jazykovědné práce: Johann Gutsleff, Göseken, Hornung (5 řádků). „Druhá skvělejší doba“ literatury estonské – výčet jmen: Willmann, Hupel, Berg, Luce, Rosenplänter, Winkler, Lenz, Sivers (8 řádků).

Rozvoj literatury a rozvoj zájmu o jazyk od druhého desetiletí 19. století a jeho příčiny (porážka Francie, nová carská nařízení), snaha badatelů o sjednocení obou nářečí (21 řádků).

Nejvýznamnější novodobí estonští spisovatelé – O. W. Masing (charakterizován nejšířejí), hrabě Mannteuffel (uvedeno dílo *Ajaviide peeru valgusel* a *Villem Naavi elupäevad*), Knüpffer, Holtz, Kreutzwald (uvedeno dílo *Viina katk*), Henning, Janter, Thomasson, Kersten, Windekilde, Oldekop, Holter, Donner, Gebhardt, Jordan, Meyer, Moritz (všichni bez jakékoliv charakteristiky, jen v prostém výčtu) (15 řádků).

3. Úvod k přeloženým pověstem (5 řádků), Vanemuinův zpěv (47 řádků), Koit a Hämarik (57 řádků).

4. Závěr, informující, že ve sborníku jsou i stati jiného obsahu, o nichž není času blíže pojednat.

Vocelova zpráva tedy nezachycuje věrně makrostrukturu sborníku, ale nahrazuje ji výrazně dvojčlennou kompozicí: 1. estonský jazyk a literatura (materiál Jürgensonovy stati o estonštině a materiál jeho stati o dějinách literatury ve Vocelově parafrázi navazuje bez jakéhokoliv předělu), 2. estonské národní pověsti. Tato kompozice odráží na jedné straně úzké sepětí otázek jazyka a literatury v myšlení českého obrození (samo národní obrození bylo považováno především za obrození jazykové, tj. za obnovení fungování českého jazyka ve všech komunikačních okruzích – a to mohlo být dovršeno jedině literaturou), na straně druhé ukazuje hlavní dominanty tehdejší české kulturní aktivity. Jazyk a literatura ve svém vývoji totiž potvrzovaly stálou, nikdy zcela nepřerušenu kulturní kontinuitu národa, lidová slovesnost potvrzovala především národní kulturnost předhistorickou. Lidová slovesnost a jazyk s literaturou tak společně prokazovaly oprávněnost obrozenských snah. Tato myšlenková soustava českého obrození (nikoliv ovšem specificky česká), primarizující jazyk a kulturu s ním spjatou, tak sehrála při výstavbě zprávy o *Verhandlungen* úlohu nejhrubšího síta, jímž prošlo, a nebylo tedy zachyceno všechno to, co samo české obrození považovalo za druhotné.

Ve hře však byly i rastry značně jemnější. Zpráva zachovává například hodnotící kategorie Dietricha Heinricha Jürgensona ze společného rejstříku romantické filologie, s nimiž se i v českém obrození velmi často operovalo. V hodnocení revalského nářečí se objevuje charakteristika „libozvučnosti“ (u Jürgensona je „die Harrische Sprache“ označována jako „volltönender, wohlklingender“ – JÜRGENSON

1840: 23), obdobně se operuje kategorií čistoty a původnosti („jazyk estonský až do XVI. století původní ráz svůj zachoval a cizími přítrusky sprzněn nebyl“ /VOCEL 1846b: 264/ – „die estnische Sprache bis in das 16. Jahrhundert sich ganz frei vom deutschen Einflusse erhielt“ /JÜRGENSON 1843: 42/; srov. také Vocelův výrok o „básnické původnosti“ obou pověstí.

Parafrázování ovšem texty estonského sborníku nepřevádělo do kontextu české kultury pouhým výběrem některých prvků a eliminací druhých, ale včleňovalo i mnohem agresivnější postupy, více či méně výrazně přímo pozměňující nejen znění, ale i smysl originálního textu. Text parafrázovaný do češtiny se stává „českým textem“ nejen na povrchu, v rovině jazykové výstavby, ale i hlouběji, tak, že je zakódován pomocí systému norem obecně v daném období vývoje české kultury platného pro všechny „kanonické“ texty. Tato „kanonizace“, přizpůsobení normám vrcholné obrozenské kultury, zasahuje řadu složek původního textu. V překladu Vanemuinova zpěvu a pověsti o Koitovi a Hämarice se např. zcela zřetelně prosazují stylistické normy soudobé české básnické prózy (VODIČKA 1948). Přímé výrazy jsou často zastupovány výrazy perifrastickými („um sich zu freuen“ /VERHANDLUNGEN 1840: 43/ – „aby jím city radosti projevovati [...] mohla“ /VOCEL 1846b: 267/), neutrální pojmenování německého originálu jsou překládána pomocí neologismů, přestože v slovní zásobě češtiny existuje příslušný ekvivalent („Rauschen“ /VERHANDLUNGEN 1840: 43/ – „zvukot“ /VOCEL 1846b: 267/, „am Himmel“ /VERHANDLUNGEN 1844: 86/ – „na nebesku“ /VOCEL 1846b: 268/), nebo se jednodušší výraz rozvíjí dalšími motivy podle soudobé české literární představy o poetičnosti („folgt darauf ein Händedruck und ein Kuss“ /VERHANDLUNGEN 1844: 86/ – „stisknou sobě ruce a líbají se přemilostně“ /VOCEL 1846b: 270/, „der Lichtreif“ /VERHANDLUNGEN 1844: 85/ – „běloskvoucí se pásmo“ /VOCEL 1846b: 268/). Vedle těchto norem působí samozřejmě ještě normy ideologické, spjaté s obecnou kulturní orientací českého národního obrození.

V žádném případě však z aplikace norem, jak je známe z rozboru textů příslušníků jungmannovské generace českého obrození, nevysvětlíme celou řadu dalších rysů české parafráze statí z *Verhandlungen*. Za pozornost stojí, že zjednodušením výkladu historie estonské literatury jsou vyloučeny především ty prvky Jürgensonova textu, které by mohly nějak význam estonské literatury snižovat. Mizí například

zmínka o tom, že Joachim Rossihnius i Heinrich Stahl byli cizinci; při popisu konstatování, že se němečtí rytíři ani preláti nestarali až do doby reformace o vzdělání lidu a jeho jazyka (JÜRGENSON 1843: 42), je vypuštěno omezující příslovečné určení „bis in die Zeit Reformation“ (VOCEL 1846b: 264). Naopak do českého textu jsou uváděna pozitivní hodnocení, která originál nezná, např. Kreutzwaldova kniha *Viina katk* je charakterizována jako „zajímavá kniha“. Neobvyklé je v dosavadní české tradici i to, že charakteristiky „libozvučný“, „čistý“, „původní“ jsou spojovány s estonským jazykem. V jungmannovském systému mohly totiž – jak již víme – sloužit výlučně jako atributy jazyků slovanských, staré řečtiny nebo latiny (a italštiny, která byla považována za dědičku latiny), tj. jazyků spjatých s antickou kulturou, a konečně sanskrtu, v němž byl spatřován „nejbližší příbuzný slovanských jazyků“ a zároveň nejpůvodnější a nejdokonalejší jazyk „indoevropské kultury“. Samo hodnocení ostatních jazyků bylo – připomeňme si – buď střízlivé, nebo – a to častěji – jednoznačně negativní. Zvláště záporně byly hodnoceny jazyky germánské a ugrofinské (a germánské a ugrofinské národy), neboť jejich rozvoj se přímo křížil s potřebami českého obrození (germanizace v Čechách a maďarizace na Slovensku).

Pavel Josef Šafařík se např. dotkl Finů, Estonců a Laponců v jedné kapitole svých *Slovanských starožitností* (1836–1837) v souvislosti se svou obhajobou názoru, že slovanské národy obývaly Evropu již v době předhistorické, a hovoří o nich naprosto bez kladného citového přízvuku Vocelova, když je charakterizuje jako v prvním století našeho letopočtu „kmen slabý, na mnohé jednotlivé národky rozdrobený, znuzilý a zdivočelý“ (ŠAFAŘÍK 1837: 347) (srov. negativní citový přídech u slov „národek“, „zdivočelý“). Pro Jana Kollára se zase sám fakt jazykového příbuzenství Maďarů s Laponci v jednom polemickém sonetu (KOLLÁR 1832: zpěv V., sonet 595) stal argumentem podporujícím apriorní konstrukci o barbarství a „asiatství“ maďarského národa. V nejlepším případě mohli Estonci a Finové vystupovat v tehdejších českých textech v roli objektu „slovanské lidskosti“ (a tedy jako prostředek kladného hodnocení slovanských národů), například v souvislosti s národnostní politikou Alexandra I. (před Vocelem srov. také KOLLÁR 1862a: 99).

Odkud se tedy bere náhle ono jednoznačně pozitivní Vocelovo hodnocení estonského jazyka a literatury? Proč je kniha *Viina katk*, o níž Vocel neměl nejmenší poněti, charakterizována s obdivem jako

„zajímavá“, přestože nejde o nic víc než o abstinenční spisek (český překlad názvu Viina katk znamená Mor vodky) podle dílka Švýcara J. D. Zschokkeho. Odkud Vocel, který nezná estonsky a jehož znalosti o estonském písemnictví a jazyce pocházejí z recenzované knihy, čerpá víru, že snažení estonských spisovatelů „skvělou budoucnost estonské literatury slibuje“ (VOCEL 1846b: 267)? Jistě, prostřednictvím tématu obrození estonského se hovoří současně, a dokonce především, o problémech českých, otázka však zní, jak to, že tu české národní obrození našlo analogon, navíc tak bohatě rozvedený, právě v estonském národě, malém ugrofinském národě (tedy dosud „náručku“), obývajícím malou zemi, skrytou před soudobým světem. (Později jedna z postav románové pentalogie A. H. Tammasaara o Estoncích prohlásí: „Žijete v cizí zemi, žijete v Německu, které je v Rusku, v takové cizí zemi žijete. Mluvíte cizím jazykem, protože sami nemáte jazyk, kterým by se dalo mluvit.“) Jak je možné, že v české obrozenské kultuře, v níž byla tak silná skepse vůči vývojovým možnostem literatur malých národů, náhle vznikne text plně se opírající o normy českého obrozenského myšlení, a přesto spatřující (ve chvíli, kdy estonská literatura prakticky dosud neexistuje) ve snažení estonských literátů „skvělou budoucnost“? Domníváme se, že tu nejde o náhodu ani o porušení norem, ale o projev zrodu dobové normy nové. Zdá se, že Vocelova stať dokládá rozpad mírové koexistence užšího a širšího pojetí národa.

Mýtus velkého „slovanského národa“ sehrál svou obrannou úlohu proti kulturní převaze německého živlu a postupně se vyžívá, slovanství se opět mění z „nacionality“ v pouhé povědomí kulturně jazykové spřízněnosti. Na místo ideologického konstruktů „velkého národa“ se postupně tlačí nový ideologický konstrukt „národa malého“, na místo svazků slovansko-indických, slovansko-antických se tlačí nové svazky k malým národům Evropy.

Rozsah takového ideového posunu byl značný. V roce 1819 píše Benedikti Palackému o národním hnutí Švýcarů se značnou skepsí: „Švýcaři vybojovali si přece svobodu a jestot. Tak jest! ale se mi zdá, že jsou při tom při všem duby v pařenicech (Glashaus) chované“ (Benedikti in PALACKÝ 1911: 32). Ve čtyřicátých letech už s ideogramem malého národa není spjata obdobně zlehčující představa čehosi umělého a skleníkového. V Kampelíkově *Čechoslovanu* (KAMPELÍK 1842: 52–54) se objevuje kladné hodnocení severských literatur, které je přímým opakem dřívějších výroků Jung-

mannových o literárních chrastinách (JUNGMANN 1848: 68). Současně roste zájem o Irsko spojený s obdobným pocitem hluboké analogie („tehdejší duch irský, mající s naším mnoho podobného, zaujímal všechny myslí probudilejší“ – FRIČ 1957: 324). Noviny sledují irskou otázku, irské realie vstupují do českého kontextu („řečnit po o'connellsku“ /-J-1837: 310n./), přeložené irské písně pronikají do společenského zpěvu (VÁCLAVEK – SMETANA 1949: 47). Vytvoření česko-irského analogonu dovolilo Havlíčkovi úvahami o irských poměrech komentovat současně poměry české (FRIČ 1957: 352). Připomeňme si, že česko-irská analogie našla konečně svůj opožděný výraz také v Havlíčkově satirické básni Král Lávr (SKALIČKA 1972: 113–119); její působnost přímo v oblasti politické dokládá založení pražského Repealu. Obdobně zvláštního významu nabývaly v českých zemích obecné sympatie k Řecku a k jeho zápasu o národní svobodu. Přestože byly probuzeny ve dvacátých letech, vstupovaly ještě v letech čtyřicátých aktivně do vztahu k problematice české (srov. např. probuzení národnostně vlahého Tylova hrdiny za bojů v Řecku – TYL 1952: 317n.), ojediněle se oživovala analogie i k národnímu hnutí Basků, Vlámů apod. Ostatně ani Vocelova zpráva z *Časopisu Českého muzea* nebyla svým zájmem o situaci v ruském Pobaltí, tj. v německých Ostseeprovinzen, výjimečná. Není asi jen náhodou, že ve stejném ročníku muzejního časopisu vyšla i Havlíčkova stať nazvaná *Cizozemci v Rusích*. Už volba tématu je příznačná: zatímco dříve převažoval obdiv k šíření Slovanstva a slovanského jazyka na východě Evropy a dále v Asii, Havlíček vysunul do popředí problematiku národů neruských. Tak jako bývaly v českých polemických statích vyvraceny protislovanské výpady německých autorů, nyní zde Havlíček vyvrací jejich výroky protiestonské a „protilivonské“ (HAVLÍČEK 1846: 124). O několik stran dále pak charakterizuje situaci v Estonsku, Litvě, Lotyšsku způsobem, který srovnání s českými poměry přímo vnučuje: „Vůbec by se tyto krajiny ani neměly jmenovat Deutsche Ostseeprovinzen, nýbrž Estonsko, Livonsko, protože národ sám jest estonský, livonský, a jenom šlechta s městy německá; a má-li v nich kdo právo o křivdě mluvit, jsou to jenom Čudi [= Estonci] a Litvíní“ (TAMTÉŽ: 129).

Z ideologického konstruktů malého národa vyrůstala také Máchova metafora *Cikánů*. Obraz Cikána, běžný typus evropské literatury osvícenské a v nové podobě pak i romantické, nebyl výjimkou

ani v literatuře českého obrození. V Čelakovského Cikánově píšťalce se stal dokonce alegorií vypovídající o situaci české:

Ach, tatíčku nebožtíčku,
kam jsi rozum dal!
Kdybys nám byl píšťaličku
aspoň odkázal!

Máme ted' nouzi třít,
mohli jsme se dobře mít,
v Čechách, také na Moravě
pansky žít.

(ČELAKOVSKÝ 1847: 137)

Zatím však šlo o vazbu nejspíš náhodnou. Mácha však učinil vědomě z Cikána nositele tragédie národa, který pozbyl svou vlast, tragédie s výraznými rysy českými. Samo zobrazení české národní situace jako tragédie, jako nezvratitelného pádu velké minulosti se mohlo zrodit jen s ústupem ideje velké nacionality slovanské.

Proces ustalování ideogramu „malého národa“ znamenal především utváření soustavy nových hodnot, které by vyvážíly prestižní atributy spjaté dříve s představou „velkého národa slovanského“. Nutná rezignace na atributy „velikosti“ a „rozlohy“ postupně přenesla těžiště k hodnotám duchovní povahy. Ve Vocelově stati, až programově nazvané Budoucnost české národnosti, nalezneme zajímavý doklad dokumentující složitost této proměny. „Byliť časové,“ píše Vocel, „kde český národ velebnost svou na jevišti politickém slavně osvědčoval, časové, kde žezlo české od Siného moře až k vlnám baltickým sáhalo, kde hlasy o české udatnosti, vytrvalosti a duševní síle šírou Evropou zvučně se roznášely; ano, tvrditi se může, že se v historii křesťanské doby nenalézá národa, který by, na tak skrovné prostoře země jako náš český obývá, tak statně vystoupil v dějinách, a duševní a hmotné síly své tak mohutně k vykonání slavných činů napínal“ (VOCEL 1847: 652). Na jedné straně je tu patrný zřetelný důraz na atributy „nevelkosti“, představou „velkého národa“ popírané („skrovná prostora“), a na atributy vázané na jiné hodnoty než prostorovou rozlehlost a početní převahu („udatnost, vytrvalost, duševní síla, slavné činy“), současně však kladný příznak „velikosti“ a hodnoty s ním stále ještě spjaté nejsou zcela odvrhnuty: „žezlo

české *od Siného moře až k vlnám baltickým* sáhalo“, „hlasy o české udatnosti [...] šírou Evropou zvučně se roznášely“). Využití atributů popřeného ideogramu „slovanského národa“ bylo tehdy ostatně běžné. Mohl-li být využit i základní příznak „rozlehlosti“ a „početnosti“, tím spíše se nabízely k uchování příznaky nemateriální povahy, např. ty, které vyrůstaly z filozofické koncepce Slovanstva jako národa budoucnosti. V Nebeského úvaze, předcházející rozbor básní Boleslava Jablonského, je český národ charakterizován jako „potomek velkých pradědů“, jehož vychovala „slavná historie“: „Jako by se duch světodějstva byl nad touto zemí vznášel jako nad srdcem, neboť v ní tlouklo častokrát první hnutí síly, kteráž celou Evropou otřásla.“ Na tomto základě je koncept historické role Slovanů znacionalizován ve smyslu českém: „My nejsme národ nynější, nýbrž národ minulosti a budoucnosti“, „národ světodějný [...], kteréhož tvořící duch všehomíra jen proto snad tak dlouho odpočívati nechal, že jím něco velkého vykonati hodlá“ (NEBESKÝ 1953: 19).

Tento pohyb (vedený místy i prostředky satirickými, srov. Tylovu anekdotickou poznámku o časopise Všehochuť „pro všech 100 milionů Slovanů“ – TYL 1952: 115) zaznamenal svůj vrchol v Havlíčkově delší stati Slovan a Čech, vycházející od 21. 3. do 22. 6. 1846 v *Pražských novinách*. Havlíček zde jednoznačně odmítl slovanský nacionalismus. Vlastenectví slovanské, sen, že z jednotlivých Slovanů vznikne v budoucnu „jediný národ v takovém smyslu, jako jsou Francouzi atd. jediným národem“, mu připadá směšný, podobně jako by byl směšný „patriotismus indoevropský“ (HAVLÍČEK 1986b: 58). Výslovně konstatuje, že „Slované, totiž Rusové, Poláci, Češi, Ilyrové atd. nejsou jedním národem“, a jednoznačně se opírá o dosud zcela ještě nevyhraněnou představu nových hodnot, které by se měly stát opodstatněním existence českého národa: „my Čechové, ačkoliv dle počtu a mohutnosti proti Rusům, Polákům nepatrný národ, přece u všech rozumných a vzdělaných u větší vážnosti stojíme...“ Ve stejnou dobu dochází také k rozsáhlým proměnám postoje k jiným slovanským zemím, značně se ochlazují (politicky pro českou vlasteneckou společnost ostatně dosti komplikované) styky s Ruskem (SMIRNOV 1973: 47–176, zvl. 69), proti všeslovanské orientaci se prosazuje racionálnější (a politicky přijatelnější) orientace austroslavistická. V Palackého odmítnutí účasti ve Frankfurtu se již příslušnost do mocného „národu slovanského“ neobjevuje jako argument, argumentuje se jinak:

„Tento národ malý sice jest, ale odjakživa zvláštní a sám o sobě stávající“ (PALACKÝ 1873: 11).

V utváření ideogramu „malého národa“ jako hodnoty mohly být využity prvky staršího českého národního citění předjungmannovského a jeho kulturních projevů, které v zásadě měly plynulou tradici, byly včleňovány do kultury vrcholného obrození jako její plnoprávná součást. Stalo-li se dvojverší Hněvkovského „Že jest malý jenom národ český, | pro něj také malý zpěv jen hezký“ (HNĚVKOVSKÝ 1805: 148), spolu s dosti úzkou představou o úkolech české literatury za ním skrytou, předmětem pozdějšího důrazného Kollárova útoku (KOLLÁR 1929: 86), téměř doslovně, jen v malé obměně je tato představa znovu verbalizována Františkem Rubešem v deklamovance Chvála malých, která v nekonečných variacích rozvíjí motiv „Co jest malouneké, bývá hezounké“.

V malých chyžkách pokoj bydlí,
v chyžkách malých kvete slast;
v hradech velkých zuří strast,
v hradech velkých závist sídlí.

Každý člověk podroben jest pádu,
a že každý má tu smutnou vadu,
jestiť pravda vzatá z hluboka.
Veliký-li padne, padne řádně;
malý sice také padne,
nikdy ale z vysoka.

Vánek libý k violce se shýbá,
s konvalinkou sobě hraje,
kvítím lučním mile vlaje,
nezabudky jemně líbá;
u velké však stromy
mlátí hromy,
velikány duby
kácí jeho zuby.

(RUBEŠ 1906: 256n.)

Ideál „malosti“ se tak současně zakotvuje i v určitých charakteristikách literární povahy – Čelakovský spojuje s malou rozlohou

Čech výrazné rysy českých lidových písní a odtud také zvolenou podobu své ohlasové lyriky (ČELAKOVSKÝ 1847: 112). Současně se tak atribut „malosti“ jakoby „sám od sebe“ rozvíjel v atributy další, metonymicky spřízněné; v atribut „skromnosti“ „mírnosti“ (viz připodobnění českého národa „tiché večerní písní“ – TYL 1952: 385), „neokázalosti“, jakési „niternosti“, „srdečnosti“, ale současně i „demokratismu“, „lidovosti“, které pak spolu s odvozeninami původního ideového konstruktů velikého národa („velikost dějinného úkolu“, „věhlas“, „velikost budoucnosti“) ještě dlouho poté spoluutvářely soubor hodnot vázaných do celkové představy „českého národa“. Do této představy byly ve třicátých a čtyřicátých letech zapojovány prvky dobového sentimentálního citění a biedermeieru, často i v jejich nápadně české jazykové podobě (obliba deminutiv).

Pokud tu však byly využívány prvky nacionalismu předjungmannovského, byly využívány už jako prvky nové soustavy. Rozhodně tu nešlo o návrat ke staršímu pojetí nacionality. Ve čtyřicátých letech již neexistovala dvojznačnost pojmu národa ve smyslu jazykově etnickém a teritoriálním, která i samu podobu jazykově etnického pojetí nutně poznamenávala. Idea jediného slovanského národa ještě před svým rozpadem stačila tradiční teritoriální meze českého národního vědomí narušit: nová představa českého národa se již nevrací k představě nacionality úzce české (částečně vztahované i na oblast Moravy), ale zachovává si ten rozsah, který se v ní ustálil v jungmannovské myšlenkové soustavě – jistě i skrze představu všeobecné slovanské jednoty: „My *jsme* národ! Krev jedna valí se srdcem českým, moravským a slováckým“ (TYL 1981: 199). Zčásti toto rozšíření představy českého národa mohlo využít staršího synonyma k výrazu český, totiž „českoslovanský“ („boěmoslavicus“), které se k takové širší interpretaci přímo nabízelo. Podobné rozšíření národních zeměpisných hranic ovšem nutně naráželo na odpor ze strany separatismu moravského, který se buď opíral o představu národní zvláštnosti moravské při společném spisovném jazyce s Čechy („moravský národ českého jazyka“ – PEŠINA 1824: 344), či přímo počítal i s odtržením jazykovým. Zvláště ostře se ovšem toto nové vyhranění pojmu českého národa střetlo s probouzejícím se národním vědomím slovenským.

Právě štúrovské obrození slovenské působilo, že nová představa „českého národa“ – nesporně reálnější než ideový konstrukt velkého národa slovanského a nesporně modernější než užší představa ve

smyslu čistě teritoriálním a nadjazykovém – byla zrozena v paradoxu. Ustálila se totiž samostatně, již mimo vazbu k střechové nacionalitě slovanské, až ve chvíli, kdy ji historický vývoj na Slovensku znovu postavil „mimo skutečnost“.

4. Střed

V procesu vytváření české kultury vyvstal také problém české filozofie. Zpočátku se vlastně ještě jako problém nejevil, alespoň ne jako problém filozofický, který by přesahoval ryze jazykovou potřebu vybudování odborné terminologie a stylu. Jako problém se „česká filozofie“ objevuje vlastně až ve čtyřicátých letech, kdy se samozřejmost překladové metody v této oblasti zpochybňuje a kladou se otázky původnosti či věcného přínosu českých filozofických prací, a dokonce se uvádí v potaz sama užitečnost filozofie jako vědy pro českou kulturu. Přes toto vyhrocení problému – jak jsme viděli, ideologicky motivovaného sporem s kulturou německou – neznamená to nijak, že by zatím, to jest právě ve vrcholném, jungmannovském období obrozenské kultury, nebyla filozofie české obrozenské kultuře hlouběji užitečná. Je přirozeně možné, ba přímo důvodné sledovat hlavní proud filozofického myšlení v českých zemích na pozadí takových osobností, jakými byly Bernard Bolzano (1781–1848) (LOUŽIL 1971: 45–59; 1978) a Augustin Smetana (1814–1851), tedy osobností národnímú hnutí vzdálených. Nám zde však nejde o postižení vývoje filozofické myšlenky, ale o poznání podstaty českého obrozenského kulturního typu, proto nás bude více zajímat filozofie ještě nespecifická, nepřítomná v české obrozenské literatuře jako samostatná disciplína, ale rozpuštěná v celé oblasti jungmannovské synkretické kulturní aktivity.

Významnou úlohu v tomto smyslu u nás, stejně jako v jiných slovanských národech, sehrála filozofie Herderova. Proces využívání a přizpůsobování herderovství v jednotlivých slovanských zemích a zvláště u nás je v slavistické literatuře dobře popsán. Především byly sledovány souvislosti Herderovy koncepce humanity a domácí slovanské „humanitní“ tradice, využívání Herderovy koncepce humanity pro potřeby slovanských hnutí a konečně byl v obdobných souvislostech studován i Herderův ideální obraz Slovanů. Dosud však unikaly pozornosti slavistiky a bohemistiky velmi zajímavé vztahy mezi Herderovým filozofickým konceptem „středu“ a pojmem „středu“ v odborných, publicistických a uměleckých textech vrcholného českého obrození.

Pojem „středu“ je důležitým článkem Herderovy filozofie, je to „šťastný střed“, „zlatý úděl prostřednosti“, pozitivní hodnota

vyklučující extrémů a spojující v sobě všechny kladné kvality příslušné danému okruhu jevů. Objevuje se na nejrůznějších úrovních herderovské soustavy. Země je Herderovi „hvězda mezi hvězdami“ (HERDER 1941), připoutaná ke slunci, „svému středu“, a současně „jedna ze středních planet [...] jak co se týče umístění, tak i velikostí, poměrem a trváním svého oběhu kolem vlastní osy a kolem slunce; každá krajnost, největší i nejmenší, nejrychlejší i nejpomalejší, jest jí vzdálena z obou stran“ (TAMTÉŽ: 15). Tato středová poloha Země pravděpodobně ovlivňuje zdejší formy života, rostlinstvo i zvířata, mezi nimiž je opět člověk „tvorem středu“ (TAMTÉŽ: 60), v němž se sbíhá „většina nejjemnějších paprsků z forem jemu podobných“ a v němž bylo sloučeno „vše, co bylo možno sloučiti“ (TAMTÉŽ: 62). Ale i v rámci lidstva slouží kategorie středu jako hodnotící prvek, odlišuje národy „krásné postavy“ obývající „střední pásmo zemské, které leží mezi dvěma extrémů tak jako krása sama“ (TAMTÉŽ: 127). Zdánlivě zcela protikladně sice užívá Herder pojmu „střed“ ještě v jiných souvislostech, když ho v jistém smyslu staví proti základnímu principu platnému na Zemi, jímž je „okruh, kolo a změna“ (TAMTÉŽ: 23), a odmítá pokusy obracet rozmanitost světa „na jedinou víru v písmeno“ (TAMTÉŽ), dává na otázku: „Kde je vlast člověka? Kde je střed Země?“ odpověď: „Tam, kde stojíš!“ Ale tady jde spíše o protiklad středu v tradičním významu a ve významu herderovském, středu jako jediného bodu, jako jedinečnosti a „středu“ jako souhrnu různorodých kvalit. Formulace „střed je všude“ a „ve středu je všechno“ se sice liší svým hlediskem a do jisté míry i věcně, ale vždy je v nich střed spjat s mnohotvárností, se sjednocením různosti a s růzností v jednotě.

Herderovské pojetí „středu“ v mnohém vyhovovalo jungmannovskému myšlení už proto, že odpovídalo jeho sklonu k mytizaci, k nediferencovanému, spojitému vidění světa, a tudíž i k myšlení v analogiích, používání výkladu jevů z jedné oblasti skutečnosti k výkladu jevů oblasti jiné, na ní nezávislé. Herderův pojem „středu“ zřetelně souvisel s dávnými mytologickými systémy (k místu „středu“ v mytologických soustavách viz např. ELIADE 1952; 1957; SÉJOURNEOVÁ 1966: 90n.) a mohl tak být jako skladební prvek jungmannovské ideologie i z tohoto hlediska velmi snadno a nenásilně využit. V nejméně příznakově podobě, která také nejsilněji míří k Herderovi jak věcným obsahem, tak cílem, pro který byla určena, se objevuje pojem středu v pracích usilujících postihnout místo

člověka vůči živé přírodě a světu v nejširším smyslu. Zde také zůstává přímo zachováno myšlenkové pouto s filozofií lidskosti, tak například když Antonín Jungmann charakterizuje člověka „jako hlavní článek nebo střed živočichů“, jako bytost, jež „mezi rozdílnou holemostí a malostí zvířat prostřední velikost má, jsa přes pět střeoviců zvýší“ (cit. JUNGMANN 1846: 322–324), Presl pak jako „střed a obraz veškerá tvorstva, nejvyšší rovnoměr“ (PRESL 1834b: 106), nebo když František Palacký označuje celé pokolení lidské za „prostřední-če mezi bohem a červy“ (cit. JUNGMANN 1846: 375).

Nejzajímavější a také nejosobitější oblast využití Herderova filozofického konceptu je však jinde. Tam, kde již není pojem středu přijat zvnějšku, ale kde je co nejtěsněji spjat se samou podstatou obrozenského myšlení, které naopak právě pro svou představu „středové polohy“ a jejich hodnot až druhotně využívá Herderových formulací. Herderovský „střed“ v tomto případě ovšem přestává být ovlivňujícím činitelem a stává se pouhým nástrojem příslušné funkce jungmannovské kulturní aktivity.

V této podobě sloužila představa středu velmi často potřebě hodnocení evropských národů a jazyků. Pomocí ní argumentovaly vlastenecké kruhy ve prospěch národů a jazyků slovanských. Přítomnost ve středu, středová poloha jazyka, jazykového jevu, národa apod., se stala automaticky pozitivní hodnotovou kvalitou, postavení mimo střed bylo spínáno s hodnocením nižším nebo přímo záporným. Přítom nebylo důležité, o jaký střed věcně šlo. Mohlo se jednat stejně tak o střed prostoru zeměpisného (slovanský národ „německému a řeckému jazykem příbuzný a mezi nimi na ten čas a snad i před tím vždy vprostřed bydlící“ – PRVOTINY 1813: 83), jako třeba o středovou artikulační polohu v ústní dutině (KOLLÁR 1862a: 244) nebo o chápání Slovanů jako „středně“ či „středně“ vysokých. V některých případech sice – v rámci programu zdokonalování slovanského jazyka – nebylo střední postavení přijato jako již dosažené, ale jako hodnota, k níž slovanský jazyk (národ) teprve míří, nicméně jako hodnota, která právě jím je dosažitelná. Ideál dokonalosti jazyka byl například Kollárem umístěn do středu mezi živlem logickým a estetickým a ve směru tohoto ideálu byla jím pak rozvíjena koncepce úprav češtiny z hlediska větší libozvučnosti (KOLLÁR 1822: 32–47).

Na tuto základní vrstvu mystiky středu, kterou je sepětí s kladnými hodnotami obecně a s hodnotami slovanskými zvláště („V prostředku se mezi Řekem, Britem, | naše jméno bude blyštěti | na

sklepení světa hvězdokrytém“ – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 258), se v textech jungmannovského období, ale i později, vrství ještě další hodnoty. Především se zvýrazňuje sama úloha prostřednictví, zprostředkovatelství, která vyplývá z aplikace pojmu střed ve smyslu geografickém. Obecně kladnou úlohu „národa středu“ konkrétně naplňuje role zprostředkovatele kulturních styků. Tato teze se objevuje v ideologii českého národního obrození velmi brzy, nacházíme ji už v programovém prohlášení časopisu *Krok*: „Naše položení mezi ostatními národy, příběhové rodu našeho a dosud získaná vzdělanost nám dokazují, že naše povolání jest sloužiti na převod vzdělanosti evropejské k jiným vzdělaným rodu našeho“ (KROK 1821: 7). Postupně na ní vyrůstá i pojetí smyslu českých dějin zformulované Františkem Palackým v *Dějínách národu českého v Čechách a v Moravě*, podle níž situování Čech do „středu a srdce Evropy“ učinilo český národ „středistěm, ve kterémž rozmanité prvky a zásady novoeuropejského života národního, státního i církevního ne bez zápasu stýkaly a jednotily se. Jmenovitě spatřiti jest tu očitě i dlouhý spor i vzájemné pronikání se živlů římského, německého a slovanského v Evropě“ (PALACKÝ 1848: 9). Českému národu pak byla podle této koncepce přisouzena dějinná úloha „sloužiti za most mezi Němectvem a Slovanstvem, mezi východem a západem v Evropě vůbec“ (TAMTÉŽ: 13).

Tento prvek ideologické soustavy vrcholného českého obrození byl prosazován s vnučující se samozřejmostí v řadě textů publicistických a uměleckých: „A ta naše česká, kulatá, horami olemovaná země – jak zřejmě co něžná růžinka na srdci Evropinu spočívá“ (R. 1837: 10); „V srdci Evropy [...] skví co růže“ (RUBEŠ 1906: 237); „Čechie, ono ztepilé, v srdci Evropy tkvící poupě, zvláště se hodí býti středistěm literní výměny, ano snad jádrem velikého, veškerou Evropou rozsnětveného kmene vzdělanosti. Zde tažen první poledník, velikou oblohu literatury na dva listy, na dvě polokoule dělicí...“ (VRĚÁTKO 1837: 51). Samozřejmost jeho prezentace byla a zůstává tak uhrančivá, že dodnes není příliš pocítována jeho konvenční složka. Sepětí představy střední polohy s pojmem českého národa však nebylo nijak bezprostřední, dané jednoznačně samou zeměpisnou polohou Čech. Na jedné straně vyplývalo z mýtu středu jako hodnoty kladné a současně slovanské – v nejryzejší mytologické podobě se tento významový obal pojmu střed uchoval v Kollárově *Slávy dceři*. „V středku Všemohíra“, uprostřed milionů „soustav světových“

bylo lokalizováno Kollárovo slovanské nebe (KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 390). Současně však mělo ještě jednu, neméně závažnou motivaci, také nevyplývající z geografické reality. Označení českého národa jako evropského národa středu bylo totiž zároveň polemikou s obdobnými nacionálními aplikacemi Herdera v prostředí německém, například u Rohmera (KOLLÁR 1862a: 260) nebo F. L. Jahna, charakterizujícího naopak německý národ jako „das alte ehrwürdige Mittelvolk Europas“ (JAHN 1817: 11). I tady, v oblasti využití pojmu „střed“, lze tedy nalézt projev onoho „překladového“ budování české kultury ve vztahu ke kultuře německé.

Už při užívání pojmu střed ve smyslu zeměpisném se tíhlo k tomu, pojímat ho jako určitou syntézu, jako soustředění kvalit jevů mimo-středových. Ve „středovém“ dějinném prostoru českého národa se podle Palackého koncepce prostupovaly a spojovaly hodnoty světa římského, německého s hodnotami slovanskými, situování Slovanstva do středu mezi živel řecký a germánský bylo sloučeno s představou prolnutí nejlepších národních a jazykových kvalit světa helénského a německého (např. propojení estetičnosti s živlem logickým) apod.²⁸ Toto pojetí středu jako soustředění nejlepších kvalit, které našlo v Herderovi svou oporu a formulační vzor, souviselo v myšlení jungmannovské generace s obecně přijatým kultem syntetičnosti. Slovanské je v soustavě jungmannovského myšlení vždy charakterizováno jako prosté jednostranností, jako celek spojující v jednotu množství kvalit a hodnot, které jsou mimo slovanskou oblast přítomny jen jednotlivě, a tedy v okleštěné podobě. Ne náhodou se tehdy znovu aktualizuje výrok Matěje Bela v úvodu k Doležalovu spisu *Grammatica Slavico-Bohemica* z roku 1746, jímž byly „příznačné“ vlastnosti španělštiny (vážnost, velebnost), francouzštiny (působivost, plynulost), angličtiny (důstojnost, působivost), němčiny (významové bohatství, ráznost), italštiny (měkkost, libozvučnost), maďarštiny (velitelská přísnost) přiřazeny také češtině. Nicméně obvykle se možnosti, které toto pojetí nabízelo, rozvíjely jiným směrem, tak aby byla pokryta celá oblast slovanská, jak to vyhovovalo duchu jungmannovské ideologie. Syntéza byla tedy hledána až ve slovanském světě jako celku. Za záruku jeho vnitřní diferencovanosti

28) Podobný obraz se prosazoval i v nehlubokých a efemérních výrociích typu „Praha leží mezi Dráždany a Vídní, Dráždany jest město umění, Vídeň město přirozenosti, Praha však spojuje obě, umění i přirozenost, a toto spojení hudební vloh vzbuzuje i vzdělává“.

a mnohotvárnosti bylo pak možno považovat rozdělení na různé národy a „nářečí“. Jednotlivým slovanským národům nebo jazykům byla pak v rámci této koncepce přisouzena úloha reprezentovat a zastupovat některý z hlavních evropských jazyků. Vznikaly tak více či méně ustálené relace mezi určitými jazyky (národy) slovanskými a neslovanskými – německý národ byl ve slovanském světě obvykle „zastupován“ národem českým, italský národ tu „reprezentovali“ Jihoslované, Francouze Poláci apod. (LAUNER 1847; COCHIUS 1847: 606). Toto pojetí – jakkoliv mohlo vyloučit z práva na samostatnou národní existenci ty slovanské národy, pro něž nebyla nalezena adekvátní analogie v neslovanském světě (např. Slováky, Ukrajince atd.) – už nutně počítalo s pozitivním hodnocením „mnohonářečnosti“, jazykové rozrůzněnosti Slovanů, která značně křížila cestu politickým tužbám jungmannovské generace. Ideál syntetičnosti pronikal přitom i do oblasti literatury a názorů na literaturu. V českém prostředí tak umožnil v zásadě mírovou koexistenci zcela protikladných básnických tendencí v rámci jediné koncepce literatury. Zárukou rozvité literatury bylo v představách jungmannovské generace vstřebávání nejrůznějších podnětů (JUNGSMANN 1948: 68). Výmluvně toto pojetí formuloval Jan Kollár: „Slavská, obzvláště česká řeč tak jest šťastná, že se ve všech poetických formách, starých i nových, klasických i romantických svobodně hýbati může: hexametry i alexandriny, pentametry i ottavyrmy, safické verše i sonety, rytmus i časoměrnost i rymování, všecko se v ní výborně zdaří“ (KOLLÁR 1862a: 4).

Současně však pojem středu získával ještě další atributy, zdánlivě protikladné, nicméně s představou středu jako syntézy úzce související. Střed se mohl jevit i jako kvalita, jejíž kladná hodnota plyne nikoliv ze shrnutí, ale z odmítnutí kvalit jevů pomezních. I pokud tato představa nebyla verbalizována za pomoci výrazu „střed, prostředek“ aj., představovala v obecné podobě důležitou složku ideologie vrcholného českého obrození: požadavek odmítnutí veškerých krajností se objevoval v nejrůznějších dobových textech, velmi často zejména v podobě oblíbeného frazeologismu o „zlaté střední cestě“: „zlatá prostřední cesta nejbezpečnější, aniž potřebí hned ku pokrajnostem a končetinám skákati“ (KOLLÁR 1846b: 156). Významně se tato představa v oblasti názorů na literaturu podílela jak obecně na vzniku ideálu literatury povýšené nad jednostranností („jednostranná báseň v naší literatuře věc až posavad neslychána“ – KOLLÁR

1956: 219), tak konkrétně v záporném postoji vůči evropskému romantismu. Snad v nejzřetelnější podobě vystupovala ovšem na poli rodící se české politiky, kde sloužila svým sepětím s obecně přijímaným kladným hodnocením středové polohy k ospravedlnění slovní floskule o „zlaté střední cestě“ jako politickém programu.

Je víc než příznačné, jak se politické myšlení jungmannovské generace snaží vyhnout ostře protikladným kategoriím ve prospěch nějaké kategorie kompromisní, středové. Tak je např. obházena opozice „svoboda – útlak“ buď okleštěním smyslu slova svoboda, anebo přímo jeho rozšířením o omezující atribut, srov. tehdy běžný výraz „rozumná svoboda“. Obdobně byla retušována opozice „konzervativní – pokrokový“, srov. později příznačné úsilí najít přijatelnou náhražku za výraz „konservative Natur“ na Slovanském sjezdu (ŽÁČEK 1958: 36).

Herderovský střed, využit – a vlastně přímo zmanipulován – pro potřeby rodícího se českého politického myšlení, vyhovoval jungmannovské ideologii vlastně již svou staticností. Ve čtyřicátých letech se však postupně prosazuje – především u mladé generace – přece jen jiný obraz skutečnosti. Přestože mladé pokolení přijímá leccos z ideologické soustavy jungmannovské generace, znamenalo toto převzetí současně rozbití nosných sloupů dřívější ideologické soustavy. Pokud jde o pojem středu, začínají do jeho statického pojetí pronikat stále častěji dynamické prvky. Nacházela-li starší představa středu vhodnou oporu v Herderovi, nyní, ve chvíli, kdy se dynamizuje a uvádí do souvislosti s představou společenského vývoje, může plně využít podnětů filozofické soustavy Hegelovy, zvláště pak v samotné a již ve smyslu českého nacionalismu nasměrované interpretaci Augustina Smetany, který sám k vlasteneckému kruhu nepatřil: „Naše vlast je ze všech slovanských zemí posunuta nejdál do německého území a už z toho důvodu je nepopiratelně určena k tomu, převzít německou kulturu (která předcházela kulturu slovanskou stejně jako klasická německou a orientální kulturu klasického věku) a předat ji východním kmenům slovanským“ (SMETANA 1961: 143).

Už na tomto výroku je vidět, že aplikace hegelovské triády nemusela rozrušovat základní významové vrstvy představy „středu“. Stačilo je přehodnotit vztažením k pohybu dějin. Zachováno mohlo zůstat pojetí středu jako „prostřednictví, zprostředkovatelství“, ale vedle jeho starší podoby jako věčné, a tedy ahistorické směny kulturních statků proniká i pojetí nové. Zprostředkování je v něm

pojato jako funkce nikoliv prostorová, ale časová, jako přenášení kulturního dědictví z minulosti do budoucnosti. Podobně i představa středu jako soustředění nejlepších kvalit jevů mimostředových se proměnila ze syntézy statické v dynamickou syntézu blízkou pojetí hegelovskému.

Velmi výrazně je to patrné na argumentaci štúrovské generace na Slovensku, a to i tehdy, když se od Hegelovy koncepce výslovně distancovala. Právě u štúrovců snad nejzřetelněji vystupuje do popředí, že přechod od Herdera k Hegelovi není nijak neorganický a souvisí s vlastním vývojem filozofické myšlenky – můžeme totiž předpokládat přímou návaznost mezi konceptem středu u Herdera a Hegelovou syntézou.

M. J. Hurban vyložil svou filozofii dějin v článku Věda a Slovenské pohľady. Jungmannovský střed byl tu již zcela přehodnocen. Budoucí slovanská věda, o jejíž charakter ve stati jde, se jeví jako vyšší vývojový stupeň vůči vědě německé, která usiluje o poznání „vecí a systémů“; slovanská věda má být poznáním „pravdy celej“. Vlastností této budoucí slovanské vědy má být tedy syntetické vidění skutečnosti ne jako souboru jevů, ale jako souboru syntéz, jako „úmyslo-čin, slavo-skutok, svato-život, obrano-boj, výbojo-pokoj, slávo-človek, sveto-duch, sveto-životo-duch“ (HURBAN 1846a: 9). Tuto koncepci, navíc již přímo s použitím výrazu „centrum“, dále rozvinul ve směru Hurbanem načrtnutém P. Z. Hostinský. Vychází z přesvědčení, že proti jednostranné německé filozofii (metafyzické) a stejně jednostranné filozofii západoevropské (fyzické) musí projekt slovanské filozofie překlenout základní rozpory skutečnosti (hmota, smyslovost – duch, rozumnost) a otevřít skrze jejich syntézu v pojmu „vidění“ (viděňa) jako bezprostřední a celé jistoty poznání také vyšší vývojovou etapu v poznávacím procesu (KELLNER-HOSTINSKÝ 1847).

Hostinského interpretace Hurbana ukazuje zřetelně, do jaké míry vyrůstá tato představa dynamické, historické syntézy z tradičního prostorového vymezení pojmu střed. „Vidění“ se jeví Hostinskému jako „ožiarený štít Kriváňa, z ktorého konciare predešlej filozofie hlboko v dolinách ležia a z ktorého vidieť vnútornosti kostola vedy slovanskej v budúcnosti“ (TAMTÉŽ: 467). Je zde tedy využito tradiční pojetí Tater jako středu (KOLLÁR 1956: 255), nicméně jeho někdejší prostorové charakteristiky se již zcela vytratily ve prospěch charakteristik časových.

Není snad třeba zdůrazňovat, že toto obrácení pozornosti k času, k rytmu pohybu dějin samo o sobě znamenalo v našem i slovenském kontextu značný krok kupředu. Vznesla-li část mladé generace ve čtyřicátých letech našeho století otázku „užitečnosti“ filozofie pro potřeby rodící se české společnosti, pak si nepovšimla jedné podstatné věci (a nepovšimli si toho ani její odpůrci): totiž toho, že filozofie (i když se dosud neustavila jako „česká filozofie“) je již dlouhou řadu let obklopuje, že – rozpuštěna v obrozené „pankultuře“ – plní ty nejaktuálnější úkoly v české společnosti, že jí nabízí svůj jazyk pro vyslovení jejích potřeb a snů.

5. Praha

Ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století se v české literatuře – a především v publicistice a v próze ze současnosti – rodí obraz Prahy; je to obraz Prahy jako města a v tomto smyslu je proces jeho utváření analogický procesům, jimiž se utvářel obraz městského života také v jiných, v té době již prestižních literaturách: zhruba tak vznikala Bozův-Dickensův Londýn, Sueova Paříž. Sociální organismus města je pojednou odrážen dobovými texty mnohem plněji a v konkrétnějších detailech, než tomu bylo dříve. Rodí se současně povědomí o estetice města, které už nestojí v protikladu ke krajině, ale jeví se jako její součást. Zatímco na konci minulého a počátku nového, 19. století je město vnímáno jako neestetické a buď je literaturou v zásadě opomíjeno, anebo do ní vstupuje jen negativně jako východisko úniku do jediné autentické přírody („V městě člověk život levý vleče“ – PUCHMAJER 1795: 78; „Již mne vpravdě omrzely | města, krásní domové“ – THÁM 1916: 37), třicátá a čtyřicátá léta už nacházejí a vlastně kodifikují jeho pitoreskní půvab: „města co bílá znamínka vyhlížela z šerých stínů; nad nimi se kroužil lehký kouř“ (MÁCHA 1961: 110).

Přesto obraz Prahy, jak se tehdy utváří, není tak zcela jednoznačně prvý. Nevzniká sice obdobně plynule jako v západních kulturách, ale přesto rozhodně nevzniká z ničeho. Nepříliš četné stopy zájmu o městskou skutečnost lze tu a tam objevit od počátku století v publicistice a především v lokální frašce, jakkoliv dokládají spíše obtížnost, jíž se tento zájem mohl v podmínkách vrcholné obrozenské kultury prosadit. Lokální fraška a vlastně divadlo samo stálo ostatně na okraji jungmannovské kultury a častokrát již za jejími předěly – vykazovalo, jak ještě uvidíme, svou potřebou skutečného lidového publika zcela jiné parametry. Pronikaly-li momenty z reálného městského, a zvláště pražského života do obrozenské kultury tudy, pronikaly tak vlastně spíše zadem, opovrhovanou či alespoň málo prestižní periferií. A také tam byly vlastně protlačovány z velké části zvnějšku, především tlakem vídeňské frašky. I v nejvýraznější české hře s pražskými motivy v letech dvacátých, ve Štěpánkově hře *Alina aneb Praha v jiném dílu světa* (ŠTĚPÁNEK 1825), jež vznikla volně upraveným a lokalizovaným překladem hry Adolfa Bäuerleho *Alina oder Wien in einem anderen Weltteile* (BÄUERLE 1913: 81–166), mají pražské reálie jen ojedinele samostatnější povahu.

Vystupují tu především jako prostý ekvivalent reálií vídeňských (stejně jako v jiné, moravské adaptaci Karla Rubera nazvané *Alina aneb Brno v jiném dílu světa* sloužily jako jejich ekvivalent reálie brněnské), byly mnohdy pouhou transpozicí, kromě lokalizačního posunu někdy téměř doslovnou. Vznikají vlastně překladem, zčeštěním reálií původních, ať již jen v rovině pojmenování (Prater – Hvězda, Bubeneč, Kohlmarkt – Uhelný trh, Wasserkunstbastei – Vodičková ulice, Dunaj – Moldava, tj. Vltava apod.) či ve vyšších rovinách tematických („Man sieht eine freie Gegend. Es stellt die Donau vor, links der Kahlen und Leopoldsberg. Im Hintergrunde die weite Aussicht auf den ‚üppigen Strom‘“ /BÄUERLE 1913: 95/ – „vidí se most Pražský přes Moldavu, celá Malá Strana s Hradem a kostelem“ /ŠTĚPÁNEK 1825: 12/). Dokonce i písně, jejichž vazba k Bäuerlovu syžetu nemusela být tak těsná, se svou tematikou k originálním písním často dosti těsně přimykaly:

Když ty krásné české háje,
když vlast ještě spatřím svou;
rozkošné ty české ráje
protýkané Moldavou.
Všude z hájů, lučin, strání

rozléhá se prozpěvání

Taj ty dla! tu ty dli.

(ŠTĚPÁNEK 1825: 9)

Noch einmal die schöne Gegend
meiner Heimat möcht' ich sehn,
noch einmal, am heitern Ufer
unsrer Donau möcht' ich stehn!
Kommt ein Schiff mit frischen
Leuten,
hört man s'jubeln schon vom
weiten:

Jaheiha, ja ih he!
Östreich Vivat und Jueh!

(BÄUERLE 1913: 90)

Ach v Praze je krásně, ach,
Praha je má!
Prahu, ach! celý svět Prahu nemá!

(ŠTĚPÁNEK 1825: 22)

Das muss ja prächtig sein,
dort möcht ich bin!
Ja, nur ein Kaiserstadt,
ja, nur ein Wien!

(BÄUERLE 1913: 105)

Přestože tak byly v *Alině* pražské reálie prosazovány především zvnějšku, skutečností zůstává, že prosazovány byly, ojedinele se v daném rámci dokonce mohly rozvíjet i vlastní logikou mimo prostor,

ježž jim vymezoval originál (zvláště v 14. výstupu druhého jednání, ve scéně ve Hvězdě). A že tak v této oblasti vznikalo – i když chudíčké – podloží, na které třicátá a čtyřicátá léta mohla navázat. Z tohoto hlediska je konečně příznačné, že Tylova fraška (především pak *Fidlovačka* – STREJČEK 1945) se k *Alině* také bezprostředně hlásila a že podobným adaptačním postupem jako Štěpánkova *Alina* vznikal i Tylovův překlad Lembertovy hry *Fortunats Abenteuer zu Wasser und zu Lande* nazvaný *Václavík Oustrata a podivné jeho příběhy na zemi a pod vodou* (1834).

V zásadě však obraz reálné Prahy (pro jednoduchost můžeme vystačit s tímto označením), tak jak ho rozvíjela zvláště léta třicátá a čtyřicátá, nebyl pro kulturní typ vrcholného českého obrození ničím samozřejmým a konečně ani „pravým“ – v takové podobě obrození kultura ve svém klasickém tvaru vlastně vůbec Prahu neznala. Jungmannovská představa Prahy byla odlišná, podřizovala se potřebám obrození ideologie a nikoli tlaku vlastní reality – agresivní, životaschopné a rychle se vyvíjející městské skutečnosti. Tato představa však přesto vytvářela další zdroj, z něhož v třicátých letech obraz Prahy zhruba řečeno „tylovské“ vyrůstal, a ani potom zcela nezánikla. Prosazovala se v třetím a čtvrtém desetiletí minulého století s takovou silou, až to mělo za následek, že tehdejší obraz Prahy je proti – kupříkladu – Paříži sueovské nebo Dickensovu Londýnu či Gogolovu Petrohradu mnohem méně jednotný.

Na jedné straně je v něm patrná vrstva dobových reálií, reflexí každodenní přítomnosti města, středisek soudobého společenského života (Kanálka, Krenovy sady, Barvířský ostrov, Nové sady), sociální periferie (Uhelny trh, František), žánrových výjevů ze života obyvatel (dělnictvo, pouliční obchodníci, prostitutky), na druhé straně vrstva zcela jiná, odlišná svou stavbou i souborem motivů. Zatímco „reálná“ vrstva usiluje postihnout Prahu jako celek v jediném spojitém pásu jakožto soubor konkrétních detailů a fakt, ta druhá – v níž přežívá klasické obrození myšlení – je z hlediska místopisu a sociografie okázale nespojitá, pracuje vlastně s několika emblémy, pevnými hodnotovými znaky často nápadně ornamentálně uspořádanými. Jestliže mezi jednotlivými prvky „reálné“ vrstvy obrazu Prahy převažuje vztah přiřazování, kombinace, druhá vrstva, podřizující se ještě plně klasickému hodnotovému systému, jak ho charakterizuje kulturní projekt jungmannovské generace, je organizována se zřetelným důrazem na vazby analogií, na základě podobnosti. Její

struktura – být je samozřejmě v textech syntaktizována, rozložena do lineární roviny, a tedy do posloupnosti – je nápadně paradigmatická.

Sám rejstřík emblémů jungmannovské Prahy byl poměrně chudý. Z konkrétních pražských lokalit do něj vstupovaly především Vyšehrad a Vltava, pak Karlův most a Bílá hora, ale i ty jsou postiženy jen kuse, nikoliv ve svodu dokreslujících detailů, ale naopak až okázale beze stopy po jakémkoliv lokálním koloritu, nikoliv jako „obrazy“, ale spíše jako „příznaky“. Jejich charakteristika se omezovala na několikaprvkovou množinu tematických atributů ani slovně příliš neobměňovaných, které sice někdy odrážely určitý reálný, smyslově ověřitelný rys (Vyšehrad – „skála“), jindy však odkazovaly zjevně jinam než k reálu (Vltava – „mutná“, „velevážná“, „stříbrotoká“, „zlatonosná“).

Také okruh dalších atributů Prahy v klasické obrozenské soustavě není nijak zvlášť velký. Na jedné straně je Praha personifikována v ženskou bytost („matka“, „matička“, „panna“, „nevěsta“ – „královna“, „vdova“, tj. po králich) – podobné individualizaci vychází ostatně vstříc již sama nerozdobenost představy Prahy do množství pitoreskních a samostatných motivů v první čtvrtině 19. století. Tato personifikace, jakkoliv vycházející z celkem obvyklých alegorizačních postupů, není pro nás tak zcela významově prázdna. Příznačné je, že základní atributy sblížují alegorii Prahy s alegorií vlasti, obdobně vpjatou do obrozenské symboliky rodinných vztahů „matky“ – „otce“ – „dětí“, což zřetelně dokládá – až v zdánlivém rozporu s nepodrobností obrazu – význam Prahy v obrozenské axiologii. Sám městský charakter Prahy nebyl vztahován k přítomnosti města („město Libušino“, „tisícileté sídlo věštkyne“), redukoval se v stálý emblém „věží“, „hradu“ – např. obrat „stověžatá Praha“ se prakticky ustálil již ve dvacátých letech (první doklad podle lexikálního archivu Ústavu pro jazyk český je u Miloty Zdirada Poláka), „hradeb“, z nichž zvláště atribut „hrad“ navazoval novou sérii emblémů: „hrad“ (tj. královský) – „trůn“ – „hrob“ (královský), těsně spojenou s řadou další: „hrob“ – „oltář“ – „chrám“ – „Mekka Čechů“.

Právě tam, kde i v rámci této emblematické vrstvy dochází k propojování na základě příležitosti, souvislosti, prostorové návaznosti (a ostatně i k těmto procesům dochází v podobě nejreprezentativnější – jak se podle našich dokladů jeví – až v letech třicátých a čtyřicátých), je zřetelně vidět rozdíl mezi oběma vrstvami, které se tehdy na reflexi Prahy skládají, nejvýrazněji. Základem propojení jednotlivých

obrozenských pražských emblémů se stává jeden z nich: alegorická ženská postava. Na ni se pak promítají jednotlivé emblémy další: Vyšehrad, ale i obecně „hrad“, „věže“, „hradby“ v podobě „koruny“, „diadému“ jako ozdoby ženiny („královniny“) hlavy, „Vltava“ s „Karlovým mostem“ jako stříbrný drahý pás s „přezkou“ (srov. TYL 1952: 385), „trůn“ apod. Souvislost je tak budována na osnově podobnosti, analogie k ženské postavě tu určuje seskupení jednotlivých motivů a nahrazuje tak jejich syntaktickou nevázanost. Podobnost, která na první pohled spojuje emblémy „matky“, „ženy“, „královniny“, „(královské) vdovy“ jakožto prvky jediného paradigmatu, „hradu“, „věží“, „hradeb“, „koruny“, „diadému“, „chrámu“, „hrobu“, „Mekky“ jako prvky paradigmatu jiného (případně několika paradigmat do sebe těsně zakleslých) se tak prosazuje jako určující síla i v procesech usilujících o plynulé, návazné zřetězení.

Vystoupíme-li na okamžik z vymezení vnucovaných lingvistickým nebo obecně sémiotickým aparátem, můžeme shrnout, že zatímco „reálná“ vrstva obrazu Prahy míří k nekonečnému zachycování nejrůznějších stránek pražské reality, je programově a okázale otevřená, druhá, jungmannovská, je naopak přísně uzavřena, rozvíjí se dovnitř obměňováním několika analogických atributů, jejich posunem, jenž aktivizuje několikrát (ale nijak čtené) významové okruhy. Zatímco první vrstva je vnějšně nenormovaná a nenormativní, ve vrstvě jungmannovské se petrifikuje jen omezený počet kanonických motivů a určitou volnost skýtá teprve jejich skladba.

Není proto nijak zvláštním překvapením, že tehdy jediný pražský lokální emblém, který je rozvinut v celé pásmo motivů, totiž Vyšehrad, nevnaší v zásadě do pražské ikonografie atributy nové, ale představuje z ní spíše jen určitou výseč s motivy pouze jinak hierarchicky uspořádanými. Jestliže v celkové ikonografii Prahy převažuje ženský prvek – což přirozeně nevyklučuje včleňování mužských atributů chrabrosti, síly („meč“) a „moci“ („berla“, „trůn“, „hrad“) –, v ikonografii Vyšehradu je postaven do popředí prvek mužský, právě svými okruhy „vlády“ (soudu) a „boje“. Příznačné je proto, že jakkoliv se Praha jednoznačně přiřazuje k mytické postavě Libuše, v okruhu Vyšehradu vystupuje (alespoň v podtextu) současně velice silný odkaz ke Krokovi a Přemyslovi; důraz na mužský prvek se konečně promítá i ve volbě konkrétního vyšehradského motivu – věčné „skály“, která vzdoruje přívalům vod. Nápadná mužská stylizace si místy podrobuje i ty tradiční legendární motivy, které by se na

první pohled zdály vůči ní imunní – i pověstný vyšehradský sloup je v dobové stylizaci „sloup Římu vzatý“ (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 237), tedy Římu silou vyrvaný. Vyšehrad současně není alegorizován – již to označuje jeho nesamostatnost vůči Praze –, ale ostatní jeho emblémy jsou v zásadě totožné: „trůn“ („zlatý stolec“) – „koruna“ – „hrad“ (sídlo králů), „hradby“ (zdi), „hrob“ (urna). Zcela uzoučkou výseč z celkové ikonografie Prahy představuje motiv Bílé hory, vázané především k emblému „hrobu“.

Ale ještě jiný rys odlišuje obě vrstvy obrazu Prahy, jak se ve třicátých a čtyřicátých letech konstituuje, totiž časová orientace. Zatímco první se zaměřuje na přítomnost, jungmannovská vrstva přijímá současnost jen jako reflexi minulosti, jinými slovy vnímá přítomnost jen v té míře, v jaké je reflexí minulosti. Všechny emblémy klasické obrozenské ikonografie Prahy jsou přímo nebo nepřímo touto orientací poznamenány. Už volba adjektiv je z daného hlediska příznačná. Emblémy „starožitná“ („stará“), „staroslavná“ („veleslavná“, „slavná“), „chrabrá“, „královská“ přímo k minulosti odkazují a další, zdánlivě z tohoto hlediska neutrální („krásný“, „slovanský“, „stověžitý“ aj.), k ní odkazují zprostředkovaně. Také ostatní motivy nesou více či méně výrazný minulostní příznak, někdy nevyjádřený, ale vždy vyjádřitelný: „věže“ (v minulosti postavené), „hrad“ (v minulosti postavený, někdejší královský hrad), „trůn“ (někdejší královský trůn), „meč“ (kdysi proslavený v bitvách), „královna“ (pozůstalá po králi), královna „vdova“, „koruna“ (někdejší královská koruna) atd.

Praha je tak v klasické obrozenské podobě pojata jako „minulá sláva“, ať již je představována jmény slavných historických a mytologických postav (Čech, Záboj, Krok, Sám, Lumír, Žižka, Tycho de Brahe aj.) nebo ve vnější tvářnosti města materializována (historické stavby) či konečně vnější tvářností města pouze označovaná: přítomná Praha jako konvenční, zcela arbitrérní, tj. toliko o konvence dobového úzu se opírající znak minulosti (třeba i historicky nedoložené, historicky sporné či historicky nemožné). Tato orientace obrozenského pojetí Prahy zvláště zdůrazňuje v pražské ikonografii emblém „hrobu“, vždyt vlastně každý její emblém s potenciálním a vesměs také aktivizovaným minulostním příznakem byl sám o sobě metaforou „hrobu“, hrobu minulé slávy. Vnímání přítomné Prahy jako pouhého znaku minulých a ztracených hodnot s sebou od počátku neslo – v souladu s celoevropskou sentimentalisticko-romantickou vlnou (k obecnému romantickému charakteru zvl.

ikonografie „hradu“, „krále“, „hrobu“ – srov. HRBATA 1983: 14–25), ale rozhodně se specifickým obrozenským smyslem – nostalgický podtón. Ten mohl být bezpochyby podle okamžité potřeby neutralizován (nutně musel být zrušen v konvenční ceremoniální lyrice, např. ke korunovaci, k návštěvě panovníka apod.), kdy symbol dávného krále bylo třeba vytlačit králem oficiálním – „tys ještě králů se sídlem stala!“ (HANKA 1918: 191). Ale vstupoval do hry velice často: památky velké české minulosti jsou od počátku vnímány v této melancholické perspektivě, a to i tam, kde to vlastně neodpovídá logice. Už v historickém dramate Turinského, jehož přítomný čas je právě onou vzývanou slavnou minulostí, zůstává obrozenská zvláštnost pohledu na minulost zachována – „v hradě – vlasti koruně [...] kde české struny libě hlaholily, | tu prázdno jest, jako by národ umřel!“ (TURINSKÝ 1880: 372), obdobně i v historické próze Lindové: „vůkol Vyšehradu prázdno a smutno ve Vyšehradě; – Ve Vyšehradě slavném, hrdém [...] Kde jsou bohové ti, které ctí národ? kde jest Perůn hromomocný? [...] kde jest národnost Slovanů, kde jsou Slovanů bývalé časy!“ (LINDA 1818: 73).

Současně a především je však Praha – jakožto soubor emblémů s minulostním příznakem a skrze ně i hodnot minulých – „svaté místo“, „sanktum“, prostor, kde se tento svět stýká s „druhým světem“, realita s posvátným světem vlasteneckých idejí. Způsob, jímž je Praha začleněna do obrozenské ideologické soustavy, je oživením dávného mytologického myšlení a jeho forem. Úloha Prahy v klasické obrozenské soustavě v mnohém upomíná na funkce „kosmického stromu“ – arbor mundi – a jeho ekvivalentu, mytému „hory“ jakožto spojnice mezi světem lidí a světem bohů (viz hesla „hora“ – gora a „strom života“ – drevo žizni, TOPOROV 1980: 311–315, 396–406; dále srov. TOPOROV 1973; ELIADE 1961). Z tohoto hlediska (kosmický strom, posvátná hora jsou v mýtech umísťovány ve „středu světa“) je příznačné, že je umísťována ve „středu“ – „na srdci Evropy spanilý ouval“, „středisko“ (TYL 1952: 382). Obdobně její předmětná stránka je (a napovídala tomu už ona krajní emblematizace reálných detailů do několika málo typů) především nositelem poukazu k vysokým hodnotám a zpětně pak jejich pouhým odleskem, nemajícím o sobě žádné ceny, a proto nevyžadujícím – odtrženě od těchto hodnot – vlastně žádné pozornosti jako mrtvá realita, „hora kamení“. Opět analogicky k funkci mytické hory je tento poukaz prostorově zorientován: je vektorem směřujícím zdola – od předmětného – vzhůru

k ideálnímu, v němž jedině je z hlediska obrozené logiky hledána tehdy záruka smysluplnosti celého českého světa. „Hrad“, „věže“, „hradby“, „chrám“, „trůn“, „oltář“ jsou z toho hlediska zobecnění funkčně – a také základní siluetou – hoře analogické (TOPOROV 1980: 314).

Dostali-li jsme se v našem výkladu již tak daleko, nebude možná na škodu povšimnout si – v kontextu české obrozené kultury méně četných případů –, kdy se v národní sanktum přetváří hora: Říp nebo Radhošť, Tatry, Blaník, Krkonoše.

Tak světovládná Slávie stojí!
oceánové se pění pode trůnem
panujícím věčně, a nízce hrdé
družky se koří před vládkyňi:

tak vysoký pne vzhůru se Radošť!
kryje v oblacích hlavu svou starožitnou,
kryje ve stěvách země základy své:
tak panuje důstojným horám...

Jasně, Radošti, vznes korunu svou!
Slovanů oltáři a Slávie věrná
ty památkol! Pohled tvůj veselý
aj! v duši radosti čilé budí.

Přestali valných kouřit obětí
rodové hostinští; více ni zvučné
„Radogosti!“ háj svěcený nevolá;
věčně oněmělť i chrám i kněz;

Předce tajemství věrné ti chová
starožitný dub; a do srdce potomkům
při utichlém slavněji kúru lesů
sílu věje otců zesnulých.

Díka ti, outlých mého jara snů
ty dověrný tvorče: plnou k tobě chvátá
duše má radostí: dej, Vznešený,
žíti mi ve stínu svatosti tvé;

Tu z pramenů já čerpati živých
chci slovanskou sílu; a skály olympské
ožijíc roznášeti divně budou
hláholy slovanské lýry mé.

(Na horu Radošť, v Moravě – PALACKÝ 1898: 45)

Na první pohled je v celém souboru materiálu patrné to, co prozrazuje i tato ukázka. Hora, která se stává součástí národně obrozen-
ského mýtu, má obdobnou ikonografii jako Praha, metaforika hory
je stejně „architektonická“ (chrám, hradba), jako je metaforika města
„horská“, objevuje se zde obdobný řetěz atributů – „koruna“, „trůn“,
„oltář“, hora je výslovně označena jako sanktum, vypíná se vzhůru
(„kryje ve střevách země základy své“ – „kryje v oblacích hlavu“),
je „starožitná“, je místem styku s minulostí – a to především s mi-
nulostí mytologickou („posvátné háje“, „oběti“, „starožitný dub“),
v každém případě je místem hovoru se sanktem („skály olympské“),
s „otci zesnulými“, znakem slavné minulosti a její ideální nadčasové
projekce – „světovládné Slávie“. Lze vlastně bez nadsázky tvrdit, že
obraz Prahy a obraz Radhoště z ukázky, obraz města a hory je z hle-
diska potřeb obrozené ideologie na určité úrovni zobecnění zcela
zaměnitelný, jinými slovy, že úloha „města“ i „hory“ jako národního
sankta je ve svém jádru stejná, je stejně hodnotově orientována.

Neznamená to ovšem, že skutečnost, jestli v tom nebo onom
národně obrozeném hnutí převládne proces „posvěcení“ města²⁹
nebo hory, bude prostou náhodou či výsledkem svobodné volby
vlastenecké skupiny. Přestože je u obou národních sankt v zásadě
totožná jejich emblematika a ve svých důsledcích i nejobecnější
funkce, zvýznamnění jednoho z nich zřetelně odráží nejen určité
zeměpisné a zvláště pak dějinné předpoklady, a tedy zcela jinou
přítomnou situaci národně obrozeného hnutí, ale nabízí konečně
také jiná východiska pro budoucnost. Už konfrontace s našimi nej-
bližšími sousedy, s obrozením slovenským, je z toho hlediska mimo-
řádně zajímavá. Stává-li se u nás ústřední složkou národního mýtu
Praha, na Slovensku je mytizace měst (Nitra, Bratislava) okrajová:
základní národní svátostí se stávají Tatry.

Už před nástupem generace štúrovců se Tatry stávají symbolem
Slovenska u Jána Hollého (v jeho Svätoplukovi je Slovensko přímo

29) K motivaci posvěcení města jakožto důležitého střediska probouzejícího
se národního života srov. KREJČÍ 1981: 170–200.

nazýváno Tatransko a Slováci pak Tatranci), ještě v rámci společné českojazyčné kultury je jako kolébku Slovanstva opěvuje Kollár. Štúrovci se však zmocňují Tater a přetvářejí je v úhelný kámen své ideologie s takovou vervou, že v polemice s nimi sám Kollár zaútočí se zvláštním výsměchem i proti tatranskému mýtu. Pro přeměnu Tater v národní slovenské sanktum hovořila už jejich středová zeměpisná poloha – v Polsku nikdy, ani v dobách zvýšeného zájmu o tatranské motivy v letech sedmdesátých a osmdesátých, k podobnému zbožnění Tater nedošlo, pro Poláky zůstaly pomezními horami, spíše exotikou a zeměpisnou periferií než neodmyslitelnou součástí představy vlasti.³⁰

Posvěcení města se však stavěla do cesty na Slovensku nejen jako u nás přítomnost – tedy přítomný stav odcizení města jako celku národnímu životu a jazyku, ale i malá vhodnost využití města jako znaku pro soubor svrchovaných hodnot „velké národní minulosti“. Slovenské město – na rozdíl od českého – neupomínalo totiž na někdejší národní samostatnou dějinnou existenci, stávalo se tedy pro potřeby obrozenecké ideologie málo prestižním.

Naopak posvěcení Tater se takovým znakem stát mohlo, už před štúrovci vlastně Tatry tuto úlohu okrajově naplňovaly jako „střed a kolébka“ Slovanstva. Štúrovci tuto znakovou funkci Tater pouze pevně kodifikovali a absolutizovali. Stejně jako se Praha stala pro českou vlasteneckou společnost zhmotněním někdejší slavné dějinné existence českého národa, jsou i Tatry pro štúrovskou buditelenskou generaci „skamenelá, v tvrdej hmote vtelená idea Slovenska; lebo ta velebnosť, moc, sila, to ozornuo, to veličiznuo zrutno, ktoruo hľadá na Teba, kriesi v duchu slovenskom temný akýsi cit velikého povolania“ (HURBAN 1846b: 19).

Rozdílné možnosti otevírají mýtus Prahy a mýtus Tater i pokud jde o budoucno. Mytizace Prahy povznesla do roviny sankta přece jen dílo lidských rukou, „národní výtvor“, produkt lidské kultury, zatímco mytizace Tater přeměnila v národní svátost útvar přírodní, „dílo boží“. Slovenské národní hnutí se tak ještě bezprostředněji spojuje s představou božského vyvolení, než tomu bylo u nás, kde vedle argumentu božského poslání hrál důležitou, ba důležitější roli argument národní historicity, která se stala předběžným důkazem, že národ je schopen tomuto Prozřetelností danému úkolu dostát.

30) Srov. z tohoto hlediska velice cennou studii S. Mečiara *Tatry v slovenskej a poľskej poezii* (MEČIAR 1932), kterou materiálově i v dalším využíváme.

Důležitým činitelem byl navíc sám fakt, že Praha jako sanktum byla sanktem obývaným, že totiž právě v ní bylo skutečné středisko všednodenní vlastenecké aktivity. Nic na tom nemění skutečnost, jak málo její reálnost vstupovala do povědomí obrozenců, kteří v ní vidí především jednoduchou soustavu hodnotově uspořádaných emblémů. Pro slovenské národní obrození byly Tatry prostorem vytržení ze všednosti, místem národně vlasteneckých obřadů (zasvěcování, přísahy, vaty – JANASZEK-IVANIČKOVÁ 1976: 65–93), nikoliv všední vlastenecké práce. Literární ovládnutí obrazu Prahy, které u nás v letech třicátých a čtyřicátých bylo již zápasem o ovládnutí reálu a tvořilo součást celkového zrealňování vlasteneckého hnutí a počátečního rozpadu vlastní obrozenské ideologie, bylo tak vlastně současně lehkou dostupností sankta usnadněno. Na druhé straně se zdá, že sám způsob, jakým byla představa Tater vtažena do štúrovské ideologie, měl výrazný apelativní ráz, sepětí s božím posláním se stalo nositelem důležitého mravního imperativu: budme připraveni k budoucímu činu, zatímco posvěcení Prahy mělo samo o sobě především povahu důkazu v čase ukazujícího nazpět: takoví jsme byli.

Nelze z toho přirozeně vyvozovat, že by historicky, zeměpisně a sociálně podmíněná volba toho či onoho národního symbolu pak nadále ovlivňovala chování národního kolektiva, poskytovala mu však rozhodně určitý okruh výrazových prostředků, který se v budoucnu pro jednotlivé národní úkoly někdy více, ale někdy také méně hodil: buď jim přímo vycházel vstříc, nebo k nim zůstával neutrální, případně jim třeba vzdoroval a musel být přebudován. Rozhodně se však v konkrétní volbě symbolů a v dalším zacházení s nimi vedle historických a zeměpisných podmínek, které jsou nasnadě, mohly odrážet – jinak spíš skryté – příznačné rysy těch či oněch společenských proudů a jejich ideologií.

Tento okruh otázek stojí přirozeně mimo obzor úkolů, které jsme si tu stanovili. Pro nás je důležité, že jsme se snad o něco přiblížili poznání, v čem spočívá zvláštnost české reflexe Prahy v třicátých a čtyřicátých letech 19. století. Spočívala v její dvojdomosti, v které se propstupuje Praha jako centrum národního mýtu s Prahou jakožto městským organismem.³¹ Dobrali jsme se přesvědčení, že jde

31) K vzniku a podobě mýtu moderního velkoměsta srov. CAILLOIS 1938 a pasáž z této knihy Paříž, moderní mýtus v českém překladu Cailloisových prací *Zobecněná estetika* (CAILLOIS 1968: 76–91).

o důsledek napojení novodobého smyslu pro skutečnost moderního města na obrozenskou, tedy v našem – proti běžnému názoru zúženém – pojetí spíše jungmannovskou ideologii (odmyslíme si pro tuto chvíli přetrvávající zvláštní „obrozenský smysl“, který tento akt sám o sobě má). Původem obrozenský obraz Prahy jako sankta tím splynutím s reálem ostatně nijak neutrpěl, celý jungmannovský soubor emblémů a jejich atributů zůstával důležitou složkou nazírání Prahy po celé 19. století – jakkoli již její vlastní reálnost nezastupoval. Jeho krajně obecný ráz dovoľoval poměrně snadné spojování s novými prvky – dokonce ani mytické zpřizračnění velkoměsta na sklonku 19. století (HODROVÁ 1983: 168–177) ještě nepřerušilo zcela styk s touto vrstvou představy Prahy. Dlouho tak naplňoval sociálně stále ještě plně nevyžilou obrozenskou funkci, jejím prostřednictvím se až příliš mnohotvárná skutečnost vpojovala do posvěcené, a priori ideologické, v každém případě přehledné skutečnosti národních hodnot.

1. Divadlo

Česká kultura se v prvních desetiletích 19. století utvářela jako kultura v kultuře – teoreticky před ní stály dvě cesty. Buď musela rezignovat na „kompletnost“ a plně rozvinutí všech sociálních funkcí, které vyspělá národní kultura má, a spokojit se s funkcemi dílčími, přesně sociálně vymezenými, být tak jen okrajovou, hodnotově níže postavenou „subkulturou“, anebo naopak být budována směrem k ideálu kultury kompletní, tedy kultury v pravém smyslu sociální. Historické proměny v české kultuře v druhém desetiletí 19. století a později, proměny, které spojujeme s generací jungmannovskou, lze považovat za přesouvání těžiště od představy české kultury jako kultury parciální k představě české kultury jako kompletního, zcela samostatného útvaru. Tento pohyb byl spjat – jak jsme viděli – s jedním základním problémem – byl to sice pohyb, který mířil k ideálu kultury jako organismu v pravém smyslu slova sociálnímu, ale přitom nemohl souběžně nepůsobit zcela opačně – totiž jako narušení dosavadních sociálních vazeb české kulturní produkce, jako její dočasné odreálnění. Tato cesta vedla k nutnosti budovat plně rozvinutou, „vysokou“ kulturu ještě dříve, než se zformovala dostatečně diferencovaná národní společnost, která by mohla být jejím hegemonem. Česká obrozenská kultura ve své „klasické“ podobě nemohla tedy nemít krajně umělý ráz.

S tím byla spjata jedna zvláštnost nikoliv nepodstatná. Člověk bývá – obrazně řečeno – do kultury zrozen, je nucen si ji osvojit, aby do ní mohl aktivně zasáhnout. Na úrovni vývoje jedince jako sociální bytosti se tak relativizuje absolutní protiklad kultury a přírody, kultura se vůči jedinci natáčí jako „naturalizovaná“. Pro člověka-vlastence účastného na projektu české kultury byla však kultura mnohem méně „daná“ a více „tvořená“, byla jeho výtvořem, a to nejen jakousi svou přítomnou výsečí: byl nucen tvořit nejen přítomnost, ale i minulost (odtud například značný podíl mystifikací, o němž již byla řeč) a budoucnost české kultury (nedostatečné sociální zázemí jungmannovské kulturní produkce je implicitní – a často i explicitní – výzvou k potomkům).

Podíl kreativní složky v kultuře rozšiřovala i skutečnost, že se do kulturních výtvořů v pravém smyslu slova také ukládala veškerá realita českého světa – což ostatně všemu, co český svět konstitovalo,

dodávalo tehdy silný znakový ráz. Nedostatečné, dosud nezformované sociální-národní zázemí podtrhuje emisi, vyzářování sociálna, které je kulturním výtvořům obecně vlastní. To do značné míry ovlivňovalo i povědomí o hierarchii kulturních sfér. Přednost bývala dávana – opakujeme – těm typům kulturních výtvořů, které v sobě jistým způsobem zrcadlily sociálno s určitými pevnými národními charakteristikami. Do středu zájmu se tak dostává tvořivost v širokém smyslu jazyková,³² protože „český jazyk“ se stává příznakem národního kolektiva par excellence.

Česká společnost mohla být evokována jazykovými kulturními výtvoři, tedy v užším smyslu slova texty, přímo, v tematizované podobě, což nutně naráželo na četné problémy (Lev Thun je vyjádřil pregnantně: „Nesnadná jest věc psáti českou novelu, ve vyšších třídách společnosti našich časů se pohybující, již proto, poněvadž arci život tento dosaváde skutečně německý jest, takže obrazy z něho v české řeči nepravdivou barvu mívají...“ – cit. TURNOVSKÝ 1892: 143).³³ Především ovšem byla iluze českého sociálna jakožto vlastního nositele kulturního výtvořu vyvolávána implicate, náročností textu, jeho zdůrazněnou vysokou vnitřní kultivovaností. Orientace na vrcholná díla prestižních kultur vyvolávala zdání pevného, konsolidovaného, vzdělaného sociálního zázemí s plynulou kulturní tradicí, jež je schopné takový text v českém jazyce komunikovat. Týkalo se to textů všech „žánrů“ a týkalo se to i textů divadelních – máme tu tak co dělat se zvláštní, koncentrovanou podobou znakovosti. Kulturní produkty konstituující vrcholnou českou obrozenou kulturu jsou „znakovými“ v mnohem důraznějším smyslu toho slova, nejen znakově zprostředkují, ale především zastupují a nahrazují. Jinak řečeno, realita české kultury je ve svých počátcích nutně více záležitostí vnitrotextovou než mimotextovou; mnohem živější a kompletnější je tedy obraz sociální situace vytvářený samými kulturními výtvoři než skutečné mezilidské, sociální vazby, do nichž pak tyto výtvoři vstupují.

32) To se projevilo i v postojích k neverbálním divadelním útvarům (srov.: „Takovéto skoro celé dvě hodiny zaujímající pantomimie, domníváme se, nebyly by divadlu českému velmi ku prospěchu, neboť tyto lahůdky Čech i v německém divadle zažítí může“ – PÜNER 1838: 32).

33) Srov. obdobný výrok F. Palackého v posudku Turinského *Angeliny* z roku 1821 (PALACKÝ 1871: 426–433) o obtížnosti velkého dramatu, „jelikož odjata nám života veřejnost“.

Tato situace – pro jungmannovské kulturní úsilí typická – platí i pro drama, tj. texty dramatické, nemohla však platit pro divadlo. A tady podle našeho názoru stojíme u kořene zvláštního postavení českého divadla uvnitř vrcholné obrozenské kultury. Je patrné již na skutečnosti, že hlavní osobnosti, které se staly nositeli jungmannovského kulturního projektu plně rozvinuté, univerzální české kultury, nebyly spjaty s divadlem (akademické *Dějiny českého divadla* tento fakt charakterizují až příliš výlučně sociologicky jako odliv zájmu o divadlo směrem k vědě a literatuře a motivují jej společenským tlakem za utužení ponapoleonské feudální reakce – *DĚJINY ČESKÉHO DIVADLA, II:* 198). A naopak: hlavní tvůrci dobového českého divadla, Štěpánek a Klicpera, byli osobně i názorově spjati spíše s pokolením starším. Jungmannovská vlastenecká generace jim – a zvláště ovšem Klicperovi – sice přiznávala zásluhy o divadlo, ale mnohem strážlivěji než pak mladší vlastenci let třicátých. Model štěpánkovského a klicperovského divadla se značně lišil od divadelního ideálu, který byl formulován jako součást jungmannovského kulturního projektu.

Zatímco hry Štěpánkovy a Klicperovy ještě vesměs těžší z tradiční žánrové struktury českého divadla (frašky, rytířské hry), jungmannovská představa počítá se zcela jinou žánrovou hierarchií (JUNGMANN 1846: 134–142).

Na vrchol žánrové hierarchie v oblasti dramatu klade Jungmann tragédii (smutnohru), přiřazuje jí estetickou kategorii „vznešenosti“ a vyžaduje pro ni současně vysokou básnickou řeč – nejlépe pětistopý nebo šestistopý trochej (v náboženské tragédii bezpodmínečně, v tragédii světské s výjimkou – v próze přípustných – komických výstupů kontrastních k tragickým scénám).

Na druhé místo klade Jungmann drama, činohru, spojuje ji s estetickou kategorií velikosti, šlechetnosti, slavnosti, spanilosti a tematicky ji vymezuje zaměřením na „vážné události života vzdělaného“ (poměry „obecného života“ jsou z ní vyloučeny a vyhrazeny žánrům veseloherním). Na nejnižší stupeň žánrového žebříčku je kladena komedie (veselohra) jako „představení vidy člověctva v jeho zvláštních veselých poměrech“ – Jungmann ji spojuje s estetickou kategorií komična – zvláště pak fraška, která se v Jungmannově koncepci liší od komedie jen větší výrazností v podání vyššího komična (ne tedy komičnem nižším, které je považováno za zcela neestetické).

ŽÁNŘ	ESTETICKÁ KATEGORIE	PROTIHRÁČ V KONFLIKTU	ZPŮSOB ZOBRAZENÍ ČLOVĚKA	JAZYKOVÉ ZTVÁRNĚNÍ
tragédie	vznešenost	prozřetelnost (osud)	abstraktnost	verš (jamb)
činohra	velikost šlechtnost slavnost spanilost	osud (více v pozadí)	konkrétnost	verš, próza
komedie (fraška)	vyšší komičnost	náhoda	konkrétnost veselost	verš, próza

Je zřejmé, že tato žánrová hierarchie byla budována z pozice žánrů vysokých, je klasicistně přísně stupňovitá, pojatá jako hodnotový pokles v jednotlivých charakteristikách, ale současně úzkostlivě jako hodnotový pokles výlučně v rámci „vysokého“. Tato představa nezná nízké žánry v absolutním smyslu slova – proto je setřen i rozdíl mezi komedií a fraškou, a dokonce i u komedie a frašky se doporučuje verš jako kompenzace jejich krajní konkrétnosti v zobrazení „nesmyslností a pošetilostí lidských, pokudž neškodné a zábavné jsou“, aby autor „z umělství prózou nevypadl“. A nejen to: tvrzení o tom, že komedie jsou vzácnější než tragédie a činohry (TAMTĚŽ: 141) svým způsobem přímo ignorovalo převahu veseloherní tvorby na českých jevištích té doby, a nepřímou tak tehdejší veselohru vyloučilo z oblasti estetického.

Podíváme-li se na Jungmannovu pasáž o dramatu jako na dobový literární text v tom smyslu, jak jsme o něm hovořili, tj. nejen jako na jev společenské komunikace účastný, ale současně ji v sobě i odrážející, pak „za“ Jungmannovým textem je na tomto místě sugerován obraz české společnosti jako společnosti vysoce kultivované, s vytříbeným vkusem, jednoznačně preferující nejnáročnější umělecké útvary; ale současně s natolik silnou kulturní tradicí, že vytváří pevný a normativní systém závazný pro přítomnost, společnosti natolik hotové, že až nehybné, více lpějící na dosaženém než hledající nové.

Tuto žánrovou představu a skutečnosti zcela nepřiměřenou reflexi „české společnosti“ za ní skrytou mohly naplnit výlučně divadelně nerealizované dramatické texty. A není náhodou, že v kulturním projektu jungmannovském má – pokud jde o drama – ústřední

postavení takzvané drama knižní, které k jevištní realizaci nedospělo a vlastně na to ani neaspirovalo.

Jestliže univerzalistická koncepce kompletní české kultury vedla zpočátku k nutnosti budovat ji jako realitu textovou, zakotvenou v písemných jazykových projevech, muselo se divadlo nutně jevit v počátcích jako útvar touto kulturou neadaptovatelný a cizorodý. Bylo příliš „věcné“ v porovnání s jejím „textovým“ charakterem, bylo příliš sociální a pevně začleněné do určité sociální reality (divadelní provoz, obecnost apod.) v porovnání s obrozenským ideálem společnosti sice bohatě zvrstvené, ale zatím neexistující. Konstatovali jsme, že hegemonem jungmannovské kultury byla vlastenecká společnost, tedy společenská skupina sice s výrazně vyhraněnými zájmy, ale zatím územně značně rozptýlená a ne natolik početná, aby mohla v plně šíři společnost „zastupovat“. Pak to ovšem také znamená, že o takovou sociální skupinu se jen těžko mohlo opírat divadlo jako instituce. Zatímco „text“ jako kulturní výtvar mohl v zásadě suplovat neexistující společnost svým vnitřním sociálním, sebou samým ztvárněnou komunikační situací a vnějšně se mohl spokojit s její reprezentací vlasteneckou společností, pak české divadlo potřebovalo skutečné publikum, muselo počítat s jeho potřebami i možnostmi a nemohlo jimi nebýt vymezeno, ale i omezeno.

Mezi divadlem jako institucí veřejnou a obrozenskou kulturou, jak se začala utvářet v první čtvrtině 19. století, trval velice napjatý vztah. Univerzalistický projekt českojazyčné kultury, který se nespokojoval jen s určitou úzce vymezenou oblastí působnosti uvnitř kultury českých zemí, nutně divadlo potřeboval v té podobě, v jaké bylo, a která byla mnohem bližší dosavadnímu, předjungmannovskému, a v doslovném smyslu tedy „předobrozenskému“ stavu české kultury jakožto závislé, nesamostatné subkultury. Tj. jako divadlo omezené provozními možnostmi (kolísající mezi ochotnictvím a podřízeným postavením v rámci německé scény, bez vlastní budovy) a současně jako divadlo lidové s výraznými vnitřními i vnějšími znaky tohoto typu.

Sociální ráz českého divadla tehdy dokládá v pozdější vzpomínce Pichl připomenutím jeho dobové charakteristiky jako divadla „pro děvečky“, tj. divadla určeného především řemeslnickým vrstvám a služebnictvu, a současně jako divadla s dětskou návštěvností (PICHL 1936: 114). Povaha publika českého divadla v dobových i pozdějších pramenech bývá postihována atributy typu „hledající

radost a obveselení myslí“, „bodré“, s vkusem „prostého, upřímného srdce a vytřeného jasného rozumu“, „milující zdravou fantazii“ (VONDRÁČEK 1956: 85, 149; později Zdeněk Nejedlý hovoří o nevzdělaném, nepřipraveném, nevědomém a nezkušeném, naivním, ale aktivnějším publiku – NEJEDLÝ 1952a: 255; srov. TYL 1960: 40).

V roce 1795 píše o českém publiku *Allgemeines europäisches Journal* (N. k. 1795: 210–215) jako o „příslušnicích cechu mlynářského, řeznického a pekařského [...] Jaký vkus se tu dá očekávat, to se dá snadno vytušit. Těto skupině pražského obyvatelstva ovšem slouží ke cti, že místo rvaček nebo Kašpárka hledají svou zábavu na divadle. Je pravda, že i přes všechnu ohavnost a frivolnost nových německých výtvorů, a zvláště těch, které jsou provinciím dodávány z Vídně, působí na ně i mnohé dobré kusy starší, jež nenápadně podporují jejich vzdělání.“ V prosinci 1842 píše podobně vídeňský *Theaterzeitung* o českém divákovi: „Jen v jednom zůstal náš milý bratr Jonathan nebo John Bull, česky Horziček čili Honziček, neb jak jej chcete nazývati, sobě věrný a nezměnitelný, totiž v neukojitelném hladu a ve stoické lhostejnosti, s jakou do svého nezničitelného pštrošího žaludku cpe dobré i špatné, zdařilá představení i dramatické smetí, které kdysi po našich vlastech vozili v Thespidově káře potulné tlupy herecké. Tento Honziček ochotně přijímá dnes neslušné, jako tygr divoké běsnění herečky místo mírného a slušného vyjadřování, jak to vyžaduje role, a zítra zase fraškovitou neohrabanost arcifilistra místo pravé graciéznosti a umělecké půvabnosti vždy v lásce vítězícího caballera. Nikdy pak neopomine každého přicházejícího a odcházejícího herce nebo herečku shodně odměňovat jednohlasou pochvalou, podobnou zemětřesení. A to je prosím milé a vděčné obecenstvo české“ (cit. VONDRÁČEK 1956: 325n.).

Tyto citáty, časově od sebe dosti vzdálené a s odlišným postojem vůči samému faktu lidového (a českého) publika – od osvícensky sice nadřazeného, ale také osvícensky oceňujícího, až k ironizujícímu, elitářskému postoji pozdějšímu –, jsou nicméně v základní charakteristice společné. Takový druh obecenstva musel udávat a udával příznačný ráz českým představením, ovlivňoval herecký projev (oblíbou vyhraněných a jinde již zastarávajících hereckých stylů, ale i svou živostí, naivním spoluprožíváním divadla) i repertoár (veselohry, zpěvohry) apod. Přitom je jasné, že se současně nemohl stát oporou reprezentativní scény soudobého evropského typu, která jediná mohla plně odpovídat ideálům vlastenecké inteligence.

Na druhé straně žádným jiným obecnstvem nemohlo být tehdy české lidové obecnstvo ani vytlačeno, ani převáženo a tato skutečnost ještě ve čtyřicátých letech poznamenává krach Stögerova pokusu o samostatné české divadlo. Stöger zvnějšku rozpor vlastenecké společnosti a publika sám ve svém podání divadelní komisi vystihl přesně: „Snaha po povznesení české řeči, vlastní pouze několika jednotlivcům, není naprosto sdílána širokými vrstvami obyvatelstva, s jejichž účastenstvím mohlo moje podnikání jediné počítat“ (VONDRÁČEK 1956: 335).

Vlastenecká společnost tak stála v paradoxní situaci, byla nucena si přičlenit a adaptovat něco, co zadaptovat z podstaty věci jako cizorodý prvek nemohla. Adaptace tak probíhala zpočátku především v symbolické rovině, byla nesena téměř jakýmsi znakovým gestem – divadlo bylo včleňováno do české kultury v jungmannovském smyslu jeho prostým pojmenováním jako „českého divadla“, „české Thálie“. Jeho reálné funkci – a tou byla především funkce zábavná a lidovýchovná – mohla vlastenecká společnost nanejvýš naočkovat i funkci rozvoje jazyka a tak divadlo přiblížit obrozenské ideologické koncepci, v níž byl rozvoj češtiny vlastním motorem celého kulturního pohybu. Ostatně také kritika věnovala po celá dvacátá léta značnou pozornost právě jazykové stránce představení. Jestliže tedy pro lidového diváka byl jazyk českých představení prostředkem, jímž se zmocňoval zábavy, pro obrozenského intelektuála byla lidová zábava hodnotou jen v tom smyslu, že se jejím prostřednictvím demonstrovala schopnost češtiny na divadle obstát.

Jen v jednom bodě mohla vlastenecká společnost let dvacátých bez výhrad přijmout český národní repertoár, a to v případě opery.

Prořála se zde záliba českého lidového publika ve zpěvohře s vlasteneckou touhou po reprezentativní, vysoké divadelní kultuře. Opera byla na jedné straně zpěvohrou, oblíbenou lidovou podívanou (lidové publikum nebylo ještě ostře hudebně diferencované a provozování vážné hudby jako doprovodu i zcela komerčních zábavních kusů nebylo výjimkou), na straně druhé se snadno podrobovala sémiotickým operacím, o něž se obrozenská ideologie opírala.

Jako prestižní divadelní žánr se pro vlasteneckou společnost stávala opera znakem vyspělosti a kultivovanosti českého jazyka, ztělesňovala v divadelní podobě jeho kvalitu „libozvučnosti“, hudebnosti, v níž byla jungmannovskými vlastenci spatřována jedna z vrcholných kvalit českého jazyka. Proto vznikala tlak na sepětí opery s časomírou, která

dávala češtině možnost esteticky uplatnit protiklad krátkých a dlouhých vokálů, ale současně českou operu začleňovala do celé soustavy obrozenské ideologie (demonstrace těsného vztahu české kultury k starým a prestižním kulturním oblastem – antické a indické, demonstrace předností českého jazyka a české kultury nad jazykem a kulturou německou na základě fonologických možností češtiny atd.).

Zázemím české opery se ve vlastenecké ideologii stal tradiční mýtus o hudebnosti jako o pevné a zvlášť příznačné složce české a slovanské charakterologie (Vít 1976), který přetrvával hluboko i za hranicemi let třicátých – pak už ovšem spíše jako obecný ideogram za jiným konkrétním kulturním projevem: společenským zpěvem („kdo rád nezpívá, ať Čechem nesluje“, „Dokud český zpěv nezhyne, nezhyne ni Čechové“). Díky tomu byla také hudba jedním z mála kulturních oborů „netextových“, který dovolil, že mohla být záhy přijímána jako příznakově česká – ještě dříve, než se vyhrotily diskuse o národní specifičnosti v hudbě. Stala se znakovou reflexí české charakterologie i eufonických předností češtiny, přestože v praxi byla účast profesionálních hudebníků na českém národním hnutí mizivá. Nejvýznamnější čeští doboví tvůrci, V. J. Tomášek ani J. B. Kittl, nepočítali s možností svébytné české kultury a také Škroup se – postupně s tím, jak společensky a lidsky zakotvoval – od národního hnutí odklonil.

V pragmatice této znakové operace byl položen zvláštní důraz na možnost získání zájmu vyšších sociálních vrstev, ale i na zřetelný agonální moment. Česká opera byla chápána jako „vítězství libozvučnosti“ jazyka nad urputnými odpůrci národní věci – dobové ohlasy v tisku i v korespondenci obsahují jako téměř závazný motiv konstatování o Němcích přinucených uznat přednost české opery (českého zpěvu) před operou a zpěvem německým.³⁴

Tato teprve postupná adaptace českého divadla pro českou obrozenskou kulturu ovšem zdaleka neznamená tak zcela jednoznačně, že by české divadlo bylo vůči české kultuře prostě a jednoduše

34) Tento motiv, jakkoliv se objevuje i v německém dobovém tisku, by se neměl přeceňovat a přijímat bezvýhradně jako autenticky odrážející tehdejší stav věci. Je třeba mít současně na paměti, že šlo o konvenční agonální motiv doložený z celé oblasti české obrozenské kultury. Opera v českém lidovém divadle sotva mohla být než kompromisem mezi ideálem vlastenecké jungmannovské společnosti a požadavky lidového publika; za pozornost z tohoto hlediska stojí, jak ostře odlišovala ve dvacátých letech vlastenecká společnost operu od hudební frašky typu *Aliny* a jak málo oba žánry odlišovalo obecenstvo lidové.

zpožděno. V jistém smyslu skutečně zpožděno bylo, zůstávalo „předjungmannovské“ v mnoha ohledech až do let čtyřicátých. Ani klicperovský repertoár – který ostatně ideálu jungmannovské kultury zdaleka neimponoval – nebyl pro české divadlo přijatelný a pronikal na jeviště jen s krajní obtížností. Ale na straně druhé, zatímco se obrozená kultura jako „kompletní“ česká kultura vyvíjí ve svém celku zhruba řečeno od kultury jako souboru textů ke kultuře jako veřejné instituci, české divadlo od počátku jako instituce existovalo (jakkoliv instituce v naší terminologii „subkulturní“). Divadlo se nemuselo institucionalizovat, pouze se muselo přetvořit v instituci nového typu: začleněnou do nové, zvrstvenější sociální kultury, tak jak se postupně rodila. Proto se proces zrealňování české jungmannovské kultury, překonávání jejího „obrozenství“ ve vlastním smyslu slova může opírat snad ještě více než o textovou produkci jungmannovské kultury právě o divadlo. Jestliže na počátku stojí proti sobě výrazně herní ráz jungmannovského konceptu české kultury, spíše „hraní na kulturu“ než kultura skutečně sociální, a divadlo jako instituce tak či onak „reálná“, pak s postupným zrealňováním české kultury (pohyb od textu k reálu, včleňování institucí, rozvoj sociálních vztahů, socializace vlasteneckého života a získávání širší společenské základny pro vlastenecký program) se naskytá možnost jejich sblížení.

V tom sblížování na povrchu vyvstává řada známek jakéhosi návratu k předjungmannovskému stavu v postojích k divadlu. Jungmannovým novým vydáním *Slovesnosti* sugerovaná představa o ideální podobě divadla a hierarchii jeho žánrů ve čtyřicátých letech neplatí již ani jako ideál. Opera, která byla v klasické obrozené představě vnímána jako vrchol možností českého divadla, je již Tylem v třicátých letech příznačně odmítána jako pouhý „pamlsek“, protože je neschopna „život národní v podobách nejrozmanitějších“ zobrazit. Naopak do středu pozornosti vyzdvihuje Tyl „pěkné činohry a zdařilé veseloohry a nějakou frašku se zpěvem“. Ve veseloohře vidí Tyl přímo nástroj „ošlechtění naší *domácí a pospolitě* mluvy“ (TYL 1960: 79, 18; srov. též OTRUBA – KAČER 1961: 66n.), význam veseloher si v třicátých letech uvědomuje i přítel Vinařického Josef Černý: „není naše útočiště leč ve směšnohrách“ (in VINAŘICKÝ 1909: 36). Divadelní vkus let třicátých se tak na povrchu v mnohém vrací k střízlivosti generace předjungmannovské: „Slované, tento hudebný a bodrý národ schopen bude právě veseloohry vyvesti...“ (Hněvkovský – cit. NEJEDLÝ 1951: 91).

Rozbíjení určitých ideologických kánonů jungmannovských tímto přeskupováním představy o funkci a ideální podobě divadla zasahovalo často dost hluboko. V klasické obrozenské myšlenkové soustavě bylo s vysoce prestižním hodnocením opery spojeno – jak jsme viděli – vysoké hodnocení libozvučnosti, v které byla spatřována snad nejvyšší kvalita českého jazyka. V Tylově koncepci, akcentující významné postavení veseloher, tomu však bylo jinak. Do popředí se dostávají jiné vlastnosti jazyka („skladnost, plynnost a hbitost jeho, dvojsmysl a směšnost“, jež se „skoro v žádném jiném jazyku nejeví“ – TYL 1960: 17). Souviselo to, jak jsme se již pokusili ukázat, i s přesuny v představě o českém národním charakteru, v níž v souvislosti s kultem prostoty a opravdovosti pronikla do popředí prostá srdečnost a nenucenost.

Teprve rozpad „literárnosti“, „filologičnosti“, „textovosti“ obrozenské kultury, rozpad „obrozenství“ mohl vytvořit předpoklady pro připojení divadla k samostatné a nezávislé kultuře české – a naopak: existence divadla mohla poskytnout oporu tendencím, které hranice klasické obrozenské kultury postupně překračovaly. Ve svých důsledcích to současně znamenalo zrod dalšího paradoxu. Zatímco divadlo vzdorovalo znakovým operacím příznačným pro jungmannovskou kulturu a podrobovalo se jim jen s krajními obtížemi, s ústupem znakovosti české kultury jejím stále podstatnějším zakotvováním v realitě společenské se teprve divadlo do české kultury začleňuje. Stává se tak vhodným předmětem pro znakovou manipulaci jako součást kolektivně sdíleného a upevňovaného mýtu národa.

Od třicátých let sílí náznaky sakralizace divadla v tomto smyslu, což dovoluje, aby konvenční opis „chrám Thaliin“, „chrám Musy české“ byl postupně brán stále doslovněji. Divadlo – původně „cizorodý“ prvek v samostatné české kultuře a později už pateticky „ústav národní“ (TAMTĚŽ: 35) – se stává „pomníkem skvělým našeho vzkříšení“ (FRIČ 1864: 7), znamením nové velikosti českého národa. Je proto budováno nákladem národa (už nad Stögrovým pokusem o českou divadelní budovu si Tyl povzdechl: „To jediné by tragikomické zůstalo, kdyby nám Němec divadlo vystavěl“ – TYL 1960: 92), ale stává se i jeho znakem jako stavba z kamenů poslaných z různých míst české země, znakovou odplatou mytizované porážky na Bílé hoře. Jeho sakrální složku také víc než výrazně podtrhl asociacemi spjatými se symbolikou ohně i sám požár Národního divadla.

2. Romantismus

Jazykové oddělení české a slovenské literatury, ke kterému ve čtyřicátých letech minulého století definitivně došlo, vyvolalo na slovenské, emancipující se straně samozřejmě potřebu podtrhávat momenty odlišnosti – fonologickými a lexikálními diskrepancemi počínaje a rozsáhlými generalizujícími či mytizujícími koncepcemi národní specifiky konče. Obdobně i český pohled – samozřejmě ex post, kdy už bylo vlastně zbytečné argumentačně podpírat naopak tezi o potřebnosti jednoty „československé“ – ochotně nacházel v tzv. „štúrovském schizmatu“ počátek pozdější slovenské kulturní osobitosti nebo i – s více či méně utajenou výčitkou – nenormálnosti. Přitom štúrovský „řez“ nebyl a nemohl být tak jednoznačný, aby přetlál dosavadní vazby. Projekt slovenské literatury na základě středoslovenského nářečí vycházel z předchozího pokusu o adaptaci na „československý“ projekt společné kultury pro Čechy a Slováky s jediným – českým spisovným jazykem, nutně byl tímto společným ideovým východiskem formován a navíc, jakkoli byl především jako akt dovršující důležitou etapu slovenského uvědomění národního aktem „rozvalu“, „přervání“ této pokusné společné tradice, zůstával i její součástí. Byl mimochodem tak či onak současně reakcí na umělost jungmannovské „vysoké češtiny“ a výrazem neochoty nadále ji akceptovat jako předem dohodnutou „koiné“ (analogicky v té době dochází na české straně k radikálním pokusům o sblížení spisovného jazyka s reálným jazykem lidovým). Byl to prostě počín svým způsobem plně odpovídající zřetelným zrealňujícím procesům v obrozenecké ideologii – paralelní tehdejšímu zdůrazňování „češství“ proti do té doby živým mlhavým konstruktům nadnárodním v českých zemích.

Štúrovci formují vědomí národní specifiky slovenské ve chvíli, kdy spisovný slovenský jazyk (ve štúrovci navrhované středoslovenské verzi), slovenský národ jako dějinný subjekt i slovenská literatura jsou prakticky „in statu nascendi“. Zakotvenost v onom společném, byť později štúrovci odmítaném „československém“ kulturním podloží je téměř zákonitě nutná. Štúrovský projekt samostatné národní kultury byl sice projektem kultury nové, ale současně také projektem vytržení z kultury stávající (fakticky mladé a stále ještě také zdaleka ne stabilní a zajištěné, ale z hlediska štúrovského programu již nutně

„staré“). Kulturotvorný čin tu byl současně i činem kulturobořným, a přestože formálně mohl hledat oporu proti opuštěné bázi „kultury českojazyčné“ mimo kulturu, v mýtu přírody, v přírodě (všimněme si, jak důležitou složku v argumentaci tohoto kroku sehrává motiv jeho „přirozenosti“, motiv návratu k právům „přírody“, jež byla dosavadní součinností s českojazyčnou kulturou znásilňována), ve skutečnosti musela být „stará kultura“ rozrušována především jejími vlastními prostředky.

Toto tvrzení nemá samozřejmě znamenat recidivu známé teze, že „literární spojitost Čech a Slovenska byla odevždy nepřetržitá a organická a že ji nenarušil ani Štúrův pokus o spisovnou slovenštinu“, zvláště chápeme-li ji jako jeden celek spolu s implikacemi, jež měla vyvolávat v nejvyšším ideologickém plánu (jediná a nedělitelná národní kultura „československá“). Akcentujeme tu v dané chvíli společný ideový kontext obou národních literatur v okamžiku, kdy se štúrovským řešením rozhodně oddělily, prostě proto, že jsme přesvědčeni, že právě toto společné podloží umožní adekvátněji posoudit problém, který nás v dané chvíli zajímá a který, viděn optikou „jednokontextovou“, vede ke zkreslení – v literární historii znovu a znovu odhalovaným a stejně tak znovu a znovu se navracejícím.³⁵

V české i slovenské literární historii vykristalizovala jako plod takových zjednodušení právě kolem problému českého a slovenského romantismu řada tezí. Například teze, že „Slováci lépe pochopili Máchu než Češi“, že „slovenská literatura štúrovská na rozdíl od české byla překonáním romantismu“ nebo že „slovenský odpor vůči romantismu a/nebo byronismu a/nebo západní kultuře determinoval později větší uzavřenost slovenské kultury, eo ipso její izolovanost vůči progresivní Evropě“. Už fakt, že se tyto a podobné teze věcně střetávají a vzájemně de facto vylučují, napovídá, že skutečnost bude nesporně složitější, a současně že sotva pak může nekulhat taktéž aplikace tezí tohoto typu na charakteristiku rozchodu české a slovenské literatury.

Dobové prameny naopak nevykazují žádný zásadní rozdíl v přístupu k problému romantismu na Slovensku a v Čechách, na obou stranách se setkáváme s obdobně složitou situací, v níž vedle sebe

35) Možnosti tohoto souběžného zkoumání českého a slovenského kontextu v souvislosti s problémem romantismu ukazuje i klasická studie F. Vodičky Erben časový a nadčasový. Sémantická intence Erbenovy poezie a její dvojí původ (VODIČKA 1988: 102–120).

koexistují postoje zcela protichůdné. Mácha nebyl v Čechách prostě „nepochopen“ – kritické výtky se od počátku prostupují s výroky o básnickové genialitě a talentu. Ti, kdož Máchu odmítají,³⁶ se současně vyznávají z obdivu k němu, např. Tyl, autor jedné z pověstných tří negativních kritik *Máje* (TYL 1981: 535–538), ve stejnou dobu *Máj* doporučuje k četbě ve svých Blahostech kněhkupeckých (TAMTÉŽ: 74–80),³⁷ kritika Máchy se téměř bez přechodu přetváří v proces budování Máchova kultu. A stejně tak ani na Slovensku nebyl Máchu prostě a jednoduše přijat, jak by se mohlo zdát z pouhého faktu známé Kuzmányho apologie. Věcně to konečně byla především apologie „jinosti“ samé, která skrze Máchu mířila spíše v ústrety stále výrazněji tušené „jinosti“ slovenské v československém kontextu. Navíc byla vzápětí Kuzmánym samým korigována, když označil Máchův *Máj* za „krásno ledostudené“ a v té souvislosti konstatoval vlastně neméně přísně než na české straně Chmelenský, Tomíček a Tyl, že „cena [...] této třídy romantičnosti, nejeví-li celá báseň nic jiného než onen odpor, jest nabíledni; ona sama pro se nic než nespokojenost, nemilý žel, nevrlost a těm podobné city působí, způsob však tento jinému podřízený a moudře užitý všecky vášně pobouřaje účinkovati může!“ (KUZMÁNY 1838: 100). Kuzmányho porozuměním pro Máchův *Máj* argumentuje později Hurban. Staví se obdobně „za Máchu“ („mladý génius“, „zožratý je ohňom myšlienky, ktorá sa v ňom varila pre blaho národa“ – HURBAN 1847: 74) a vyčítá Čechům tehdy již deset let starou historii, že si svého velikána nedokázali ani „po smrti uctít“, ale ve stejné době označuje za největšího českého básníka nikoliv Máchu, ale Jana Erazima Vocela. Příznačně také ironizuje právě ten typ rýmů (HURBAN 1973: 234), který do české poezie Máchu přinesl (tedy též typ, který v Čechách Vojtěch Nejedlý uváděl jako doklad nečeských příměsí v *Máji* – viděl v něm vliv němčiny a angličtiny – NEJEDLÝ 1981: 40n.). Stejně tak i Ludovít Štúr přiznává, že je na Máchovi „mnoho romanticky pěkného“, ale přitom zdůrazňuje postoj absolutní distance od jeho poezie („nás docela zůstavuje chladnými“ – ŠTÚR 1954: 351).

Dokládá to koexistenci dvojí literární normy – a právě na tomto hodnotově rozporném pozadí ve třicátých a čtyřicátých letech

36) Soubor dobových hodnocení Máchy a Máchova *Máje* z let 1836–1858 viz VAŠÁK 1981.

37) Tylovy Blahosti kněhkupecké (TYL 1836: 285n.) se staly později základem jedné scény v Jiráskově románu *U nás* (srov. MACURA 1990c: 179–182).

vzniká a je přijímána nejen poezie Máchova, ale prakticky veškeré literární hodnoty.³⁸ Tato dvojí norma ovlivňuje na Slovensku téměř současné odmítnutí i přijetí Sládkovičovy *Maríny*. Vyvolává rozpaky kolem básnického i lidského zjevu Janka Kráľa. Vede ke vzniku dvojí literatury, veřejné a rukopisné, a ve svých důsledcích pak až k opožděnému objevování některých literárních děl a zjevů (Samo Vozár).

Ve třicátých a čtyřicátých letech jsme tedy svědky až magické přitažlivosti romantiky. Je oceňována zčásti pro svůj antiklasicismus, pro to, že otevírá cestu k národní specifice, pro novost a estetickou efektivnost básnických prostředků atd. Tento zájem se promítá dokonce i mimo literaturu, zmocňuje se „skutečných příběhů“ a „zpráv“, které se pak přizpůsobují romantické estetice (srov. Kuzmányho zprávu přejetou z časopisu *Társálkodó* a tištěnou v Denní kronice *Květů* – KUZMÁNY 1839: 8n., 63n., 71n.). Současné však nadále působí starší tradice sporu s romantismem, která je spjata s představou harmonické, nad jednostrannosti povýšené slovanské poezie.

V štúrovské generaci se tato tradice stala součástí rozvinuté soustavy spojující filozofii národa s filozofií jazyka, umění a literatury. Jejím základem byla představa o zvláštních „syntetických“ kvalitách slovanství (a v jeho rámci pak „slovenství“), které tak či onak podmiňují obdobně syntetický ráz všeho, co v duševní sféře z této půdy vyrůstá. Odtud vycházely i pokusy o vymezení „slovanské osobnosti“, „slovanského člověka“ (jeho idealizovaný celistvý obraz tu stál proti redukovanému řeckému „individu“ či „německému subjektu“ – KELLNER-HOSTINSKÝ 1847: 484), pokusy o vymezení slovanského typu poznání (opírající se o teorém slovanského „umu“ proti jednostrannému německému „rozumu“ nebo o koncept „viděňja“ nadřazený u Hurbana a v jeho stopách u P. Z. Hostinského jak německé metafyzičnosti, tak západoevropskému materialismu – HURBAN 1846a: 1–14; KELLNER-HOSTINSKÝ 1847). Tím spíše se podrobovala tomuto myšlenkovému konceptu poezie, ve které byla spatřována vlastní kulturní aktivita Slovanů. Slovanská poezie ve Štúrově formulaci „stáva sa jakoby zahľavením a dovŕšením všetkých predchádzajúcich“, tedy oněch základních typů básnictví, které Štúr v Hegelových stopách označuje jako básnictví symbolické, básnictví

38) K těmto otázkám přináší zcela zásadní výklad Pavel Vongrej ve své publikaci *Zlomky z romantismu* (VONGREJ 1982). Vongrejova práce ostatně přináší mnoho cenného k otázce vztahu štúrovců k soudobé evropské literatuře a k romantismu.

klasické a básnictví romantické (ŠTÚR 1955), znamená v sobě vyrovnaní a smíření všech protiv.

„Slovanská poezie“ prostě v této logice není prostým označením souboru veškeré básnické produkce v slovanských jazycích, mytická představa „celistvosti“, „nejednostrannosti“ slovanství tvaruje tento koncept od počátku hodnotově, buduje jednoznačnou normativní představu toho, jaké domácí slovesné hodnoty mohou být (zaslouží si být) tomuto pojmu podřazeny. Slovanskou poezii vidí Štúr jako „čistú, kvetistú, pokojne ako šuchot líp šumejúcu“ (ŠTÚR 1957b: 33) a znamená to současně, že slovanská poezie *musí být* „čistá, kvetistá, pokojne ako šuchot líp šumejúca“. Obdobně i pro Hurbana se stává ideálem poezie jako „súzvuk (harmonia) síl ľudského ducha“, poezie „prijíma do svojho pokojného lona a naplňa novým duchom pre sväté boje, posiluje ustatú dušu, cit plný horkosti občerstvuje malebnejšími nádejami“ (HURBAN 1973: 211).

To předurčuje vytváření také stejně normativních direktiv pro formování či sebeformování básníků. Slovanský básník („slovanský všestec“) má mít „mysel čistú, svedomia pokojnô, hlboko nádejou a vierou svätou ducha naplneného“, má mít srdce zanícené krásou, ale opět „jasnou mysl“, bystrou a tvořivou obraznost, ale i „rozmysel rozumu a usilovnosť v učení“, „má žít v budúcich časoch“, musí se „pohrúžiť do hlčky“ národního života, musí slít „vo vlastnej individualnosti jeho živly a sny a zdania, opäť mu jich podávať už zušlachtené a formami dokonalosti priblížené zmyslom“, má být „hlboký, ale jasný, neskalený; melancholický, ale čerstvý, pružný, plný a spievajúci určito; filozofický a objímajúci život v šírke i dĺžke, ale pritom ostrý, živý, výrečný, plesajúci a jasajúci, slovom, aby mu byl domácim vodcom na všetkých cestách života“ (TAMTÉŽ: 216).

Už v těchto normativních postulátech je polemický protiromantický osten zřetelně patrný. Slovanská poezie byla umisťována do současného panoramatu evropské poezie, nahlíženého v zásadě hegelovskou optikou jako zápas dvou typů básnictví, klasického a romantického, přičemž v zásadě obou v dané chvíli pokleslých, neautentických, protože vyrvaných ze svého živného podloží. Klasické básnictví je chápáno jako „opakování“ antického básnictví mimo svět původní antické kultury a nemožnost takového přenesení se uznává stále více („Prečo by Slováč mal v rímských papučach chodiť po lúkách a horách svojej poezie...“ – HURBAN 1845: 155). Romantismus je však analogicky pojímán jako v jistém smyslu formální návrat ke

křesťanskému (romantickému) umění středověku, který už nerespektuje jeho křesťanský a v obecném smyslu nadosobní mravní horizont, čili jinými slovy, který zasluhuje uznání jako nástroj rozrušení vyžilého klasicismu, ale současně zasluhuje i odmítnutí pro svůj hodnotový úpadek. Hurban píše: „Byron bol ohnivý úkaz v ríši poézie, ktorý ohňom svojho blesku na dlhé storočia oslávil seba a energiou svojho ducha priviazal k sebe svoj vlastný národ.“ Vidíme, že již v této „chvále“ je zřetelná neméně silná distance. Výroky typu „oslávil seba“, „priviazal k sebe svoj vlastný národ“ rozhodně zpochybňují takové kladení jedince před svrchovanou pospolitost národa. Již tato chvála Byrona připravuje jeho jednoznačné odmítnutí v další větě: „Ale aj tak sa domnievame, že ani jeho sláva ani tá ohromná veľkosť jeho ducha, akou sa skvel, nemôže ospravedlniť tie prepiaté požiadavky, ktoré sa ukazujú v jeho zúfalej, nadľudskej, hrobovej, horúcej i mrazivej, slovom bezhraničnej obrazotvornosti“ (HURBAN 1973: 214). L. Štúr charakterizuje Byrona jako básníka, usilujícího se, aby v „najneobyčajnejších, najvymyslenejších, najčudnejších a protivných položeniach preukázal jednanie a víťazstvo ducha. Hrdosť je to veľká a Byronovo básnictvo opravdivá apoteóza svojhlavstva, dobrá pre strhancov, ľudí čudných a zúfalcov, nie ale pre tých, ktorým svietia hviezdy jasnejšie“ (ŠTÚR 1955: 37).

V představě „slovanské poezie“ a „slovanského básníka“ mohly být zahrnuty určité prvky romantické estetiky (tvořivá, bystrá obraznost, subjektivita), ale současně byly striktně vymezovány a omezovány. Obraznost tvořivá a bystrá – ale korigovaná rozumem. Subjektivita, individuálnost ano – ale musí v sobě obsáhnout život národní. Proti rozervanectví, romantickému „nepokoji“ a světobolu je kladena „čistá mysl“, „pokojné svědomí“, „pokojná poezie“. Nebyla to záležitost prostého rozhodnutí, znamenalo to současně nutnost racionálního vyrovnání se s dobovým životním pocitem, před kterým nebylo úniku. V roce 1841 píše Štúr A. H. Škultétymu v odpověď na jeho stesk po Bratislavě: „Není to nic případného [= náhodného], že v soumrak duše naše nejobyčejněji teskní, nýbrž věc docela přirozená, an den jeden již v minulosti a minulost jest, jenž pohřžuje nás v zádumčivost. Odtudto sobě také *hlavně* vysvětlíš, proč charakter našeho básnění vůbec romantičný, tak nazvaný, jest, anť u starých jest docela jiný, klasický...“ (ŠTÚR 1954: 222). Ale zanedlouho nám opět Štúrova korespondence dokládá, jak je tato výchozí emfáze již překryta, ba přeformulována racionalistickou konstrukcí vedenou

už zcela v opozici vůči kategorii romantického smutku: „Romantický žel, ale pouze z neuspokojení vnitřnosti, z nešťastné lásky, z obražení cti jednotlivce atd. pocházející, jest nad sebou zoufalý, se životem se rozžehnavající, v sobě se mučící (hinbrütend) – slovem životu skutečnému výhost dávající. Odporné jest u Slovana. Žel Slovana, čili jak my Slováci malovně a plnozvučně říkáme, žjal nepochází z rozervané, neuspokojené vnitřnosti, ale z tryzněné, hubené, zhanobené skutečnosti, čili vůbec světa [...] Žjal Slovana tkví tedy v objektivnosti, anť Romana a Germana ze subjektivnosti plyne. Čím větší jest Slovana žjal, tím větší činnost jeho [...] Žjal jest Slovanu jen podnětí k činu, a že Slovan pravdivě se jen pro pravdy věčné rozžjalí, jest žjal jeho vznešený...“ (TAMTÉŽ: 350n.).

Odmítnutí romantické estetiky jako celku a se všemi ideovými důsledky (spolu ovšem s přijetím jejích prvků dílčích) bylo v konceptu „slovanské poezie“ současně pokusem o formulování esenciální kmenové slovanské odlišnosti od západního světa, který se v národně obrozenských fantaziích typizoval jako svět hrubého materialismu (představovaný především Anglií s její industriální a obchodní aktivitou) a vzpoury proti pořádku (reprezentovaný Francií, stále ještě poznamenanou vzpomínkou na Velkou revoluci). Soudobý Západ byl reflektován jako svět narušené morálky, nevázané svobody, rozkladu rodiny, emancipace žen, smyslné lásky, nevěry atd. Dobový evropský romantismus a evropská literatura vůbec byly vnímány svým způsobem jako odpovídající výraz tohoto rozvráceného světa. Štúrovci hodnotí soudobou anglickou, francouzskou, ale i německou literární produkci často globálně jako „vychrlininy spáleného mozku a zhnílého srdce západní Evropy“ (KALINČIAK 1982: 297), „smradlavé výpary hnijícího západního světa“, hovoří v této souvislosti o „morovém duchu“ Západu a opovrhují „vzáblymi podlostmi nynějšího západního světa“ (ŠTÚR 1956: 305n.). Normativní kánon „slovanské poezie“ je tedy předkládán současně jako obrana slovanské identity proti těmto destruktivním tendencím: „Nedáva chorý sily životnej; inšie potrebuje svet náš, ako čo mu daktorí prinášate z terajšieho západu!“ (ŠTÚR 1955: 38n.). Narušení „syntetického“, „celostního“, „harmonického“ charakteru slovanské literatury je tak pro štúrovce současně narušením vlastní podstaty „slovanského světa“.

Neujde nám současně, že podobnou manipulací se původní dynamický ráz hegelíánské „syntézy“ zřetelně znehybňuje. „Slovanská

syntéza“ je sice tak či onak promítána na hypotetickou vývojovou linii dějin lidského ducha, ale jednoznačně jako fáze ve své podstatě finální, nastolující harmonii, která je zcela bezrozporná, která je definitivní (odtud i „budoucnost“, oblíbená štúrovská kategorie, není než stvrzením předem dané slovanské podstaty, jejím věčným materiálním vyjevováním v reálném světě). Jestliže se vývoj filozofické myšlenky – zjednodušeně řečeno – pohyboval v evropské filozofii od statického, sumativního herderovského středu k dynamické hegelovské syntéze, teoréma „slovanské poezie“ míří zřetelně opačným směrem. Už to naznačuje, že její kořen je výslovně předhegelovský, je současně pořád ještě zaklesnut v herderovské koncepci, která ostatně také přímo téma slovanství nastolila, a tak poukazuje vlastně k společným počátkům jungmannovského obrození.

V myšlení jungmannovského obrození hrála mystika středu, jako kategorie vylučující veškeré krajnosti, jak jsme viděli, mimořádně důležitou úlohu, a ustálilo se zde také závazně sepětí této kategorie právě se slovanstvím. Tato kategorie se propojovala do oblasti národní a „kmenové“ psychologie (povaha Slovanů „mírná“, „bez krajností“, vyznačující se „střídmostí“), do oblasti politiky (mytizace a normativizace neradikálních, „centristických“ řešení, zatím – v době, kdy o reálné politice v prvních desetiletích 19. století nemůže být ještě řeči – alespoň v rovině verbální proklamace). Ovlivňovala zeměpisné fantazie (středová poloha Čech: ve „středu“, „v srdci“ Evropy jako záruka zvláštních hodnot češství), geopolitické teorie (most mezi Východem a Západem), a od samého počátku také i oblast literatury (Jungmann, Kollár).

Jan Kollár například již ve dvacátých letech charakterizoval pomocí této původem herderovské kategorie slovanské básnictví jako typ poezie, na němž „pod praporem obrazotvornosti všechny duše moci rovný podíl mají“. Vzápětí konstatuje – už tehdy se zřetelným protiromantickým ostnem –, že „divá, tmavá, potvorná, třeštivá, přepjatá“ básně nemá ve slovanské literatuře místo (KOLLÁR 1956: 219). Akademické, školské chápání poezie jako „duchovní zábavy obrazem krásy, slovy vystaveným“, mající svůj účel sám o sobě, ale současně podmíněné mravností („nic není krásného, co by pravdě odporovalo, s dobrem mravním se nesrovnávalo“), jak ji uvádí Josef Jungmann ve své *Slovesnosti* (JUNGMANN 1846: 101), se tak od počátku v našem prostředí výrazně nacionalizovalo. Žádala-li norma sepětí „pravdy“, „krásy“ a „mravnosti“ u literatury vůbec, tím spíše

je vyžadovala norma od literatury (poezie) slovanské (české), která byla v logice obrozenské ideologie nutně povinná stát mimo krajnosti. K funkcím obrozenské literatury nepatřilo – alespoň v teorii – pouze vyrovnat krok s moderní Evropou, ale od samého počátku vytvořit vůči ní tak či onak i jistý ideologický filtr vytvořením domácí (svou podstatou harmonické, krajností prosté, mravně nenarušené) literatury, bránit prosakování rušivých a destruktivních idejí ze Západu. Charakteristicky o tom vypovídá v článku Něco o čtení kněh a společných bibliotékách P. J. Hochmann: „včasné dokonalých knih čítání jest patření v starý i nový světozor – jest pravé koření života! Kdo by to chtěl popírati? kdo proti tomu odpor vésti? Či mi tu přec kdosi namítá, že na západu právě tenkrátě zbuouření vypuklo, an se tam nejhustěji knihy vyrojovaly? Ovšemť; ale jaké to knihy – z jakého oulu? Z neřádne makovice Voltairovy a Rousseauovy! U nás, díky Bohu, sotva bude takýchto těkavých bláznů a neznabohů, a měl-li by i zde onde který býti, tedy nesmí se svými jizlivými plodinami na světlo: bdít tu bystrá cenzura; ano, dím, právě naše novější spisy jsou zbraň a záštita proti zlému duchu cizáckému...“ (HOCHMANN 1839: 326). Od takových formulací v Čechách je jen krok k pozdějším výrokům na půdě slovenské – „úfam sa, že múza Voltairova žiadnych Robespierrov pre náš vek nesplodila a nasledovne, že zásadám Pisma sv. je pokoj“ (Sládkovič – cit. VONGREJ 1982: 38).

Můžeme jistě vidět v takto explicitních formulacích (které – opakuji – současně sekundují proklamacím o potřebě vyrovnat krok se současnou Evropou) spíše cosi výjimečného, netypického, případně podmíněného ohledy strategickými. Stejně však vyvstane jako neodiskutovatelný fakt, že ideologie obrození vytvořila velice celistvý soubor instrukcí a norem, které v žádném případě nevycházely vstříc snadnému vyrovnání s evropskou literaturou a zvláště s evropským romantismem s jeho důrazem na osobnost a její právo na výjimečnost. Současná západní Evropa hrozila především národně obrozenskému projektu, kladla otázky, které v tehdejší české a slovenské společnosti nemohly stát v popředí, ba které naopak rozleptávaly obrozenský ideologický monolit. A také obráceně: pro základní traumata vlasteneckých skupin ve slovanském světě neměla a nemohla mít žádný sentiment. Již sám důraz na individuálnost a nezastupitelnost subjektu se nutně rozcházel s obrozenskou představou literatury, jejímž nejvyšším sémantickým horizontem je sama existence národa. Polemika s romantismem tak v našem kontextu jednoznačně

předchází pokusy o jeho – byť i adaptované – včlenění do národní kultury, datuje se tedy až do doby, kdy tu slovy Kollárovými žádná „divá, tmavá, potvorná, třeštivá, přepjatá“ báseň nebyla možná.

Taková polemika se ovšem odehrávala nejen ve výrociích o literatuře, ale i v literatuře samé. Kollárova *Slávy dcera* byla vědomě (a dosvědčuje to již citovaná formulace z Výkladu) budována jako skladba krajně syntetická, jako báseň-mýtus, jako báseň-kompendium slovanství, uzavřená a nezvratná. Tuto celistvost podtrhovalo souběžné znakové navázání na poezii čtyř epoch – antiku (elegický předzpěv), středověk (tematická osnova Léthe a Acheronu, převzatá z Dantovy *Božské komedie*), renesanci (Petrarkova milostná lyrika a sám obrys sonetu) a také na západoevropskou současnost (pracování zeměpisného půdorysu je vlastně aluzí na *Childe Haroldovu pouť* G. G. Byrona). Samo toto gesto tedy včleňovalo romantismus jen jako jednu fázi vývoje „světové poezie“, a tak ve svých důsledcích nabízelo demonstrativně mnohem komplexnější, vlastně zcela „úplnou“ koncepci básně jako sumy dosavadní básnické tradice. Obdobný významový proces můžeme ovšem sledovat i v diachronním plánu: *Slávy dcera* vznikala – od vydání básnického sonetového cyklu v *Básních* (1821), přes svou zárodečnou podobu z roku 1824 až k první „mytologicky“ uzavřené verzi z roku 1832 – postupným rozrušováním výchozího životního pocitu dosti zřetelně romanticky založeného (POHORSKÝ 1974: 24–49). Akcentovaná subjektivita i tragická hloubka nenaplněné lásky překonávající všechno, co doposud v tehdejší poezii u nás zaznělo, byla postupně rozptylována, či spíše harmonizována včleněním do racionalisticky předem rozvrženého plánu obrozenské ideologické soustavy. V jejím rámci bylo vše původně rozporné („divé, temné“) jednoznačně vyhodnoceno. Není náhodou, že právě tato složka Kollárovy skladby mohla být ve třicátých letech aktualizována kritiky promýšlejícími možnosti romantické estetiky v Čechách, stejně tak jako se mohla stát o něco později na Slovensku podnětem k Sládkovičově *Maríně* – literárními historiky dnes zcela ochotně označované za skladbu romantickou.

Podobný obraz vidíme konečně i v obou Čelakovského ohlasových sbírkách. Ohlasová poezie, která se prosazovala v české literatuře od počátku dvacátých let (V. Hanka, M. Z. Polák, J. V. Kamarýt, K. S. Šnajdr), vycházela sice vstřícně romantickému vkusu, ale současně vyžadovala krajní odosobnění básnické výpovědi, iluzivní ztotožnění

básníka s duchem lidu. Svým úsilím po dokonalém vyjádření apriorní, do jednotlivých „vzorů“ vtělené normy tak byla v jádru i nadále „klasická“ bez ohledu na to, že se „klasická“ forma a vzor nehledal v antické kultuře, ale v domácím folkloru. Objevovala se tu ovšem již některá latentně romantická témata – např. u Čelakovského, ale zůstávají začleněna do hodnotového systému v zásadě statického, který tarasí cestu k jakémukoli tragickému vyznění v moderním subjektivním smyslu. V *Ohlasu písní ruských* například v básni *Romantická láska* je obvyklý romantický typ milostného syžetu „nenávratného rozchodu“ milenců jen načrtnutým pozadím pro syžet zcela jiný, v němž mužský hrdina, „mládenec dobrý“, nachází rychle pozitivní východisko.

Osedlám já večer dva koníky,
k jezeru se na nich odpravíme;
na břehu vyrobím rychlou loďku,
k ostrovu na ní se doplavíme;
na ostrovu vystavíme město,
a město-li ne, aspoň vesničku,
v té budeme v lásce přebývat
až do věku, až do smrti naší.

(ČELAKOVSKÝ 1847: 63)

V básni *Věžeň* je titulní romantický motiv, dokonce v typizované verzi rozhovoru s měsícem, odveden od reflexe k monumentalizovanému gestu, jímž hrdina v bezvýhodné situaci bere vnučený osud do svých rukou (TAMTÉŽ: 80n.).

S obdobnými jevy se setkáváme i v pozdějším Čelakovského českém ohlasu. V Cikánově píšťalce jsou například romanticky exponované motivy „cikána“ a „krysaře“ adaptovány v alegorickou vlasteneckou báseň, jindy je zase romantická vášeň konfrontována s kolektivní normou (balada *Toman* a *lesní panna*, lyrická básnička *Stasa čarodějnice* (TAMTÉŽ: 136, 117–121, 123n.).

Literárněhistorický pohled nahlízející posloupnost literárního obrozenského vývoje v chronologické posloupnosti klasifikačních kategorií vypůjčených z literární historie evropské – od klasicismu přes preromantismus či sentimentalismus k romantismu – a nacházející tedy v určitých „klasických“ prvcích básnické struktury raného jungmannovského období nanejvýš jisté progresivní momenty

ukazující cestu k „romantice“, tak cosi podstatného zatemňuje. Zastírá totiž fakt, že již ve dvacátých letech představovala „romantika“ pro českého i slovenského intelektuála fakt evropské kultury – Byronův *Childe Harold* vycházel od roku 1812, *Nevěsta z Abydu* vyšla 1813 spolu s *Džaurem*, v roce 1814 vyšli *Lara* i *Korzár* a zhruba ve stejnou dobu byl Byron překládán do němčiny, také Shelleyho *Odpoutaný Prométheus* je z roku 1820. Nápadná aktualizace „romantismu“ v letech třicátých a čtyřicátých, zvýšená četnost manifestací znaků romantického životního pocitu v té době u nás není možná do té míry otázkou prohlubování určitých zárodků romantického cítění, určitých citových, motivických a stylových „preromantismů“, jako spíše výsledkem pozvolného, postupného přehodnocování jungmannovského ideologického projektu, který se pokusil romantický životní pocit až příliš předčasně vyrušit jeho oddynamizováním, zklidněním a včleněním do nehybné koncepce.

Mladší generace tak vlastně promýšlí problém na samém počátku obrozeného hnutí předběžně syntetickým konceptem „slovanské poezie“ jakoby vyřešený. Znovu tak pro sebe objevuje otázku subjektivity, téma rozporu ideálu a skutečnosti a pokouší se je vyvést z rámce oné předsjednané harmonie. Nicméně sama harmonická vize slovanské poezie pro ni nepřestává být faktem, stala se již v té míře součástí národně emancipačních procesů, že nemůže být automaticky odvržena.

Hovořili-li jsme na počátku o dvojí normě hodnocení romantické estetiky v Čechách i na Slovensku – můžeme v tomto momentu vidět rozpojení ideální jungmannovské syntézy „slovanské poezie“, která se „vyrovнала“ s romantismem příliš brzy – ještě před skutečným prožitím a odžitím romantiky. Možnost takového prožití a odžití byla totiž vázána na jinou představu o funkcích poezie a literatury a mohla být nastolena až v třicátých a čtyřicátých letech v rámci sílících zreálnujících procesů uvnitř obrozené literatury. Vlastně až pak je v nové situaci plněji uvědomován přínos romantismu a jeho možností na straně jedné, stejně jako váha ideálu „slovanské poezie“ na straně druhé. Zatímco jungmannovská koncepce „slovanské poezie“ včlenila romantismus do své soustavy především mechanicky, bez kritického zhodnocení, v letech třicátých a čtyřicátých dochází k hlubšímu myšlenkovému vyrovnání, které je – jak jsme již viděli v exkurzu do oblasti štúrovské filozofie literatury – provázeno i hlubším promyšlením konceptu slovanské poezie.

Právě Máchovo vystoupení daný problém v plné šíři v Čechách i na Slovensku vyhrotilo. V diskusích kolem Máchy to dosvědčovaly i pokusy o terminologické vyjasnění celé záležitosti. Padne tu nový termín „slovanská romantika“ (J. N-KV 1836: 94), který je návrhem, jak překlenout nově vytvořené propasti. Zajímavé jsou i snahy jiným termínem odlišit západoevropský typ romantiky. Kuzmány například navrhl označení „umnoodporný“ (KUZMÁNY 1838: 100), což bychom mohli volně přeložit snad jako „romantismus negativní ideje“. Máchův básnický čin byl pro Máchovy vrstevníky, ale vlastně i pro jeho přímé či nepřímé stoupence problematický právě tím, že nevzal v úvahu onu druhou, k tradici mladé, emancipující kultury se hlásící složku. Z dnešního pohledu to je jistě složka se silným momentem regresivním, ale z hlediska dobového myšlení znamenalo její odmítnutí téměř zpochybnění vlastního základu národní literatury, toho, čím se vymezovala vůči okolním prestižním kulturám evropským. Proto se v tomto bodě často shodují příslušníci mladší generace se staršími. Dokonce i Sabina, první apologet a vykladač Máchovy tvorby, řadí Máchu mezi „charaktery, jdoucí často nesprávnou, ale přece jen osobitou cestou“, a poznamenává, že jeho duch tajil „úžasné síly, které však se uprostřed krize jeho plodného rozvoje většinou samy opotřebovaly“ (SABINA 1953: 28). Podobně Nebeský Máchu označuje za „básnický talent, jakýž více nemáme, ačkoliv nebyl vykvašený“ (NEBESKÝ 1953: 47). V mladší generaci se objevuje také paradoxní „promáchovský“ argument, že Máchovi jen předčasná smrt zabránila překonat jednostranná východiska. To konstatuje Sabina (SABINA 1953: 28) stejně jako J. J. Kolár: „Další život by byl jej i to, co vytvořil, očistil, jeho génius, plující ve fantastických oblastech, byl by ve vlasteneckém snažení sestoupil do skutečnosti“ (KOLÁR 1841: 139). V groteskně vyhocené podobě se s tímto motivem setkáváme ještě v padesátých letech u J. P. Koubka, jednoho z největších propagátorů romantismu v Čechách, v jehož interpretaci Mácha

...z dolin krásně omájených
vyved virtuóza v zločinění,
aby postavil jej na lešení
před diváků houfem uděšených.
Rek ten nepojal své lásky dámu
podlé zvyku v Hymenově chrámu,
ale vyveden jsa na popravu

za svou vinu položil svou hlavu
směle pod katovu pod sekeru,
čihající pomstě za ofěru.

Ty ji nyní znáš tu vinu celou,
vinu básníka i osudu;
víš teď, jak se pěvec s myslí smělou
do skeptických zabral přeludů,
víš to, že on s duší v lásce vřelou
ve své lásce nebyl bez bludu...
Však že báseň skončil beze sňatku,
že měl ženskou věrnost za pohádku –
toho nepředhazuj jinochovi,
toho nepřipisuj hrobníkovi,
který ve svých vášní plachém zmatku
sám hrob kopal míru srdce svého,
až pak, stana sotva na začátku
svého povolání důstojného,
rychlým pádem do hrobu byl skácen,
nadějším pak vlasti navždy ztracen.

(KOUBEK 1857: 111n.)

„Novější romantika mohla by u nás nabýti pěknější tvárnosti, kdyby ti páni svou věčnou *negací* opustili...“ píše v soukromém listu básník Vinařický (VINAŘICKÝ 1909: 371) a zdá se, že podobným směrem se ubírají i teoretické úvahy mladých kritiků, často i přímých zastánců romantiky. Ideál syntetické, harmonické slovanské poezie zůstává explicitě či implicitě kritériem, jehož závaznost je uznávána zcela obecně. I ti, jejichž poezie je vystavena výtkám pro porušení této normy, toutéž normou operují vůči dalším. Ideálem slovanské poezie argumentuje Hurban vůči Sabinovi, který jím opět argumentuje vůči generaci májovců, hlásí se k němu J. V. Frič v *Ladě-Nióle* i Kalinčiak, který právě z hlediska tohoto ideálu *Ladu-Niólu* odmítá. Jestliže na samém počátku obrození převažovala představa slovanské poezie jako prostého souhrnu, harmonického scelení hodnot jinde oddělených, nyní vystupuje do popředí proces zvažování přijatelnosti či nepřijatelnosti těch či oněch motivů v rámci předpokládané slovanské syntézy. Jsme svědky pokusů taxativně stanovit prvky slovanskému duchu cizí či z jeho hlediska sporné – především se to týkalo určitých prvků postojoyých a tematických:

Proti skepsi je kladen optimismus, historická perspektiva, víra v budoucnost. Tomíček v kritice *Máje* říká: „Děj tento mohl vskutku básnické nabýti ceny, kdyby byl básník chtěl roztrhnouti černou oponu, kterou spustila jeho obraznost před každou radostnější vyhlídkou...“ (TOMÍČEK 1836: 181n.). Hurban vyčítá Sabinovi: „Zúfalcovi je všetko zúfale; a takí básnici nezvestujú, nemôžu zvestovať vo svojich spevoch lepšie storočie...“ (HURBAN 1973: 216). Tomu se podrobuje i odmítání rozervanectví a stesku, respektive jeho překrytí vyšším hodnotovým plánem. Proti rozervanectví klade příznačně Štúr – jak jsme viděli – mytizovaný slovanský „žal“ podněcující k činu, proti absolutnímu smutku klade „spravedlivý žal“, postuluje se vyústění smutku v čin (např. u J. V. Friče). S tím souvisí i řada dalších vysloveně motivických tabu – např. potlačení motivu „mrtvé vlasti“ (ŠTÚR 1954: 351) nebo byronovsko-máchovského idiomu „dobrou noc“, který je zvláště ve slovenské poezii nahrazován přímo programově (J. Král: „Čoby tam dobrú noc, veď ešte nebol deň!“; S. Chalupka: „Keď nám deň zapadol – Veď on zase svitne“ – srov. HURBAN 1973: 247). Zdá se, že i zde je kořen důležitého pojmu štúrovské filozofie, totiž kategorie „života“ (ČYŽEVSKIJ 1941).

Iracionalita je přísně omezována na působení v rámci svěží, „bys-tře“ obraznosti, proklamuje se její korigování zdravým rozumem. Tomu odpovídá i představa „slovanského básníka“ jako tvůrce kontrolovaného vlastní „pokojnou myslí“, neupadajícího do extrémů nebo alespoň schopného těmto extrémům uniknout.

Je odmítáno či zpochybněno jakékoliv porušení závazné společenské normy týkající se morálky a náboženství. Ze západoevropské literatury je tak odmítáno vše, co míří ke sporu s absolutními hodnotami a sanktem, všechno blasfemické („Národ náš není ve sporu s bohem, se světem i sám se sebou, on jest duševně zdrav...“ píše Erben v roce 1842 Stanku Vrazovi – ERBEN 1971: 369n.). Na tomto pozadí jsou hodnoceny motivy „sebevraždy“, „vzpoury“, „odplaty“, „msty“, krvavé historické akce. V slovenské poezii se promýšlí z toho hlediska i pojetí postavy Jánošíka (např. Hodžovy pokusy dovést Jánošíka k pokání).

Prověřován je celý tematický okruh romantické lásky – je oslabována její absolutnost, její nadřazení hodnotám života, hodnotám národa (odmítání sebevraždy z lásky), její povýšení nad normy kolektivní.

Proti „západnímu materialismu“ je kladena koncepce umění, jehož předmětem je idea („Jen duch – duchovní, ideální svět

bezvýmínečným jest umy předmětem...“ – ŠMÍDEK 1839a: 3), zpochybňuje se analytický zájem o realitu, společenské vztahy a poměry, odmítá se zájem o tělesné projevy lásky. Už i sám náznak sexuality může být prudce odmítnut (srov. Kalinčiakovo znechucení nad milostnou scénou ze Štrauchova Plháče z *Lady-Nióly* – KALINČIAK 1982: 297), současně jsou v literatuře odmítány motivy „nevěry“, „předmanželského svazku“, „nemanželského dítěte“.

V třicátých a čtyřicátých letech však norma „slovanské poezie“ přece jen není přijímána mechanicky, je analyzována, prověřována, rozvíjena v systém, a tím vlastně současně již problematizována. Oddělení „slovanské poezie“ a romantismu bylo tak či onak dokonáno, skrze jeden normativní systém je odmítán a narušován druhý. Otázky vyvolávané „romantikou“ byly příliš naléhavé, než aby je bylo možno pominout, ale i sám koncept „slovanské poezie“ se stal natolik závažnou složkou národně emancipační ideologie, že neztrácí v žádném případě platnost. Svár tohoto dvojího normativního systému pak poznamenává i další, pomáchové pokusy o moderní básnické dílo.

Na české straně šlo zejména o lyricko-epickou báseň Nebeského *Protichůdci* (1844) a v padesátých letech pak o Erbenovu *Kytici*.

Protichůdci jsou zřetelně budování na půdorysu romantické básnické epiky. Logická návaznost motivů je v básni znejasněna, syžet má podobu spíše hrůzného toku nočních chimér, soustředěvaného jen lehce kolem tématu zániku, reflektovaného v řadě ústředních symbolů (noc, vlci, morová panna, podzim) i v celkovém panoramatickém zobrazení bezkonečného proudu lidských dějin. Epický příběh nutně ustoupil do pozadí, stavba básně nevyplývá tolik z příčinné návaznosti dějových prvků, je spíše architektonická, opírá se o konfrontaci a paralelismus motivů, dějů a postav. Ve středu myšlenkové koncepce stojí navíc oblíbená figura evropského romantismu – Ahasver (P. B. Shelley, E. Quinet, V. A. Žukovskij, N. Lenau aj.), tedy až konvenční symbol stále kupředu šťvaného lidstva, neustále se proměňujícího, ale nikdy nenalézajícího uspokojení. Tuto figuru, která romantickému estetickému citění vyhovovala i svou vnitřní rozeklaností (svědek Kristův, ale současně temný přízrak), Nebeský konfrontoval se dvěma postavami jezdců, z nichž především druhý je přímým Ahasverovým kontrapunktem. Symbolizuje-li Ahasver neustále puzení lidstva k proměnám, k vývoji bez konce, jenž nenachází cíle, a souběžně i rub tohoto cíle, tj. touhu lidského ducha překročit

danosti a dobrat se konečného smyslu, jeho protějšek, „druhý jezdec“, je zosobněním lidské touhy po stálosti, po životě zbaveném diktátu smrti. Hegelovská triáda, která se stala ve čtyřicátých letech důležitou formální složkou teorie „slovanské poezie“ zvláště na Slovensku, je tady přetvořena v uměleckou figuru, stává se základem konfrontace hlavních postav a jejich postojů. Proti Ahasverovi je kladen druhý jezdec a proti nim oběma, jako svého druhu jejich syntéza, jezdec první, který má výrazné slovanské rysy, respektive odpovídá normě dobové slovanské charakterologie („Z bujné hlavy čapku zbožně smekne, | žehná znamením se svata kříže, | septem krátkou modlitbičku řekne...“ – NEBESKÝ 1844a: 5).

Těto slovanské charakterologii odpovídá konečně i to, že proti druhému jezdcí, zosobňujícímu povrchní materialistické lpění na smyslově vnímatelném světě, vidí první jezdec smysl své existence v bezprostřední službě celku, v podrobení nadosobní normě.

Také Erbenova *Kytice* těsně souvisí s celým kontextem evropské romantické poezie (zvláště s jejím pokusem o aktualizaci lidové balady), ale zároveň s ním i polemizuje. Zatímco hlavní proud evropského romantismu položil důraz na právo individua na čin, navíc na mezní čin nepodřízený lidským normám a takto povýšený naroveň božskému činu, tvořícímu nové světy a schopnému unést absolutní vinu, v *Kytici* je neustále zdůrazňován protipól: stabilita řádu národní (lidové) pospolitosti a jeho nezvratné normy.

Vývojové procesy tehdejší české poezie jsou svou filozofií hluboce analogické tomu, k čemu docházelo v tvorbě generace štúrovců, stejně jako ve štúrovské estetice „slovanské poezie“ nacházejí paralelu i české pokusy o nové zhodnocení tohoto jungmannovského konceptu. Nebrat do úvahy tyto vazby, nahrazovat důkladné, komparatisticky založené studium těchto souvislostí nahodilým kontrastováním znejasňuje pochopení reálného významu jevů české i slovenské kultury. Bez přihlídnutí k slovenskému rozpracování hegelovského podnětu a jeho adaptaci na ideál slovanské poezie je jistě obtížné pochopit nejasný, temný, symbolický význam *Protichůdců*, kteří se pak snadno ocitají na periférii české literární historie. Podobně se může vytratit souvislost mezi štúrovskou aktualizací dědictví lidové poezie a Erbenovou baladikou a také Hodžovy, Hroboňovy nebo Kráľovy pokusy o monumentální slovanskou báseň se mohou jevit jen jako plod extrémní, „mesianisticky“ podbarvené slovenské situace apod. Je neobyčejně problematické hovořit o „romantismu

reakčním“ a „romantismu revolučním“ nebo o „romantismu subjektivním“ a „romantismu objektivním“ a pokoušet se vést v reálném historickém materiálu ostré dělicí čáry. Měli bychom se smířit s tím, že romantismus existoval u nás spíše jako výzva než jako pevná kategorie a jako výzvu a problém ho také analyzovat v českém i slovenském kontextu.

Přirozeně i tato výzva byla důležitou součástí procesu, jímž se potenciální kultura se slabou sociální základnou, spíše kultura-projekt než kultura-realita, přeměňuje v kulturu skutečně sociální, což také znamená v kulturu reálně zapojenou do celkového evropského dění, nezakomplexovanou ze své nedostatečnosti a mladosti. Potíže s romantismem, který konfrontoval kulturu ve „znamení zrodu“ s otázkami kladenými jinde v Evropě, prostě znovu upozorňují na to, co už snad tušíme z celého dosavadního výkladu. Totiž že smyslem obrozeného procesu je v konečných důsledcích rozchod s obrozenstvím.



...víš ty, co spíš?
Spíš, synku, Český sen.

JOSEF KAINAR

Sen o českém snu (Namísto úvodu)

Název knížky, kterou držíte v rukou, je hanebně nepůvodní. Byl převzat z titulní básně sbírky Josefa Kainara. Ve své době, v roce 1953, když sbírka poprvé vyšla, se ta báseň a s ní i celá kniha zdála být zjevením a její přijetí bylo téměř bez výjimky nadšené. Hovořilo se nad ní o „výbojích“, o „příkladu současné poezii“, o „novém úspěchu“, o „básních, jaké jsme již dlouho nečetli“, o zdárném překonání schematičnosti a abstraktnosti, o poezii „velké a prožitě“ (STUDENÝ 1954: 17–23; NOVÁK – KARFÍK 1955: 269–278; ZÁVADA 1954: 3; ZAJAC 1954: 4; PICK 1954: 4; BURIÁNEK 1954: 204–208; SCHULZ 1954: 7). Knížka se dočkala i oficiálního ocenění a několikrát publikace: do počátku šedesátých let byla vydána celkem čtyřikrát. Stala se dokladem „hlubokého přerovovacího procesu“ (J. Studený), jímž básník, kdysi spjatý s poetikou Skupiny 42 a blízký existencialismu, vypěl v mluvčího nové, socialistické epochy. Kritikové let padesátých odkládali povinnou přísnost a toužili „roznést mezi lidi“ Kainarovy nové verše (SCHULZ 1954) a ještě později jiní kritikové z časů normalizačních střežili, aby se ani v čtenářských výborech neobjevila podoba nevhodného Kainara, Kainara bez *Českého snu*: postoj k této klíčové básni a stejnojmenné sbírce posloužil tehdy jako vhodný prubířský kámen ideologické čistoty.¹

Báseň je na první pohled pokojným výjevem: scénou dětského spánku. Sen, který přivolává, není ovšem už dávno onen sen ze starších Kainarových básní, nepokojný sen uprostřed noci, která „nepromíjí“, v níž smrt stále předbíhá život a krby, které vyhasínají, jsou krby zaniklé (Nevíňátka). To není již horečnatý spánek nemocné holčičky (Dopis pro nemocnou) ani sen jako útočiště před nepřátelským, zlověstným okolím, „sen jako skulina své malé směšné myši“ (O hrbatém děvčátku). Dítě tu také dávno není obětí vrženou napospas světu, v němž „všechno se spiklo proti nemluvnátku“ a v němž první, s čím se seznamuje, jsou věci ostré a zraňující (Dítě začíná vidět, Stříhali dohola malého chlapečka – KAINAR 1960: 12n., 16n., 49n., 78n., 110n.).

1) Srov. recenze vydání výboru Kristiána Sudy *Čas nečas* (BLAHYNKA 1984: 5; 1985: 123n.).

Dítě se ovšem obecně v pouónorové poezii zabydlelo jako symbol šťastné přítomnosti a ještě šťastnější budoucnosti. Skrze dítě socialismus sám sebe nahlížel jako mladý, nový svět, jako svět míru a bezpečí a výjev se spícím dítětem se po Únoru stával zcela konvenčním lyrickým syžetem (František Branislav: Ukolébavka, Pavel Kohout: Fantazie – BRANISLAV 1952: 24n.; KOHOUT 1954: 104n.). Všechno v tom syžetu se přirozeně měnilo v idylu: sen nesměl již být pozváním do hájemství iracionality, ale obnovou sil, průhledem do neomezených možností příštích, prostým spočinutím, noc dávno nezbuzovala temné asociace a nebyla ničím nebezpečným, jen časem ticha, míru a poklidu před novým, radostně činorodým dnem. Žánr ukolébavky, který tu stál v pozadí, neposkytoval přítom na první pohled příliš mnoho možností pro vyslovení přímých ideologických postojů vyžadovaných zvláště od rozsáhlejší básnické skladby. Kainarova poema o chlapci, který se ve spánku stává součástí z pokolení na pokolení děděného „českého snu“, se v krajně zpolitizované atmosféře let padesátých skutečně mohla zdát až přívětivě strídou ve svém přitakání obecně závazné normě, nepůsobila tak křečovitě plakátově, tak přímočaře agitačně jako mnohé jiné texty. Není zřejmě náhodou, že její ruský překladatel naléhavě cítil potřebu dopovídat to, co se v ní zdálo být řečeno jen na půl úst. Tam, kde Kainar jen naznačuje („Kdybys ty znal, kdo všechno spí v něm s tebou!“), je Pavel Železnov snaživě jednoznačný a směřuje k politicky průhledné frázi („O, jesli by znal ty, skoľko čestnych palo za našu češskuju mečtu!“ – HEŘMAN 1956/1957: 151).

Spící chlapec „má čelo nevinné | jak Svatý Kopeček“, píše se v básni, ale její text přece jen tak nevinný není, jak se na povrchu tváří. Ostatně již fakt, že se stala vzápětí a současně nadlouho kanonickým textem socialistické poezie, leccos napovídá. Nejde jen o to, že podobné přihlášení k idyle nebylo tehdy ani v nejmenším pokusem o únik ze skutečnosti a o uhájení osobnějšího prostoru tvorby (jakýkoliv „únik“ byl v rámci socialistické kultury jednoznačně tabuizován). Nejde jen o to, že idyla byla plně odpovídajícím „modem“ socialismu jakožto dovršeného „nového světa“, že byla všechno, jen ne neideologická, že se stala naplněním estetické, ale i politické směrnice, která určovala, aby se téma socialistické současnosti spojovalo s ideálním obrazem říše štěstí, míru a blahobytu. I idylické žánry vyžadovaly tehdy své jednoznačné ideologické zakotvení, alespoň náznak vykročení z idyly: poukaz k číhajícímu nepříteli, k zápasu za

hranicemi idylického prostoru, ať již časovými (v minulosti) nebo prostorovými (na Západě). Konečně i v připomenuté helsinské ukolébavce Branislavově na okraji idylického obrázku pozvedají matky v kapitalistické cizině „pěst nenávistnou na dravce“.

Ani poema Kainarova – přes svou zdánlivou zdrženlivost – se v daném ohledu dobovým očekáváním nejen nevymyká, ale vychází jim ochotně vstříc: nanejvýš jen přemýšlivěji a méně překotně. Přesun od „snu“, spojeného jednak s chthonickými silami noci, se smrtí, s chaosem, jednak s představou osvobození od racionality, od jednoduché kauzální logiky ke snu společensky přijatelnému, idylickému zřetelně souvisel s obecným rozpolcením představy snění v padesátých letech. Sen jakožto vyproštění z pout skutečnosti, jako stav nečinnosti, jako metafora autonomních hodnot umění, jako soukromý sen byl odmítán, na druhé straně byl přijímán „sen“ a „snění“ jako předobraz budoucí utopie, předobraz budoucího žádoucího uspořádání poměrů („snění revolucionářovo“, „leninské snění“), jako zárodek společného „plánu“ („smělé snění“). „Sen“ je v této akceptovatelné podobě vnímán ne jako protiklad „skutečnosti“, ale jako její etapa: je předem stanoveným cílem, který se v pohybu skutečnosti má teprve dovršit.

Taková představa měla své kořeny v starší rétorice revolučních hnutí: sen se zabíjí tím, že se uskuteční (tak to formuloval ve dvacátých letech ve jménu ideálu proletářské poezie Jiří Wolker, nepřímou v Kainarově poemě připomenutý právě zmínkou o Svatém Kopečku), a naopak skutečnost dokonává svou proměnu tak, že se se snem splyne. Socialismus byl tak s oblibou představován nejen pomocí emblému „dítěte“, ale i pomocí emblému „snu“, který se naplnil. Zatímco „dítě“ pojmenovávalo socialismus jako novou epochu, která právě teď poprvé počíná, není zatížena minulostí a patří jí budoucnost, „sen“ v této perspektivě byl nejen „snem“ o ještě šťastnější budoucnosti komunismu, ale již i uskutečněným snem „minulých pokolení“, vyústěním nejlepších tužeb minulosti v „socialistický dnešek“. Na pozadí „amerického snu“, který tu (aniž byl výslovně připomenut) stál v pozadí jako idiomatický výraz, podle jehož vzorce se pojem „českého snu“ zrodil, je český sen představován jako přirozené vyústění minulých úsilí, jako výraz společného úsilí generací, nikoliv jako neorganický skok do nových poměrů. V těchto souvislostech ani nemohl být idylický výjev ukolébavkové scény tak netendenční, jak předstíral: obě ústřední témata, která se v něm

setkávala, byla silně ideologicky zatížena, stávala se metaforou samé podstaty socialismu. Vzájemně se přitom přizpůsobovala: stejně jako sen přejímal z kontextu dětského atributy „bezstarostnosti“, „hry“ a „štěstí“, tak i dítě, v jiných kontextech socialistické lyriky vnímané často jako „bytost bez minulosti“, okázale „bez paměti“ a „bezdějinná“, provokativně kontrastovaná s těmi, kteří ve své zkušenosti nesou břemeno starého světa, bylo díky své vazbě k motivu „snu“ vztaženo k dějinám a jejich pohybu.

Tento pohyb byl v pozadí i jiných dobových ukolébavek, ale Kainarova báseň tohoto sémantického pozadí využila důsledně: byla vlastně přímo básní o tradici, o vztahu dneška a dějin. Ztotožnění tradice se „snem“, který byl skutečně vznikem socialistického státu, ji ovšem přirozeně představovalo v účelově značně přizpůsobené podobě. Zdánlivě se tu sice minulost zabírá dostatečně hluboko, až na sám práh báje (obraz kněžky Lady probodené kopím cizince), ale ten ponor je klamný, předstíraný – jeho cílem je především připomenutí potřebného emblému – v tomto případě „slovanství“ –, nikoliv samo otevření prostoru. Stejně tak je z minulosti vyčleněn motiv husitský (táboři, „klobouček schlíplý, | kardinálský“, „pavéza“, „sen husitský“), motiv selských bouří, a dál už jenom motiv dělnických bojů („to pro dělnickou krev, | co vsákla v kámen dlažby“) a nedávné války. Tradice je tu jen formálně představena jako bohatá a nepřehledná („Je český obzor | hluboký jak džbán“, „Však tebe chrání sen, | jenž roste časy všemi, | vždy košatěji | a vždy krásněji“). Ve skutečnosti je z ní pojmenováno, a tak i přijato, právě jen těchto několik málo emblémů a nic mimo ně: příznačně vždy emblémů vázaných na motiv boje a zápasu.

Důležitou roli tu hrají i zřetelné odkazy ke kontextu ruskému („to pro hřbitovy Stalinových reků, | kteří jsou u nás | věčným noclehem, | smíš spát | jak jádro v jablíčku, | jak smrček pod sněhem“). „Český sen“ je tak přímo podmíněn „ruským tématem“, vstřebává je jako svou součást, není mimo ně myslitelný:

Je těžký chlebiček
být matkou bohatýra.

Bohatýr přes den
zemi pojídá.
On zkouší,

jak je sirá.
Bohatýr hledí do slunce,
kdo s koho, hej,
ty zlaté –

Kainarova představa tradice prostředkovaná metaforou „českého snu“ je tedy sice navenek okázale „národní“, vyslovuje se k otázce české identity, ale tím, jak je v ní zřetelně za podmínku této identity přijato „ruské téma“ a do vlastní národní tradice zůstávají zahrnuti jen přísně vybrané položky, je spíše pokusem o dobovou manipulaci s představou češství a „národnosti“. Spoluutváří nový, socialistický mýtus české identity, v němž jsou celé trsy motivů z české tradice odstraňovány, zamlčovány nebo i výslovně odmítnuty a jiné upřednostňovány. Za pozornost kupříkladu stojí jednak to, že jako zřetelně nepřátelská síla vůči „českému snu“ tu vystupuje nejen německý živel, ale i křesťanství, zvláště katolicismus, jednak skutečnost, že „český sen“ je definován jednoznačně jako sen lidový, plebejský. Nepřímo je z „českého snu“ vyloučena i meziválečná republika jako nepřátelská „tradice dělnické“, z toho, jak založilo „českou identitu“ 19. století, se sice obezřetně čerpá, ale jako téma se 19. století, „doba národního obrození“, v naší básni – ať již přímo či nepřímo – neobjevuje. Projekt české identity, který tu u Kainara zaznamenáváme, se tehdy utvářel snad ve všech oblastech poúnorové kultury – vycházel formálně z tradice (husitství, protiněmecké vymezování, slovanství, plebejskost), ale současně tradici zásadním způsobem přehodnocoval. Obrozenské stereotypy „národa chaloupek“ byly nenápadně, ale důsledně posunuty směrem k novému stereotypu „národa dělníků“, tradiční protiněmeckví se přetvořilo v součást obrazu nepřítel na Západě, který chystá novou válku, „slavismus“ byl nenápadně vytlačen adresnějším „rusismem“ jako výrazem loajality k Sovětskému svazu, vzorové socialistické mocnosti.

Vedeme tu s tou básní zřetelně spor – proč jsme tedy cítili potřebu právě skrze ni se přiblížit tématu, které nás především zajímá? Podivným způsobem se pro nás stává vybidnutím, abychom se přesněji pokusili postihnout „český mýtus 19. století“, o který se dosud opírá – přes všechny snahy jej přeformulovat, překódovat nebo zapřít – naše identita dnešní. Přejímáme z té básně jako výzvu ústřední metaforu „snu“. Skutečně nás budou zajímat rozmanité představy, symboly, iluze, pomocí nichž si lidé minulého věku vymezovali své

místo ve světě, pomocí nichž se vztahovali k tomu, co uplynulo, i k tomu, co očekávali od budoucnosti. Nebude zřejmě náhodou, že jádrem toho vymezování byl obraz spánku a probouzení ze sna, takže budoucnost jako vždy, ale tentokrát s ironií o to potouchlejší, mohla později ukázat snovost, iluzivnost těchto snah. My dnes jsme se naučili přistupovat nejen střízlivě, věcně, ale často i přezíravě k těm starým „představám“, vidíme v nich „jen sen“, dáváme najevo svou schopnost zcela je nahradit vlastním přemítáním a sebevymezováním, aniž bychom brali na vědomí, že budoucnost objeví časem i v našem přemítání zase jen křehké předivo snění. Přesto i my neseme a nemůžeme nenést v sobě stále tento zapíraný „český sen“. Prosvítá našimi pokusy nově postihnout to, co jsme a kam jdeme, naším úsilím zapřít okázale to směšné dědictví, stejně jako tvrdošijně prosvítal mimovolně i umělou konstrukcí „nové tradice“, jak ji naivně budovala či spolubudovala Kainarova báseň. Protože tak či onak je to sen zakladatelský, zakladatelský pokus o „český svět“ – nelze ho od tohoto světa bezbolestně odpreparovat.

Budeme ho moci světácky cupovat na kousky a mudrovat pak nad nimi, čeho jsou vlastně výrazem, co znamenají, o čem vypovídají. Neodepřeme si to potěšení. Ale z povahy věci samé vyplývá, že ani naše analytické pokusy nemohou vystoupit mimo prostor „českého snu“, nad který se tak neskromně vyvyšují. I ony byly před lety tímto „českým snem“ vlastně založeny, vstřebány, staly se jeho tělem stejně jako vše ostatní, čím žijeme. Tím snem byly založeny (a to je výsadou zakladatelských snů) i naše pokusy tomu snu uniknout, zpochybnit ho, vysmát se mu, postavit proti němu jiný sen a jiné sny, stejně jako i naše zoufalá připomínání ničivých sil temnot skrytých tam kdesi ještě hlouběji, až skoro na dně každého snění a každé noci.

Sen o spících rytířích I

Na podzim roku 1840 si jistý český vlastenec užívající jméno Milostín (snad Jan Milostín Vidimský) vyšel na horu Blaník a napsal o tom drobný článek, který byl uveřejněn v Květech v říjnu roku 1840. Píše tam mimo jiné: „Sestupujícího z kopce již zdaleka mne překvapila hlučná hudba, takže maje právě na myšlénkách známé po Čechách pověsti o této hoře, na okamžení jsem se pozarazil, domnívaje se, že blaničtí hrdinové povstávají ze svého staletého snu. Šel jsem tedy chutě dále, abych snad některého z nich spatřil, a tak – nežliby do lůna hory opět zanikli a na století neb déle znovu se schovali, nějakých bližších známostí o nich nabyl a svým krajanům – především ale těchto listů čtenářům – sděliti mohl. Avšak – co divu – místo starorytířského sboru spatřil jsem tu pod velikým bukem četnou novověkou společnost, radostně shromáždění okolních úředníků“ (Vidimský 1840: 327n.).

To spojení obrazu rozverné skupinky úředníků a hory Blaník působí až překvapivě a nezdá se být na první pohled míněno příliš vážně. Blaník byl svým způsobem horou posvátnou. A to i přesto, že hora v české nacionální symbolice obecně nesehrávala úlohu tak prvořadou, jako tomu bylo například na Slovensku. Pokud bychom se pokusili zkusmo – a bez nároků na hlubší smysl takového „typologizování“ – odlišit jednotlivé ideologie malých národů usilujících o svou emancipaci podle toho, tíhnou-li především k mytizaci přírodních výtvorů (hora, řeka, jezero, kámen) či k mytizaci výtvorů lidského společenství (stavební či písemná památka, město, dějinné události), bude ideologie slovenského obrození nejspíš výrazněji směřovat k pólu prvému, zatímco ideologie obrození českého k pólu druhému. A tak i hory, které v českém nacionálním myšlení nabývají úlohy významnějších symbolů (Říp, Blaník aj.), jsou – zdá se – výrazněji u nás vpojovány do dějin společenství, jsou tak či onak historizovány (Říp jako místo počátku českých dějin, Blaník jako záruka a pojistka jejich perspektivy apod.), což konečně souvisí s rozdílnými předpoklady obou obrozených procesů.

Příznačné navíc je, že Blaník v české obrozené kultuře vlastně ani není sakralizován jako typická hora, rozhodně se v tomto případě nevyužívají plně tradiční „horské“ atributy. Zatímco „hora“

v slovenské obrozenské kultuře je především vázána k sémantice vzpínání vzhůru a nadhledu nad okolní prostor (motivy nebe, prozřetelnosti, orlího letu apod.), Blaník je určován především protikladem „vně“ a „uvnitř“. Na Blaníku se nezaklání hlava k obloze jako na slovenských emblematických horách, spíše naopak: „Já s úsměvem jen k zemi sklonil hlavu svoji | a pravím: ‚Jakýs hlahol slyším dole zníti – | Snad rekové se budí?‘ – Nasloucháme tiše. –“ píše Karel Leger ve své blanické básni (LEGER 1918).

Tento fakt patří k dávným složkám blanické legendární tradice, která přes svou proměnlivost vždy zdůrazňuje zásadní rozdíl světa „uvnitř hory“ a světa „vnějššího“. V hoře platí jiný čas než mimo ni (chvilě strávená v hoře se rovná celému roku venku), relativizuje se v ní protiklad mezi mrtvými a živými (spáčí v hoře jsou z hlediska poměrů mimo horu již dávno mrtvi, jsou lidmi jiného času). Tajemný a nepřístupný život hory dosvědčují v okolním prostoru tajemná znamení (troubení, bubnování, ržání koní, zvuky rytířských klání, rzivá voda vytékající ze skály) a také ojedinělá překročení hranice mezi světem uvnitř Blaníka a světem mimo něj, ať již ze strany bytostí hory (rytíř, voják v bílých šatech) nebo ze strany bytostí přirozeného světa, buď anonymních lidových postav (služka, kovář, ovčák aj.), nebo postav alespoň s předstíranou historickou identitou (především Zdeněk Zásmucký v literární linii tradice). Hranice mezi vnějškem a vnitřkem hory má být prolomena teprve v okamžiku národní katastrofy (až bude české zemi nejhůř, až bude tísněna cizími vojsky ze čtyř stran, až Praha zanikne, až budou Čechy tak velké, že se vejdou na jediný vůz, až vozka zapráská bičem na místě, kde kdysi stávala Praha, apod.), což bude opět signalizováno „vně“ hory znameními: zazenáním stromu, Přemyslovy otky, schnutím vršku Blaníka, naplněním rybníka krví atd. Bytosti z Blaníka zachrání jedinou provždy zemi a už nikdy se do nitra hory nevrátí.

Právě začlenění fantastického světa do zcela reálného času a prostoru (blanický děj se neodehrává „za dávných časů“, ale svým způsobem souběžně s časem reálným, za pevně uzavřenou kamennou branou hory) přímo vybízelo k literárnímu využití. Cestu mu otevírala i dobová obliba literárních postupů, které směřovaly k žánrové promiskuitě (na pozadí blanické legendy se snadno spojovaly tradiční prvky umělé literatury s pohádkou, pověstí nebo proroctvím) nebo které by využívaly blanickou legendou vyostřenou hranici „vnitřního“, fantastického prostoru a prostoru „vnějššího, reálného“ tíhnutím

syžetu k „výchovnému románu s iniciačními rysy“ (HODROVÁ 1989: 143). Zdá se, že právě skutečnost snadné literarizace blanické látky způsobila, že nejpozději na počátku 19. století byly bezpochyby obrysy pověsti zatlačeny jejími literárními úpravami. Alespoň Antonín Norbert Vlasák, vlašimský rodák, výslovně dosvědčil, že se mu nepodařilo v okolí Blaník zjistit nic, co by přesahovalo meze literárně tradované látky (VLASÁK 1843: 258; 1874), a že právě časově rané, a také nejdůsledněji „románově“ rozvinuté zpracování Josefa Schiffnera *Zdenko von Zasmuk und seine Gefärten oder die im Berge Blanik eingeschlossenen Ritter* (1798) sehrálo přímo klíčovou roli ve zformování novodobé blanické tradice.² Stálo také zřetelně v pozadí celé řady dalších německých literárních verzí pověsti (Wolfgang Adolf Gerle, Johann Schön, Johann Joseph Polt, Theodor Vernaleken aj.) a vzápětí našlo svůj přímý odraz v Krameriově zpracování, které se masově rozšířilo mezi českým lidovým publikem opakovanými vydáními. Záhy se schiffnerovská látka stala též podkladem rytířské hry Klicperovy (1818), na jejímž základě vznikla zřejmě brzy poté loutková adaptace Matěje Kopeckého – literárně sice jistě ne prestižní, ale mezi venkovským publikem vlivná.

Josefem Schiffnerem a jeho následovníky „nalezený“ klíč k blanické legendě a jejímu literárnímu využití však nemohl naprosto vyhovovat potřebám vyhraňující se české obrozenské ideologie: samo zpracování látky Václavem Klimentem Klicperou v této linii (nemluvě již o značně závislém zpracování Krameriově nebo pokleslé verzi Kopeckého – v podobě autentického textu nám navíc nedochované) ukázalo velice zřetelně úskalí takových snah. V této vrstvě tradice se sice ustálil a zpopularizoval jistý repertoár typických blanických motivů a jejich seskupení, které se přímo nabízely dalšímu využití svou působivou barvitostí, zůstal zde zachován a také touto cestou zmasověl i snadno využitelný moment vlastenecký (čestí rytíři v hoře, chiliastický motiv budoucí národní záchrany), ale ve svém celku nabízela verze Schiffnerova pro české emancipační snahy pramálo. Sám půdorys výchovného románu fortunatovského typu³ byl v české

-
- 2) Odkazujeme v tomto směru na základní práce k problematice blanické legendy (KRAUS 1917: 113–128; HERTL 1964: 121–154; URBÁNEK 1918: 25–47). Na tyto studie – především pak studii Krausovu a Hertlovu – i v dalších materiálově navazujeme.
 - 3) Daniela Hodrová ve své monografii (HODROVÁ 1989) odkazuje v té věci na Josefa Hrabáka, ale fakt příbuznosti příběhu o Zdeňkovi Zásmuckém a for-

kultuře druhé čtvrtiny 19. století neaktuální a nepřitažlivý, ostatně již proto, že tu došlo k jeho sblížení s prototypem knížek lidového čtení. Tím méně přijatelné dále bylo, že Schiffner spojil s legendou postavou z hlediska národní ideologie „nicotné“ a „nevhodné“ (Meinhard, Zdeněk ze Zásmyk) a že i další autoři po Schiffnerovi setrvali v rámci podobné strategie volby vůdce rytířů (Stojmír, Isidor – syn české princezny Miloslavy a rytíře Žigmunda z Táborska u Gerleho, Oldřich Sezima z Rožmberka u J. Schöna, Zdeněk Táborský – složený zjevně ze Zdeňka Zásmyckého a Isidora Táborského – u Sebastiana Willibalda Schiesslera, Hynek z Rožmberka u Karla Herloszsohna Herloše aj.). Problémem navíc pak byla zásadní nepřijatelnost schiffnerovského řešení v otázce postoje k husitství.

Na hloubku tohoto problému upozornila ostatně ještě na sklonku 19. století Eliška Krásnohorská v úvodu ke svému libretu pro Fibichovu operu *Blaník*: „Báje o Blaníku jsou rázu protihusitského, tudíž protinárodního; pověstní velmoži katoličtí, neblahé paměti Oldřich z Rožmberka a Menhart z Hradce, uvádění v nich jako vůdcové zástupu blanického.“ V dalším pak Krásnohorská sama obnažuje logiku svého zpracování látky: „nechtějíc pak tradicionelní v ní osoby libovolně nahraditi jinými, památce české milejšími, mohla jsem pouze uvésti Oldřicha i jeho kruh jako sbor duchů odpykávajících v zakletí skutky své dávné, za které jim uloženo čekati po staletí na chvíli, kdy jim dovoleno bude povstati v době nejtěžších útrap země české a vítězně ji osvobodíce napraviti úhonnou svou minulost. Tentýž ráz zdálo se mi vhodno dáti i povaze hlavního reka pověsti, rytíře Zdeňka Zásmyckého“ (KRÁSNOHORSKÁ 1881: 5).

Eliška Krásnohorská, už proto, že psala libreto pro operu, tedy pro velký hudebně dramatický žánr, nutně potřebovala bohatěji rozvinutý děj, a proto se jí přímo nabízelo blanický příběh Zásmyckého (jemuž anonymní vydání Josefem Schiffnerem propůjčovalo obecnou závaznost legendy) v hlavních rysech převzít, ale současně zcela ideově přehodnotit. Jako by si přitom ani nevšimla, že její úprava je součástí již více než půlstoletí trvajících pokusu o ovládnutí a přetvoření blanické tradice obrozenskou kulturou, při kterém byla jednoznačně dávana přednost přímému potlačení romaneskního syžetu, a tedy i „tradicionelních osob“ na

tunatovské legendy je už dávnou součástí blanické literatury – již Kraus v citované studii s touto paralelou pracuje, odkazuje přitom k Máchalovi.

něho vázaných, ve prospěch některých motivů volných a v dosavadní tradici spíše okrajových nebo nahodilých. K těm nejvyužitelnějším patřil zřetelně motiv svatého Václava na straně jedné a motiv husitů na straně druhé.

Pokud jde o svatého Václava, příznačně nelze spolehlivě doložit jeho přímé sepětí s blanickou legendou, tak jak ji známe dnes, tedy v postavení vůdce blanického vojska (srov. HERTL 1964: 121–154; KRAUS 1917: 113–128), před třicátými lety 19. století. Lze předpokládat, že se spojoval (jako vévoda a patron české země) s prorockou složkou básnické legendy spíše asociativně, to znamená, že se svatováclavské motivy prostě objevovaly vedle motivů blanických. Takové nepřičinné spojování obou témat má zřetelně dávnou předhistorii (již ve *Vidění pana Oldřicha z Rožmberka* z roku 1417 se vyskytuje společně kníže Václav i Blaník – byť ještě ne s pozdějšími atributy) a ještě v 19. století se zpočátku udržuje – například Zdeněk Zásmucký v Klicperově *Blaníku* nese – jak mu předpisuje scénická poznámka (KLICPERA 1907: 711) – svatováclavskou korouhev, byť jako vůdce rytířů byl ve hře výslovně zmíněn Bohuslav Blanický; nejasný záznam pravděpodobně divadelní scény v Máchově *Zápisníku* (MÁCHA 1972: 132) podbarvuje blanický výjev svatováclavským chórem apod.). Velice brzy se však stáváme svědky stále jednoznačnějšího pojmání blanických rytířů bezprostředně jako rytířů svatého Václava (například v článku Václava Bolemíra Nebeského Třetí říjen 1843, v dobových písních, zvláště v politických zpěvech z roku 1848, v kramářských tiscích, ale i v německých pramenech – třeba v básni Žižka Alfreda Meissnera – NEBESKÝ 1845: 221–223; MEISSNER 1972: 325; srov dále NAVRÁTIL 1918; HERTL 1964: 121–154).

Obdobně asociativně a spíše jen na okraj byli, počínaje Schifnerem, spojováni s blanickou tradicí také husité – sloužili původně jako pouhý nástroj vysvětlení, jak se rytíři do nitra hory dostali. Neboť – a v tom se Eliška Krásnohorská nemýlila – doložená linie blanické tradice viděla v bájných bojovnicích zcela v rozporu s potřebami a očekáváními pozdější plně zformované obrozenské ideologie protihusitské vojsko: ještě i v Klicperově hře zpívají blaničtí rytíři bojovnou píseň proti „kacířům“ („pro vlast nesem ostré meče, | pro kacíře krutý trest“). Počínaje třicátými lety se tento motiv postupně stěhuje do středu pozornosti a navíc ve zcela protichůdné funkci: blanické vojsko začíná být spojováno s husitskými „božimi bojovníky“. Docházelo k tomu ve stejnou dobu, kdy se upevňoval motiv

svatého Václava jako blanického vůdce, a oba postupy nacionálního výkladu legendy se v praxi tehdy ani později nedostávaly do rozporu. Většinou se přímo propojovaly:

Horo, horo, vysoká jsi,
všem věrným Čechům svatá jsi!
Ty jsi plná bohatýrů,
padlých za vlast a za víru.
Na komoni svatě kníže,
prápor stkvoucí pne do výše,
za ním Boží bojovníky
otec Žižka staví v šiky;
kněz jim žehná ani klečí
k svatě ozbrojeni seči.
Aj! toť Mistr, kněz vojínů,
jehož popel plyne v Rýnu...

(Blanická – VESELÝ 1965b: 186)

Naději silnou v srdcích svých kojme,
vždyť jsme dítky českého národu,
den se rozednívá, Blaník se otvírá,
budí reky české ze sna vzhůru.
Vlastenče Žižko! vstaň a pohled' sem,
oslaviž naši svatou českou zem.

Hlas vlasti volá, k prsům nás vine,
Češi, Slováci a Moravané,
kdož nám odolá nad naším vrahem,
když svatý Václav jede s praporem.

(Čechů sláva – BUNCMAN 1948: 136)

Jindy oba motivy představovaly v zásadě rovnocenné složky v dvojčlenném repertoáru možností, které si mohly vzájemně vypo- máhat, ale které sloužily i k bezproblémovému přechodu z tradice jedné k tradici druhé pod sebemenším vnějším tlakem. Už tradičně se v této situaci uvádí příklad Klácelovy básně Hlas z Blaníka, která existovala ve dvou zněních – „svatováclavském“ (knižním) a „husit- ském“ (rukopisném):

Hurrah již je tu čas!
Zbud'te se, zbud'te se, bratři,
Václav (Žižka) vůdce je náš, on vede k slávě nás,
Vojtěch (Hus) je nám kazatel smělésti.

(KLÁČEL 1836: 62)

Vyzdvižení „husitských“ a „svatováclavských“ motivů vřadilo blanickou legendu jak do tradice „husitské“, tak „svatováclavské“. Tento proces se v druhé polovině století stal vlastně jevem obecným, ať již v tom či onom jednotlivém případě převládá soubor hodnot svatováclavský (Alois Jirásek: *Staré pověsti české*, Jaroslav Vrchlický: *Stará báj*; Eliška Krásnohorská: *Blanická dumka*, ve výtvarném umění např. Mikoláš Aleš, Věnceslav Černý aj. – srov. VLK 1983: 285) či husitský (nejplněji v *Mé vlasti* Bedřicha Smetany), nebo zůstaly-li obě složky v rovnováze. Pokusy vpojit některé motivy blanické legendy do tradice jiné se výrazněji neprosadily a zůstaly stranou, jak tomu bylo s Krolmusovým výkladem blanické legendy ve vztahu k předpokládanému dávnověkému slovanskému kultu („Zde blanické vojsko od doby pohanské dřímá [...] Zde se někdy Světloboh vzýval, který měl na sta koňů ku obraně své“ atd.). Takový výklad byl obdobně podnícen potřebou odmítnout schiffnerovské zpracování („Mnozí učenci a lid tuto událost oblekl do pozdější historie rytířů a vojinů rožmberských, kteří zde mají spátí“ – viz ZÍBRT 1904: 116), ale navíc nepřímo odvrhoval i dobové úvahy archeologů o místě Blaníka v keltské prehistorii. Zůstává dodnes okouzující svým naivním mytologismem (Velký Blaník je u Krolmuse spínán s kultem mužského živlu, Malý Blaník – kde se podle pověsti zjevovala u studny nedaleko kostela Bílá paní – s kultem ženským), ovšem z hlediska potřeb národního hnutí otevírala tradice staroslovanská – navíc již v repertoáru „posvátných“ hor obsazená Radhoštěm – možnosti mnohem menší než společná tradice svatováclavsko-husitská a nemohla jí konkurovat.

Při přetváření blanické látky českou kulturou dochází tak či onak k zřetelnému odvratu od romaneskních syžetů – jakkoli (čistě technicky vzato) dosti šťastně vycházely z dispozic legendy – a k soustředění k jednotlivým motivům a motivickým komplexům, které pak byly prověřovány, v jaké míře mohou být využitelné z hlediska potřeb širší a závažnější ideologické koncepce. Okrajové, byť barvitě ilustrativní motivy pak zůstávaly nezávazné a mohly procházet

i celým řetězcem bizarních proměn. Tak třeba motiv „bubnů“ jako signálu přítomnosti tajemného vojska v hoře sice mohl být vztažen – jak dokládá Hormayrův *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* z roku 1822 – HORMAYR 1822: 259–266; srov též HERTL 1964: 135) – k tradičnímu motivu „Žižkova bubnu“, ale hodnotová dvojznačnost tohoto motivu bránila jeho plné husitizaci, a tím také „nacionalizaci“, takže ho pak nacházíme u Elišky Krásnohorské přetvořený v postavu Heřmana z Bubna jako jednoho z blanických rytířů v básni *Blanická dumka* (KRÁSNOHORSKÁ 1916: 97–101). Naopak motivy z hlediska zájmů národní ideologie nosné prokazovaly neobyčejnou stálost (například motiv otázky a odpovědi „už je čas?“ – „ještě ne“).

Zvláště ideologicky využitelná byla ovšem sama základní představa Blaníka jako „konzervy“, uchováující v skrytě živém stavu „slavnou českou minulost“. Ať již se tato „slavná minulost“ spojovala s českým válečným věhlasem z doby husitských válek nebo obecně s významnými činy minulých dob (jak dosvědčuje ve své úvaze Václav Bolemír Nebeský: „Každého, kdo s rekovským mečem v ruce padl pro vlast, v Blaníku jsem umístil, Blaník byl mi navou mrtvých, v níž složena byla rekovská síla Čechů“ – NEBESKÝ 1845: 223), legenda Blaníka s celou svou mytologií ostrůvku jiného času uvnitř času přítomného představovala minulost vlastně jako „ne-minulou“, a dokonce jako načasovanou na budoucnost. Kontrastní vidění „minulosti“ a „přítomnosti“ v optice vzestupu a pádu, které bylo oblíbeným prvkem českých obrozenských nostalgii a s postupným prosazováním prvků romantického názoru se výrazně estetizovalo, Blaník vlastně umožňoval překonat. Nabyt tak hodnoty symbolu naděje národa – Jozef Miloslav Hurban ve své *Cestě Slováka* dokonce dosvědčuje „nejisté naděje a daleká tušení o lepší budoucnosti“, které blanická legenda vzbuzuje – zjevně na základě etymologické souvislosti – i v moravském Blansku (HURBAN 1841: 42).

Českým vlasteneckým kruhům bezpochyby velice vyhovovalo, že se Blaník mohl stát snadno alegorií osudu národa. Motivy „mužných českých bojovníků“ (SABINA 1911a: 104), proslavených v minulosti, nyní v hoře spících, ale připravených k novému probuzení, nabývaly v tomto seskupení okamžitě charakteru podobenství, v rovině legendární tak „přepisovaly“ obecnou obrozenskou tezi o národu kdysi slavném („žezlo české od Siného moře až k vlnám baltickým sáhalo [...] tvrditi se může, že se v historii křesťanské doby nenalézá národa, který by, na tak skrovné prostoře země jako náš český

obýváje, tak statně vystoupil v dějinách a duševní i hmotné síly své tak mohutně k vykonání slavných činů napínal“ – VOCEL 1847: 652), ale později upadlém do „dvousetletého spánku“ a teprve nyní se „probouzejícím“.

Už z toho hlediska je výmluvné, že v libretu Elišky Krásnohorské, jehož děj se odehrává po bitvě na Bílé hoře, je otevření Blaníka („Ještě souzeno nám dvě stě let!“ – KRÁSNOHORSKÁ 1881: 47) použitím tohoto dobového idiomu přesně načasováno na počátek 19. století, do období „znovuzrození“ národní kultury, a tedy z hlediska prvních vnímatelů Fibichovy opery do minulosti již téměř osmdesát let staré. Důležitý chiliastický moment budoucí záchrany vlasti tu byl zřetelně obrozenské alegorii „probouzejícího se národa“ v tomto bodu obětován. Alegorie však aktualizovala – a nacionalizovala – v repertoáru blanických motivů přitom nejen motivy „spánku“ a „probuzení“, ale i metaforické ekvivalenty těchto motivů: Blaník je vpínán do kontrastní symboliky „noci“ a „rána“ („Až nad vlastní slunce vyjde [...] z bludného procitnou spání“ – Blaník, SABINA 1911a: 104; „den se rozednívá, Blaník se otvírá“ – Čechů sláva, BUNCMAN 1948: 136; „Protož vstaňte v novočeském ránu, | Blaník otvírá již svou bránu“ – Slavné ráno, NĚMCOVÁ 1957: 23n.), temnoty a světla (to se projevuje i v známém výtvarném řešení Mařákova *Blaníku*, opírajícím se o protiklad potměšlého okolí hory a jejího jasně nasvíceného vrcholku) apod. Obrozenské téma však mělo v dobové české kultuře ještě jinou podobu a v tomto smyslu mohl být Blaník alegorizován zcela jinak.

Blanická legenda mohla být přijímána jako alegorie „spícího národa“, jehož elita se probouzí, aby národ v poslední chvíli zachránila. K alegorii Blaníka jako podobenství českého národního poslání (Blaník = český národ) se tento typ alegorie (Blaník = vlastenecká inteligence) přimyká jako jeho aktivistická, agitační verze, mytizující naopak konkrétní společenskou a kulturní činnost vlastenecké špičky.

A právě tato podoba blanického mýtu vysvětluje ono na první pohled neobvyklé spojení tématu „posvátné hory“ s téměř znesvěcujícím výjevem z radovánek „místních úředníků“. Zpráva je sice zřetelně psaná v lehčím tónu, čtenář tehdejších *Květu* ji však bezpochyby nevnímá v tak groteskně vyhoceném napětí mezi legendární a reálnou skutečností, jak ji nutně vnímá čtenář dnešní. Milostín, který se pouští po stopě tajemné hudby, nenalézá nakonec převrácený,

satirický obraz hledaného ideálu. V prostoru besídky s vyhlídkou a pod velikým bukem uspořádala svou besedu vlastenecká společnost – a to je zážitek hodný ocenění i zveřejnění. Jak se vzápětí ukázalo, šlo o skupinu z Vlašimi, která se organizovala kolem Antonína Norberta Vlasáka. Činnost shromážděné společnosti je Milostínem popsána věcně, ale se sympatiemi a rozhodně bez jakékoli stopy ironie jako setkání lidí, „dílem v přátelském hovoru hodujících, dílem zpívajících, dílem hudbu několik kroků vzdálenou poslouchajících, až pak pozděj krásná pleť kávou a pánové vínem rozveseleni i pod bukem tančiti počali“.

Vlastně se zdá, že setkání s vlašimskými vlastenci je přímo těžištěm zprávy – jejich společnost je představena jako vzorová, pořádací beseda na úrovni plně odpovídající ideálu zábavy tehdejší české měšťanské a intelektuální elity, což pochopitelně zahrnovalo z hlediska vlastenecké normy nejen obecný kulturní standard, ale i jeho vyhoceně nacionální náplň. Milostín o tom píše dále: „Ochotnou laskavostí od přítomných do společnosti přijat, strávil jsem několik velmi příjemných hodin, jichžto půvab na mne působil tím více, ježto veskrz jen hláhol materské řeči se rozlehal, a mnohá píseň národní se zazpívala. Podivení mé nad touto bohužel obzvláště mezi vyšší třídou a krásnou pleť vzácnou náklonností k jazyku národnímu vysvětlil mi horlivý vlastenec, vlašimský kaplan v. p. Vlasák, sděliv mně, že ve Vlašimi každá nově vyšla kniha česká jakož i každý časopis se najde.“ Tato „novověká společnost“ se v perspektivě článku v *Květech* zřetelně jeví ne protichůdcem, ale právoplatným dědicem „starorytířského sboru“, „blanických hrdinů“.

Nenáhodnost a vážnost tohoto srovnání – pro dnešního vnímatele již proti původnímu záměru zřetelně groteskního – si můžeme potvrdit srovnáním s ještě jiným dokladem, s mnohem pozdější básní Karla Legera Věřím.

Hle, jasné slunko ranní za červánky vstává –
Na staré, sešlé hradbě, jež se rozpadává,
já na Blaníku vrchu seděl v zamyšlení. –
Můj přítel opatrně v teplý pléd se halí, –
jeť chladný, pronikavý první oddech denní
a z údolí se k výši lehké mlhy valí. –
Druh zapaluje doutník, rozmrzele dýmá,
jej východ slunce, myslím, pranic nezajímá –

a výčitkou mně praví: „Co jsme přišli vidět?
 Ty, snílku, možná toužíš probuditi reky,
 již pod Blaníkem celé prospali už věky. –
 Ó, nech je dřímat dále! Pošli by se stydět,
 jak na světlo by vyšli v přežitém svém kroji!“ –
 Já s úsměvem jen k zemi sklonil hlavu svoji
 a pravím: „Jakýs hlahol slyším dole zníti –
 Snad rekové se budí?“ – Nasloucháme tiše. –
 Toť píseň, píseň slavná! nemůž klam to býti!
 zní zdola, stále silněj, stoupá výš a výše –
 Toť chorál táboritů! –
 Nasloucháme tiše. –
 V tom roztrhla se mlha a my viděli
 sokolskou četou stoupat na temeno hory –
 Můj soudruh s ironií rozesmál se celý.
 „Toť tedy,“ volá, „ony českých reků sbory,
 jež probudil už ze sna jara úsměv žhavý?
 ti dovedou lid k spáse? poroby jej zbaví?
 a shaslou hvězdu slávy vyvolají z hrobu?
 k osudu vstříc pevně nastaví svá čela?
 a odrazí tu jeho věčnou, divou zlobu?
 ti dokáží, že ještě síla nevyhmřela
 i v pážích těch, jež poutá po věk řetěz kletý?“
 Já za ruku ho pojal, děl jsem pevně: „Věřím!
 Pojd' se mnou v jejich čety!“

(LEGER 1918)

Oba texty – v podstatě publicistická zpráva nebo fejeton v případě prvním a báseň v případě druhém – jsou si neobyčejně podobné. V obou ústřední hrdina – mluvčí textu přichází na Blaník (v básni provázen svým skeptickým druhem), vstupuje do jeho mýtu, zdá se mu, že se v příštím okamžení setká s legendárním rytířským sborem, slyší dokonce zvuky prozrazující jeho přítomnost („hlučná hudba“ v Besedě na Blaníku, „chorál táboritů“ v básni) a setkává se s novodobými dědici bájných hrdinů: vlasteneckou společností či s „četou sokolů“.

Blanická legenda se tedy zřetelně v textech tohoto typu stává alegorií „spícího národa“, jehož předvoj (vlastenecká – a v pozdější Legerově básni již úžeji „sokolská“ – elita) se probouzí, aby národ

v poslední chvíli zachránila. Tato alegorie se opírala o konvenční dobovou emblematicku konfrontující „spící“ (ospalce) s „probuzenými“ a ještě jednoznačněji s „budiči“ nebo „buditeli“ (ne náhodou se u nás toto slovo stalo celkem neutrálním označením aktivního vlastence). To dovolovalo nazírat vlasteneckou činnost i v jejích zcela nenápadných projevech jako „buzení“ spících, jako vytrhávání ospalců z „dvousetletého spánku“ a „ticha“. Z toho hlediska stojí jistě za povšimnutí právě zdůrazňování motivů „hlaholu“, „hlučné hudby“, „hlučného příchodu“ v obou textech a jejich konfrontace s okolním tichem (srovnej zdánlivě „nepříznakový“ záznam návratu vlastenecké společnosti z Milostínova podání do ztichlých Louňovic nebo napětí tiché siesty dvou přátel za úsvitu a zvučného sokolského zpěvu u Legera). Tato emblematika odrážela alespoň v případě článku z *Květů* z roku 1840 ještě přetrvávající slabost počátků národní kultury, pro kterou zůstávaly zčásti fakultativním prvkem a v zásadě ne zcela nutným přepychem sám smysl a původnost sdělení, zatímco přežívala potřeba produkce „českých zvuků“. Na straně druhé se tu však naznačovala také nová, obsažnější a výbojnější koncepce vlastenectví, jeho orientace vně, z „tichých pracoven“ do veřejných prostranství.

Ztotožnění s „blanickými rytíři“ provedená v Milostínově zprávě nebyla ostatně vlašimské vlastenecké skupině vůbec cizí, jak máme doloženo způsobem, který by mohl až překvapit u A. N. Vlasáka, topografa proslulého jinak věcností a střízlivostí, ostatně právě vůči blanickému „sanktu“ (VLASÁK 1874). Podle dobových svědectví byl Vlasák přímo pořadatelem kostýmovaných zábav ve vlašimském pivovarském kasinu, při nichž se převlékal za vůdce blanických rytířů: „Vlasák, představuje tohoto hrdinu, zpíval mocným svým orgánem a šťastně voleným lehkým nápěvem strhl jako vždy jindy, také tentokrát společnost k velkému nadšení. Všichni hřmotně doprovázeli a opakovali poslední řádky každé sloky“ (HERTL 1964: 141).

Milostínovi znovunalezení „blaničtí hrdinové“ jsou však přece jen jiní než ti legendární. Jsou „novodobí“ nejen v tom, že odmítají chiliasticky odsunout okamžik záchranu českého národa do daleké budoucnosti a programově z ní dělají otázku přítomné historické chvíle. Nehodlají především převzít „slávu zbraní“ mytických hrdinů jinak než jako součást žertovného kostýmu: jejich zbraně, moderní nástroje slávy, jsou jednoznačně zbraněmi ducha. Toto téma nebylo ovšem Milostínovým objevem: šlo přímo – jak ještě

uvidíme – o šiboleť vlastenecké společnosti. Vracelo se v apoteóze Jungmanna jako novodobého hrdiny, ne takového, který „mečem války koleje osudu přetrnul“, ale „tichého génia“, hrdiny vědy a „duševního vzdělání“ (ZAP 1847: 383n.), ve Vocelových slokách o tom, že „bitvy krvavé a seče | neotevrou blaženosti chrám“, a v povýšení „světla bleskných mečů“ (VOCEL 1846: 250), tedy zbraní ducha, nad zbraně reálné, stejně jako v mnoha dalších dobových projevech.

Hodnota činu verbálního se dokonce stávala přímou výčitkou zápasům minulosti, její programovou kritikou zcela ve smyslu Koubkova výroku: „A ty stíny našich zbrojných dědů | žasnou že bez války jdeme k předu“ (KOUBEK 1857: 47).

Tento motiv se od počátku také vázal na motivy blanické (už blanická báseň Boženy Němcové *Slavné ráno* vyzývá: „v mocné odějte se ducha zbraně“ – NĚMCOVÁ 1957: 23) a v druhé polovině století nic neztrácel na své četnosti, spíše naopak, stal se pevnou součástí konceptu českého národního „humanismu“. V libretu *Blanika* Elišky Krásnohorské se okázale pracuje se slovní hříčkou „zbraně duchů“ a „zbraně ducha“ („zlatý ducha meč“, „zbrojí, jež rány nerozsévá, ale hojí“ – KRÁSNOHORSKÁ 1881: 49), ve Vrchlického *Baladě blanické* se zbroj legendárních rytířů proměňuje v symbolické nástroje rolnické práce (VRCHLICKÝ 1950: 99–105). Sám Vrchlický pak dokonce z tohoto stanoviska podrobil „blanickou legendu“ s jejím krvavým chiliasmem zdrcující kritice v básni *Stará báj*:

A celé Čechy budou krve mořem,
jen ostrov zbude v středu naposledy,
tam svatý Václav bude mši pak sloužit.

Zem načež dlouhým vysílená hořem
po tisíc roků v sen se bude hroužit...

(VRCHLICKÝ 1890: 8)

Rubem tohoto humanistického ideálu však bylo, že se v něm obrážela do jisté míry i politická nerozhodnost, opatrnictví a pasivita.

Sen o spících rytířích II

V roce 1819 vydal Washington Irving ve své *Sketch Book* povídku, jejíž děj se odehrává slovy autorovými „před mnohými lety, kdy země byla ještě provincií Velké Británie“, ve vesnici holandských osadníků. Její titulní hrdina, „prostý a dobrý člověk“ Rip Van Winkle, na své toulce po Catskillských horách narazí na vousatého mužika oblečeného do starého nizozemského kroje, pomůže mu se soudkem likéru a doprovodí ho až k jeho společníkům, hrajícím kdesi v roklí kuželky. Přihne si ze soudku a probudí se do zcela jiného světa – uplynulo zatím totiž dvacet let, nepoznává rodnou ves ani její obyvatele, jeho dcera se zatím stala dospělou, nad hospodou, která nyní nese hrdý titul Union Hotel, visí místo obrazu krále Jiřího obraz prezidenta Washingtona. Byla revoluce a Rip je nyní „svobodným občanem Spojených států“; jelikož není politikem, neučiní to na něho zvláštní dojem – nicméně v jeho vykořenění („Nejsem sám sebou – já jsem někdo jiný – jako bych byl jinde – ne – to se někdo jiný obul do mých střevců – byl jsem sám sebou minulé noci, ale usnul jsem v horách, a oni vyměnili mou pušku, a všechno vyměnili, mě vyměnili, a já teď nevím ani, jak se jmenuji či kdo jsem!“) je mu útěchou, že neúprosný čas zrušil také tyranii jeho ženy, nyní již nebožky paní Winklové. Irvingova povídka si sice vypůjčila syžet ve střední Evropě (čerpá z německých pověstí), ale v tradici severoamerické literatury má mimořádné postavení – nejen tím, že je vlastně první americkou povídkou, ale především proto, že stála na počátku utváření fenoménu „amerického snu“, symbolického tématu průlomu do budoucnosti, vzrušivě spjatého s ideálem neustálého pokroku doby, dosud plně neodhalené energie mladého národa, ale také s vědomím ohrožení či ztráty přirozených lidských hodnot. I tento rub motivu (který na jiné rovině mnohem později učiní středem své pozornosti Edward Albee v *Americkém snu*, 1961) již Washington Irving poodkrývá, když svůj příběh staví na napětí původních tradic starého kontinentu a přítomnosti americké, která je vstřebává, ale tím současně zruší, na napětí osvobození člověka a ztráty jeho kořenů, ztráty veškerých přirozených vazeb k lidem i k prostředí. V době, kdy už Irvingova povídka v zdramatizované podobě dávno dobývala americká jeviště, byla 11. srpna 1849 jako zahajovací představení arény v Pštrosce inscenována Tylova báchorka *Jiříkovo vidění* (TYL 1953: 170–246), námětem příbuzná a původem spjatá se stejným okruhem pověstí.

Také v Tylově příběhu sehraje významnou úlohu motiv „snu“ či „spánku“. Zdálo by se, že se tu ustálený prvek syžetu o vstupu do nitra hory prostě jen přizpůsobuje možností vídeňské frašky, v němž obvykle téma snu napomáhá uvádět do světa fantazie – povšimněme si z toho hlediska funkce spánku hlavního hrdiny *Švandy dudáka* před příchodem lesních panen nebo celé rané Tylovy adaptace Meislovy hry *Dvěšletý sen starého Pražana*, která je vlastně přímým předchůdcem *Jiříkova vidění*. Situace je však značně složitější: v české kultuře let čtyřicátých již má motiv „snu“ svou vlastní složitou sémantiku, v níž se srážejí koncepce evropského romantismu s domácí ideologií „snu“ jako součásti syžetu „probuzení národa“, metafory národního osudu, základního problému národního bytí.

Jiříkovo vidění již na první pohled téma snu nápadně zdůrazňuje, je vlastně svou kompozicí přímo nakupením rozmanitých „snů“, které – s využitím možností arénního letního divadla jako lidové podívané – až okázale demonstrovuje několikrát kontexty tohoto motivu i jeho vazby.

Především se tu setkáváme se snem hlavního hrdiny báchorky (čeledína Jiříka) o lepším životě: je představován v krajně pokleslé podobě jako touha po pohodlí, zahálce, panském životě („Člověk by se neměl vlastně o nic starat – nic pracovat – jenom jíst a pít – pak by to na tom světě ještě ušlo“ – TAMTÉŽ: 179). Pod tímto stylizačním povrchem jsou nicméně patrné motivy mnohem obecnější: Jiřík se jeví ostatním jako „kakabus“, který věčně „bručí“ a „škaredí se“, který je „nespokojen [...] se svým stavem“, je „bloud“, je „pomatený“, „má vrtochy“, „je převrácený“. „Jenom to všechno neproklej“, namítá jeho milá Kačenka a varuje ho: „ty by sis troufal Pána Boha zkoušet?“, naznačujíc tím zásadní existenciální důsledky Jiříkovy vzpoury. „Já jsem pro neštěstí na světě“, „moje neštěstí se nedá přemoct“, „srdce mi hoří, hlava mi hoří – já hořím celý“ – tak charakterizuje Jiřík sám sebe, v zřetelném rozporu s povážlivou přízemností vlastního „snění“. Tyto charakteristiky přesně zapadají do dobového negativního portréту „romantického typu“ (malkontenta, rozervance). Vždyť podobně Tyl vytváří kritický obraz Karla Hynka Máchy ve svém *Rozervanci*: romantický typ je tu určen posedlostí neštěstím, „dělá, jako by byl nešťastný“ (TYL 1958: 282); „Může-liž mu býti něco vítanější, nežli je neštěstí?“ (TAMTÉŽ: 310), jemu „neštěstí na všech cestách nadskakuje“ (TAMTÉŽ: 284), je mu souzena „nespokojenost“ (rozervanec to „hříšným násilím u sebe sám tak daleko přivedl, že

nespokojen ani světu ani nebi nedůvěřuje“ – TAMTĚŽ: 282), vzpou-
ra proti zemským i nebeským (božím) pořádkům, „neklid duše“,
symbolizovaný často metaforou „plamene“ („Hlava moje hořelá“;
„Já nejsem člověk, jenž by jiskru v prsou svých umačkával, když se
v nich jednou vzejmula“ – TAMTĚŽ: 301, 303), „zachmuřenost“ („za-
čně se hned jako mračno kabonit“, „zaplaší-li někdy mračna z tváří
svých, je to hořký, s celým světem opovrhavý úsměch“ – TAMTĚŽ:
296, 309), „podivínství“, „převrácenost“ („Pro tebe jsem převrátil
celý život svůj“ – TAMTĚŽ: 312), nemá všechno v hlavě v pořádku
(„posud mu arci ještě všelicos kotrbou mele“ – TAMTĚŽ: 311) atd.

Posun „romantického postoje“ do lidového prostředí znamená
současně jeho zgrotesknění a odmítnutí, jak si ostatně všimla li-
terární historie již dříve (Arne Novák vidí v Tylových báchorkách
„vítězství zrnité a pudové lidovosti nad romantikou“ – NOVÁK A. –
NOVÁK J. V. 1936–1939: 426), a je součástí sporu s romantismem,
který probíhá celou Tylovou tvorbou a je dokonce Tylem samým
chápán jako spor velmi osobní. Už i v *Rozervanci* je záporný portrét
ústřední figury konfrontován nejen s protiromantismem či racionál-
ně potlačeným romantismem Karlovým, ale i se „zdravým, nestroje-
ným a neličeným rozumem“ (TYL 1958: 281) venkovana z prologu,
který je proti módní západní beznaději chráněn již tím, že „Chléb
svůj v potu tváří dobývá a pak spokojen ho solívá“ (TAMTĚŽ: 282).
Právě toto je aforistické pojmenování mravní normy, na jejímž po-
zadí je Jiříkův „sen“, Jiříkovo „pomatení“ či „bloudství“ v struktuře
hry posuzováno. Z tohoto pohledu se nutně jeví jako pouhá nechuť
k práci (v obecné rovině – práci „pro vlast“) i celý romantický ideál,
obsahově se vyprazdňuje a stává se tak snadno pouhým – Tylovými
slovy – opičením po „křivonohém malkontentu anglickém“, tj. po
lordu Byronovi (TAMTĚŽ: 288).

Takto souvisí s Jiříkovým „snem-ideálem“ i další typ snu, který je
v této dramatické báchorce předveden, totiž Jiříkův „sen-spánek“,
sen jako téma ochromené aktivity. V českém sporu s romantismem
bylo ostatně s oblibou ústřední romantické téma snu jako spánek
„překládáno“ – Tomíček například v známé kritice *Máje* pozna-
menává: „Chtěl-li by nám pan Máchu v druhém svazku svých Spisů
podati opět druhé vydání svých snů, svého spaní, může býti ubez-
pečen, že mocně ho probouzeti budeme; spali jsme dvě stě let, on
nesmí nás dutým hlasem své zbortěné harfy do nového snění konej-
šiti“ (TOMÍČEK 1836, cit. VAŠÁK 1981: 40), Rubeš paroduje Máchu

titulem *Obrazy ze spaní mého aj.*, Máchovo bohatě významově nasycené „dobrou noc“ (bezpochyby inspirované Childe Haroldovým „good night“, které obletělo Evropu) je na Slovensku programově odmítáno jak teoreticky (M. J. Hurban), tak v poezii (Janko Král: „Čoby tam dobrú noc, veď ešte nebol deň“; Samo Chalupka: „Keď nám deň zapadnul – veď on zase svitne!“) – je totiž chápáno výlučně jednoduše, v nekomplikované logice národního mýtu. Romantický „sen“ jako vytržení z reality a ponoření do složitých, neovladatelných světů vnitřních je vnímán jako prostě protichůdný vektorům pohybu domácí (slovanské) kultury, jako pohyb proti proudu, jímž je pokus o vymanění národa ze staletého spánku, neživota. Zdá se, že za ironické snížení hodnotového horizontu „snění“ ustáleného novodobou evropskou kulturou lze v *Jiříkově vidění* považovat i slovní hříčku, která hrdinův sen spojuje s kupkou sena, u níž na počátku prvního výstupu Jiřík postává „o hrábě podepřen“ – TYL 1953: 175) a na které si v jeho závěru zdřímne („natáhne se na seno... Zívá... usne...“ – TAMTÉŽ: 179).

Další „sen“, který v Tylově hře přichází ke slovu, je pak „tichý sen“ (TAMTÉŽ: 182) blanických rytířů. Tyl tu čerpá z pestré tradice pověstí přetvářejících Blaník od středověku v tajemné místo (byla už o nich řeč v předchozí kapitole), včleňuje sem plnoprávně i prvky, které znala česká tradice divadelní. Podle Klicperova *Blaníku* kupříkladu stylizuje svého Severina (i toto jméno má ostatně oporu v Klicperových hrách); Klicperův duch je „postava šedivá“, „šedivý stín“ (KLICPERA 1907: 680), Severin, „duch z Blaníku“, přichází na scénu „v šedivém rouše“. Vůdce blanických rytířů se jmenuje u Tyla stejně jako u Klicpery – Bohuslav Blanický, což je jméno, které se před Klicperou v blanické tradici neobjevuje (Klicpera je pak použil ještě jednou pro označení čarou mocí nadaného poutníka v „dramatické maličkosti“ *Zlato neblaží*, 1823). Do „blanické tradice“ se ostatně také Tyl svou dramatickou báčorkou dodatečně vřazuje – Jaroslav Vrchlický ve své *Baladě blanické* příznačně ponechává vesnickému písmákovi, který pronikne do Blaníku, to jméno, které mu Tyl udělil.

V revolučním roce 1848 se blanická pověst samozřejmě aktualizuje jak mezi tehdejšími intelektuály (Frič uvádí v *Pamětech*, že hodlal vést tažení proti vojskem podrobené Praze směrem od Blaníka – jistěže ne z důvodů vojensko-strategických), tak mezi lidem, jak dokládá kramářský tisk *Nové písně o rytířích z Blaníka, jak se v noci na*

16. května 1848 v Praze ukázali (píseň se dotýká senzačního zjevení sv. Václava a jeho rytířů na Koňském trhu – připomeňme si, že šlo o den, jenž následoval po výbuchu povstání ve Vídni a předcházela císařovu útěku do Innsbrucku).

Přes tyto hojně využívané možnosti aktualizace bylo jádro blanické pověsti – vzpomeňme si – hodnotově dvojsečné – spojoval se v něm motiv „síly“ s motivem „bezmoci, pasivity, spánku“ (Čelakovský ostatně dokládá ve svém *Mudrosloví* rčení „být v Blaníku“ ve významu spát). Jenže právě proto se mohl stát Blaník v té míře symbolem národního osudu (což ho povyšuje nad jiné hory obdobně pověstmi opředené), jádro pověsti totiž metaforicky vyjadřovalo celý základní syžet národního mýtu, který lze rozložit do tematického řetězce „slavná minulost a síla“ – „staletý spánek“ – „probuzení ze spánku k nové slávě“. Právě tento mýtus dovedl plně překlenout zárodečnou rozpornost spojení „spaní“ (snu) a „slávy“ (činu), aktivistický program národního obrození mohl pak jednak aktualizovat Blaník jako Blaník skryté síly a energie, ale mohl ho stejně tak odmítat jako Blaník letargie (Jan Pravoslav Koubek ve svých *Hrobech básníků slovanských*) (HERTL 1964: 121–154).

Celková hodnotová nejednoznačnost je zachována i u Tyla, ba více, dokonce je zde zdůrazněna použitými prostředky frašky. Důležitou úlohu tu hrají jednotlivé slovní gagy a narážky – například přirovnání blanických rytířů k českému ozbrojenému sboru Svornost po svatodušních bouřích rozpuštěnému.⁴ Ale i sama teatralizace látky takovému hodnotovému znejistění nutně napomohla – vzpomeňme z toho hlediska i zmíněné divadelní výpůjčky z Klicperovy rytířské hry.

Rozhodující roli při tomto posunu však jistě sehrála doba sama: sotva několik měsíců po popravě vůdců vídeňského říjnového povstání, včetně zástupce frankfurtského parlamentu Roberta Bluma, a dva dny před kapitulací Uhrů u Világoše nemohla znít jinak než groteskně Severinova vážným blankversem odříkávaná replika:

4) Tento motiv měl ovšem oporu i v dobové symbolice výtvarné. V pamětním listu ke zrušení Svornosti je znázorněn muž ve svornostenské uniformě opatřený svatováclavským emblémem (Svornost byla „svatováclavským sborem“!), jak vystupuje z hrobky vstříc novému životu. Pamětní list přetištěn in Roubík 1948.

Ač nade drahou [vlastí]
těžké mraky povstaly, přec táhne
bouře nebezpečná mimo ni, a
brzo, doufám, usměje se jasné
slunce na žehnané kraje.

(TYL 1953: 182)

Tím spíše, že vůdce rytířů se v Tylově pojetí hlásí (v době, kdy jsou osudy rakouské revoluce již zbraní rozhodnuty) k ideálu nápadně pacifistickému:

Boj musí ovšem býti,
tření sil, kde vzplanouti má světlo
svobody; však blaženěji plyne
po krajinách její paprslek, když
panuje boj duchů, zápas moudrosti,
než kde zuří vášeň rozkacená
s vytaseným ocelem!

(TAMTÉŽ)

Už byla řeč o tom, že „zápas duchů“ byl oblíbený dobový ideogram, vzniklý mimo jiné z potřeby překlenout ironické či romantikou tragicky vyhocené důsledky konfrontace „slavné minulosti“ s prozaickou současností, nacházet k dávným hrdinům analogické hrdiny dneška (na polaritě husitské krvavé řeže a současného zápasu ducha vybudoval dokonce Jan Erazim Vocel celou koncepci svého *Labyrintu slávy*). Přesto však: jak asi vnímali citlivější diváci onoho srpnového dne roku 1849 ve Pštrosce krátký monolog blanického vůdce, v jehož závěru skoro jako heslo zazní prostinké „nyní zase k spánku, milí bratři“?

Konečně nechybí v té okázalé přehlídce snů, kterou Tyl ve své báchorce přivádí na scénu, ani Jiříkův sen po požití kouzelného nápoje z „číše života“, tedy vlastní Jiříkovo vidění, jež dalo hře svůj název. Ten je – jak známo – současně odkazem k středověké památce, jejíž české verze dosáhly značné obliby a byly hojně přetiskovány v knížkách lidového čtení. Kromě titulu je ovšem Tylova hra spojena se středověkým mystickým románkem jen velice spoře – najdeme tu nanejvýš drobné obdoby v sestupu šlechtice Jiříka Uherského do nitra země a do očiště a ve vstupu čeledína Jiříka do Blaníku, paralely

v průvodcovské funkci svatého Michala v případě prvním a Severina v případě druhém, jsou tu i tvarové podobnosti v kompozici pojaté jako sled scén. Mnohem výraznějším podnětem byla však pro Tyla už připomenutá tradice vídeňských snových dramát, především Meislova *Dvěšletého snu*, který na počátku své divadelní kariéry adaptoval. Sen umožňuje rychlé prostřídání „obrazů ze života“ – zatímco v *Dvěšletém snu* jsou předváděna tři různá staletí, Tylovo *Jiříkovo vidění* uvádí do tří různých sociálních prostředí (zbohatlé měšťanstvo, rozmařilci, žurnalisté – armáda – dělníci a továrníci). Hrdina prochází v těchto snem inspirovaných výjevech jakousi negativní zkouškou. Na rozdíl od staročeské památky se dobírá poznání tím, že neuspěje, jeho zjevená pravda je tak vlastně rezignací, ústupem do výchozího stavu, nabízí se tu iniciace, která není iniciací – protože k překročení hranice nedojde, hrdina se utvrzuje v tom, že cílem cesty je její východisko.

Shrňme tedy: co tyto jednotlivé typy „snů“ a jejich kontexty v Tylově báchorce vzájemně váže, co společně vypovídají o „národě“, jakým národním symbolem se tu „sen“ stává, tedy jaký „český sen“ představuje a současně jaký „český sen“ ve smyslu projektovaného národního ideálu nepřímo odkrývá? Zaznamenali jsme především zřetelný zápas s romantickým sněním, které je vnímáno jako rozkladné, odvádějící od životně důležitých národních otázek k problematice jedince, jako jev „pasivní“ a „cizorodý“. Viděli jsme, že sen je současně chápán jako zmrtnění, ale svým způsobem i konzervace dávné české minulosti, je „spánkem“ rytířů i „klamným spánkem Jiříka“, který vybízí k probuzení, k nesnění, k drobné práci. Jenomže odmítnutí a zparodování velkého snu odnímá současně i velikost probuzení; – to nutně znamená sotva víc než přitakání daným poměrům.

Dobová recenze premiéry *Jiříkova vidění* ve Pštrosce právě tuto stránku Tylovy báchorky ostře napadla: „Tendence toho kusu jest okázati, že člověk má býti se svým stavem spokojen, že všechny stavy mají své obtíže a zároveň okazuje se, jako v kukátku, vliv konstituce a nového hnutí času na poměry společenské. Ale proto, že statkář Bonifacides byl ničema, jenž poddané dřel, a poněvadž za to o vše přišel, nemá již Jiřík po ničem bažít? a že konstituce na Bonifacidovi ničeho nezměnila, proto Jiřík nemá hledat v konstituci zlepšení i svého blahobytu? [...] má si snad zase jen své Kačenky hledět a pánoboha nechat se starat o řízení světa? [...] mravní tendence toho kusu jest

tedy velmi negativní a zmrtvující, ona nehodí se do našeho věku, jenž tlačí se k činům..." (ANONYM 1849: 905n., 910).

Tylovi interpreti a zvláště účastníci tzv. tylovské diskuse v padesátých letech našeho století měli velkou práci vydolovat z *Jiříkova vidění* žádoucí revoluční smysl, na každém kroku naráželi na potíže. Mohli ocenit, že Tyl přivádí na scénu konflikt továrníka s dělnictvem – byť i při tom překážel zjevně groteskní způsob stylizace Severina v roli mluvčího dělníků. Byli pak nuceni buď zcela přehlédnout fakt Tylem předepsané Severinovy opilosti – Jiří Hájek například viděl v Severinovi zosobněné „lidové revoluční tradice českých dějin“ a označil jeho přeměnu v dělníka v závěrečném obraze za „příznačnou“, přestože v dřívějších obrazech byl Severin i sluhou a vojákem (HÁJEK 1951: 4), nebo se ho pokusit zdůvodnit: Miroslav Kačer například tehdy píše: „Jediná věc, která poněkud oslabuje tento výrazně pokrokový moment *Jiříkova vidění*, je to, že Tyl předvádí v této scéně Severina opilého. Je těžké zjistit důvody, které Tyla vedly k použití tohoto motivu. Zdá se, že si Tyl nedovedl ještě ani představit dělníka, který by se opovážil tak rozhodně mluvit s továrníkem, kdyby nebyl opilý“ (KAČER 1954: 110)⁵.

Potíže dělala i výrazně idylická scéna vojenská. Přestože je zřetelnou narážkou na vojenský konflikt s Maďary (jako „uherské ležení“ byl také vojenský tábor jednoznačně identifikován dobovou kritikou), a tedy šlo zřetelně o vojenský tábor „kontrarevoluce“, Vladimír Horáček, dramaturg Divadla československé armády, vidí zde však vojsko bojující za přeměnu starého společenského pořádku v nový a hlavního protivníka této pokrokové armády nachází v Bonifacidovi a Eufrozíně (HORÁČEK 1951: 4), které vojsko zatkne (v nich spatřuje i M. Kačer s dobovou jednoznačností až mrazivou „špióny“ v řadách lidových bojovníků – KAČER 1954: 102).

Zcela v rozporu s recenzentem z roku 1849 Jan Kopecký tvrdí, že *Jiříkovo vidění* vybízí „k činnosti a varuje před rezignací a pohodlím“ (KOPECKÝ 1951: 4), jenže pak musí ignorovat fakt Jiříkovy statkářské budoucnosti, která ho v logice báchorky čeká za jeho zmoudření, fakt, který velice dobře cítil kritik *Pražského večerního listu* o sto let dříve, když potouchle poznamenal: „Bude-li Jiřík tak zatvrzelý jako onen fabrikant, tedy se mu i nyní, když bude hospodářem, zase

5) Svě hodnocení *Jiříkova vidění* později Miroslav Kačer zásadně korigoval (srov. OTRUBA – KAČER 1961: 392–396).

čeledínové vzbouří, leda by měli Jiříkovo vidění a byli se svým stavem, v ohledu obtíží jiných stavů, úplně spokojeni, kterážto vidění jsou však řídká“ (ANONYM 1849).

To tehdejší zanícené hledání revolučnosti zcela ignorovalo fakt, že Tylova hra je součástí koncepce, která silně omezovala českou obrozenskou kulturu a která bude přežívat (byť třeba jen v podobě stále slábnoucího kulturního proudu) po celé 19. století, totiž koncepce českého světa jako do sebe uzavřeného, izolovaného od všech rušivých „cizorodých“ vlivů: revolucí, zápasů, malkontentství, emancipace žen, sociálních konfliktů, neznabožství, manželské nevěry a bůhví čeho ještě.

Všimněme si, jak se do prostoru Tylovou báchorkou vymezeného promítá třeba soudobá skutečnost politická. Je tu zastoupena především bohatým žurnalistickým, politickým slovníkem, jistě – položíme-li ovšem dostatečný důraz na význam slova „zastoupena“. Jinými slovy: politická realita tu prostě není přítomná, nahrazují ji slova, která ji sice mají označovat, ale přitom jsou vztažena ke skutečnosti jiné, zcela soukromé. Politický slovník ve sféře Jiříkova příběhu postrádá své odpovídající označované – a v závěru, ve scéně „zmoudření“, nakonec zcela mizí. Český svět tu stojí před námi zděšen z politiky, otočen k ní zády, tváře se, jako by nebyla, a vlastně šťasten, že se od ní osvobodil.

Sen o spících rytířích III

Balada česká patří jistě k nejnámějším básním Nerudova souboru *Balad a romancí* (1883) a nejspíš také k nejhojněji recitovaným při rozmanitých příležitostech. Přitom je to báseň, která současně stojí prakticky zcela mimo odborný zájem, její literárněvědné reflexe jsou ojedinelé a dosti povrchní. První kritické soudy o *Baladách a romancích* se zmínkám o Baladě české, příběhu „smavého reka Palečka“, kterému Vesna propůjčila dar limitovaného vzkříšení, většinou vyhýbaly. Omezovaly se na celkovou charakteristiku Nerudova tvůrčího přínosu – z toho hlediska oceňovaly jeho programový pokus o kontakt poezie s širším lidovým publikem (sama volba žánru byla tehdy živě pocítována jako součást takového programu) a zvláště jmenovaly ponejvíce skladby jiné, ať již Romanci o Karlu IV., Baladu o duši Karla Borovského nebo básně spjaté s křesťanským mýtem, které dokonce vyvolaly i nepřímou kontroverzi ohledně „českosti“ Nerudovy poezie.⁶ Porušení normy uměleckého ztvárnění křesťanské látky bylo totiž některými kritiky chápáno současně jako porušení normativní představy českého národa a odtud byl již krok k obvinění Nerudových balad z toho, že představují v českém kontextu „francouzské býlí“ (ANONYM [= V. ŠŤASTNÝ?] 1883: 127).

6) Tato kontroverze není mimochodem nezajímavá. Zatímco Ferdinand Schulz v *Osvětě* pouze zaznamenává ve sbírce záměnu „světského za nebeské“ a omlouvá ji výsledným básnickým účinem (SCHULZ 1883, I: 362), kritik *Literárních listů* pod šifrou J. V. K. výslovně napadá Baladu středověčerní a Baladu o svatbě v Kanaán a uzavírá: „V obou těchto básních karikuje se posvátná osoba Kristova způsobem neslušným; tu přestává poetická pravda, a s ní mizí též estetická záliba, nehledíc k neméně důležitým momentům etickým, jichž každá báseň, jmenovitě „širším kruhům“, tedy lidu určená, šetřiti povinna“ (J. V. K. 1883: 39). Na totéž stanovisko se postavil také nepodepsaný referent *Obzoru literárního* (pravděpodobně vydavatel V. Šťastný). Rozšířil svůj odsudek i na Baladu tříkrálovou, Romanci italskou a Baladu rajskou, v níž navíc vidí nejen blasfemii vůči křesťanskému sanktu, ale i blasfemii nacionální: útok proti cti českých žen. Říká výslovně: „Pamatujeme se, že po odchodu Prusáků z Čech r. 1866 projevována v novinách našich veliká i oprávněná nevole, že se opovážil jakýsi vychloubačví ničema napsati o ženách českých, že se měly k pruským hostům velmi galantně. A hle nyní podobnou poklonu českým ženám skládá český básník...“ (ANONYM [= V. ŠŤASTNÝ?] 1883: 127).

Balada česká – přestože jako jediná z celého souboru nese v záhlaví příslušné národní označení – zůstávala v tomto podpovrchovém sporu o češtví stranou. Kritika z tohoto hlediska oceňovala více například Romanci o Karlu IV. se závěrečnou přímou pointou o českém národním typu:

„Nu vidíš, králi: tak náš lid!
Má duši zvláštní – trochu drsná zdá se –
však květe po svém, v osobité kráse –
...ach přiblíž k tomu lidu hled
a přitiskneš svůj k němu ret
a neodtrhneš více!“

Pokud přišla řeč i na Baladu českou, pak jen v rámci prostinkého výčtu balad a romancí, k nimž „dala podnět lehká zkázka národní a historická rozvinutá v nádherný květ poetický“ (MOKRÝ 1883b: 363); označení „česká“ v titulu se chápalo zřetelně jako označení původu látky. Jenže syžet Nerudovy „balady“ o rytíři Palečkovi se k tradiční látce o českém Enšpíglovi ani v nejmenším neváže, ostatně i typem syžetu se vyprávěním z palečkovského cyklu naprosto vymyká. Proč tedy to označení Balada česká právě u básně, která je veřejností i literární vědou brána jako bezproblémová spontánní oslava jara – někteří literární historici si pohrávají s tezí o autostylizační projekci básníka do postavy Palečka („Sám je ovšem Paleček také ‚starým mládencem‘ a mimo humor nemá nic, co by rozdával, nic jiného ani nechce“ – POLÁK 1942: 46; JANÁČKOVÁ 1984: 48n.), obraz Palečka v básni je přijímán jako doklad toho, jak „básníka strhuje láska k životu a schopnost radovat se z krásy“ (SOLOVJOVOVÁ 1982: 164).

Lze se spokojit při hledání odpovědi na otázku motivace označení této balady právě přívlastkem „česká“ prostě jen jednoduchou charakteristikou ve smyslu Polákovy aforistické definice: „Balada česká – balada o humoru v Čechách“? Jde tu skutečně v prvním plánu o demonstraci okouzlení životem, krásou, jarem, okouzlení, které zde symbolicky vítězí nad smrtí? Zdá se, že zodpovědět tuto otázku, která je současně otázkou po významu Balady české v kontextu Nerudovy sbírky, může napomoci právě její klíčový motiv – motiv snu: hrdina balady je právě sněním charakterizován – snění je jeho základním projevem („rád bloudil po Čechách – | a pak byl vždy

jak v mátohách | a nevěděl, kde stojí“), je ustavičně (jak to hodnotí alegorizovaná postava Vesny) „ve snách“ a také posmrtně je mu darována výsada snění: na krátký okamžik se probouzí, aby se znovu vrátil v „dumnou říš“ a usnul.

Ale my již tušíme, že s motivem snu to v české kultuře 19. století nebývá tak jednoduché, to by nás mělo varovat před příliš doslovným výkladem. Zájem o téma snu od třicátých a čtyřicátých let obecně vzrůstá s pronikáním sentimentalistického a romantického životního postoje a jeho umělecké reflexe. Osvícensky přímočaré a jednoduché chápání snu ve smyslu Ukolébavky Vojtěcha Nejedlého („Zrádné syny | pro jich viny | píchá v srdci had; | bez ouzkosti spějí ctnosti, | byt' jim hrozil kat“ – Nejedlý in VÁCLAVEK – SMETANA 1949: 154) je rozrušováno aktualizováním hlubších vrstev tradice (zvláště se tu v jiné poloze nově oživuje barokní znejistění protikladu snění a skutečnosti). V krajním případě se sen stává až jakýmsi synonymem tvůrčích sil jedince, znamením jeho svobody, tak jak to podle Byrona formuloval Jan Pravoslav Koubek – „nebo sen když opanuje tělo, | muž svobodný duch šírou zajmout končinu, | a pásmo dlouhých let svít v jednu hodinu“ (KOUBEK 1857: 94).

Pokus o literární ztvárnění nového konceptu osobnosti a tvorby, ke kterému dochází v díle Máchově, se právě o filozofii snu velice těsně opírá: poezie je chápána jako snění, jako obrazotvorný, sny generující živel. U Máchy se tak skoro zákonitě „sen“ stává klíčovým slovem, leitmotivem jeho díla (a obdobně i dobové parodické reakce na Máchovu tvorbu právě motiv snu zdůrazňovaly – srov. Rubešův titul novoroční causerie *Obrazy ze spaní mého*). Obdobně je tomu i u Sabiný, který totožnost snu a poezie formuluje přímo výslovně a činí z ní jedno z ústředních témat své lyriky (*Obrazotvornost, Snění básnické*). Poezie podle jeho slov vyproštuje sen ze sféry soukromého prožitku, dodává mu komunikativní rozměr, včleňuje ho do života (*Útěcha básníka*). Ale i tam, kde nedochází k takovému povýšení v poezii samu, je sen spínán často se silou fantazie, patří alespoň k oblíbeným motivům umožňujícím přechod k ireálným (v širokém smyslu) způsobům výstavby představeného světa, k jiným časovým rovinám, k nadčasovému hodnotovému plánu, jenž nevyplývá z vlastní logiky základní dějové linie (tak je tomu např. ve *Vocelově epice*, zvláště v jeho *Václavu IV. nebo v Posledním snu*).

Vyhrocuje se také napětí „snu“ a „skutečnosti“. Sen může být představen jako ideál, nabízí pozitivní variantu „skutečnosti“

(„krásný sen“, „blahý sen“), může být jejím modelem, odhalujícím svým obrazným jazykem pravou podobu v „přirozeném“ uspořádání věcí skrývanou, ale současně může být chápán v protikladu k realitě jako ne-reálný a v tomto smyslu klamný („marný sen“, „pouhý sen“, „pouhá jen lež“ – VILLANI 1962: 115, 117; „klam a sladké snění“ – NEBESKÝ 1886: 28; „blud“ – SABINA 1911a: 121). Pak se proti vědoci, rozumné, smysl pro míry mající přítomnosti „sen“ vymezuje jako minulý nebo přinejmenším do minulosti obrácený, jako „mladistvý sen“ spjatý s ještě předreálným stavem skutečnosti a s jejím „předrealistickým“ vnímáním. V průmětu do přírodního kontextu se proto sen často spojuje s tématem „jara“, „máje“: „O kam se dělo jarní moje zdání“ (SABINA 1911a: 86), „Máj opadnul, sen dokvět“ (NEBESKÝ 1886: 28). Současně však zpochybněním ontologické jistoty, kterou „skutečnost“ jako kategorie skýtá, mohlo dojít i k neutralizaci opozice skutečnosti a snu. Zjednodušeně řečeno – sen se v konfrontaci se skutečností mohl jevit jako „marný“, „klamný“, „bludný“, „lživý“ stejně jako „krásný“, „blahý“ apod., avšak skutečnost poměřována jím najednou zdaleka již nebyla jediné možná a oprávněná, paradoxně přestávala být – tváří v tvář snu – dostatečně „skutečná“. Skutečnost odkazovala sen do říše klamů a bludů, stejně jako sen odkazoval do říše bludů samu skutečnost („všecko však pouhý sen – pouhá jen lež“, „veškeré vůkol nás světy jsou jen | marnost a šílenost – bájka a sen“ – Smír, VILLANI 1962: 147).

Souběžně byl sen asociován logicky, na základě věcné souvislosti se „spánkem“, s „nevědomím“ a metaforicky se „smrtí“ a s motivy, které se na motiv smrti vážou (v české poezii 19. století je běžné seskupení motivu „snu“ a motivu „hrobu“: „A to pění? – Hrobní zpěvy: | Skončen tvého žití sen! | Nyní po tom divném zdání | lehni zas k tichému spaní; | vždyť ne věčný spánek ten: | z noci narodí se den“ – Píseň hrobní, NEBESKÝ 1886: 40).

V české obrozenské kultuře však vystupuje do popředí motiv snu a spánku jako metafory ochromení národní aktivity. Sama aktivizace vlasteneckého hnutí byla pak chápána jako „probuzení“ spícího národa, přímí účastníci emancipačního procesu se považovali za „probuzence“, tj. za bdící, a naopak ti, kteří veřejně nemanifestovali svou českou identitu na základě jazykové a literární osobitosti, byli označováni za „ospalce“. Tento ideogram v české kultuře první poloviny 19. století postupně nabyl na všeobecné závaznosti (odrazil se konečně i v termínu „národní probuzení“, jímž byla celá epocha

označována) a zůstával živý i později. Ve svých Hrobech básníků slovanských například Jan Pravoslav Koubek – poněkud opožděně vstupující svými verši do kontextu poezie májovců – interpretuje pod tlakem tohoto ideogramu i obecný romantický topos: načrtává obraz české poezie jako „upíra“, který vniká „do ospalců tmavé ložnice“ a budí rodáky ze sna (KOUBEK 1857: 117).

Jednoduchou transpozicí do roviny mýtu se motiv probuzení modifikoval v motiv vzkříšení a napojoval na křesťanský velikonoční mýtus:

V národu zaživa pochovaném
nový roznět, Pane, život sám;
k tvému slovu slavně z mrtvých vstanem!
(Lilie a růže – KAMENICKÝ 1846: LXXV)

Nám zas nový započal se den,
mizí noci, mizí mrak již kalný.

Zavanul duch jasný, neobhlný;
zbuzen národ ve snu zahalen,
kámen ze života odvalen...
(Procitnutí – TOMÍČEK 1840: 124)

Obecně v této souvislosti stoupala obliba motivu vzkříšení „českého hrdiny“ („českých hrdinů“), ať již v rovině lyrické v rámci prosté asociace k motivu jara u Nebeského („Což snad z minulosti hrobu | české někdo bohatýry, | což i starou vzkřísil dobu | a ty mistry slavné lyry?“ – Český máj, NEBESKÝ 1886: 38) nebo celým příběhem (báseň J. S. Tomička Jan Žižka a Prokop Holý na procházce, konfrontující oba husitské vojevůdce s přízemní skutečností předbřeznové Prahy – TOMÍČEK 1840: 124). Právě v té době se – jak jsme viděli – oživuje a literárně aktualizuje i česká pověst blanická (Klácel, Sabina, Koubek, Tyl).

Tyto významové možnosti motivu „snu“ vytvářely tak či onak bohatý významový repertoár, který byl v jednotlivých případech ve větší nebo menší výseči aktualizován. V některých případech lze přímo hovořit o jisté autorsky výrazné podobě této volby z dostupného rejstříku. Například Furchovi slouží motiv snu především jako součást celkového rozostřování hranic mezi jevy (nad vydáním

Furchových *Básní* tuto slohovou kvalitu Furchova díla dosti přesně postihl ve své recenzi *Nebeský*, když konstatuje, že u Furcha je „všecko měkké, rozplývající, mlhou zastřené“, a nachází u něho „somnambulismus myšlenky“ – NEBESKÝ 1953: 49). Naproti tomu v poezii Josefa Václava Friče je udržována v této oblasti příznačná podvojnost mezi snem chápaným důsledně jako ideál a spojovaným také s lyrickým hrdinou, který je okázale aktivní, bdící, připravený k boji, a snem, pojímaným jako zmrtvění, pokleslost národního života, apatie, který je naopak vázán k národnímu kolektivu. Pro Karla Hynka Máchu je zase typické složité současné rozehrání vzájemně protikladných významů s motivem „snu“ spjatých, při němž je „sen“ současně pojmenováním tvůrčích schopností subjektu, skutečnosti samé v její časovosti a nestálosti, života i smrti, spánku i bdění. V Máchových stopách se pokouší neobratně jít také Villani v básni *Smír*. Villaniho hrdina je zde nositelem vlastně jediné aktivity a tou je snění, báseň sama je fantasmagorickým textem stylizovaným jako záznam nekonečného proudu snů, jejichž cílem – značně zatemněným – je dobrat se tajemství přírody, sněním vlastním odhalit její „sen“. Hrdinovo probuzení je přitom vždy jen oddechem před pohroužením do snu nového – opakovaně, jen s drobnými obměnami se tu objevují verše: „Sníč se zbudí – kolem zírá – | ‚Byl to jen | marný sen!‘ | Lká a v spánek se ubírá.“ Přitom Villani, zdá se, současně pocítoval negativně nepřítomnost nějakého finálního hodnotového horizontu v Máchově poezii a vytváří ho v závěru (jak již titul básně napovídá) v příklonu k tradičním hodnotám křesťanské víry („tomu buď v nebesích navěky dáno, | o čem jen zdánlivě tady směl snít!“ – VILLANI 1862: 117, 152).

Pro nás však v dané chvíli není tak důležitá otázka individuální rozmanitosti jednotlivých autorských podob této poetiky „snu“ v české poezii 19. století, jako spíše její složité společné významové podloží. To způsobuje, že často i to na první pohled zcela nejjednodušší užití motivu „snu“ nebo jiného motivu s ním spjatého aktivizuje značně široké sémantické pole, které pak vstupuje do hry až s překvapivou silou.

V případech obvyklého, rutinního čtení Nerudovy *Balady české* se arci v ničem k tomu bohatému sémiotickému podloží neodkazuje, stranou zůstává především celá oblast alegorizace snu v analogon národního nevědomí, národní pasivity. Přitom je právě toto ztvárnění motivu snu pro Nerudu velmi typické, „sen“ a „spánek“ patří totiž

k běžným složkám nerudovského obrazu národa. Navíc k složkám významně se podílejícím na celkové dynamičnosti a ambivalentnosti tohoto tématu, v jehož rámci je pól negace výrazně upřednostňován jako součást Nerudova vědomého kritického komentování tématu národní identity. Český národ je jím označován s hořkou skepsí za „zmalátnělou luzu“, za národ bez „mužné statečnosti“, je nenárodem, pouhým seskupením „holomků“, je mnohem spíše národem „snícím“, „spícím“, „za živa pohřbeným“ než probuzeným (srov. NERUDA 1951: 309; 1956: 282, 280, 307).

Přitom už sám titul balady by měl být nápadným signálem vy-
bízějícím k jejímu vztažení k tomuto národnímu kontextu a vol-
ba ústřední postavy takovéto zacílení interpretace ještě podtrhuje.
Ústřední hrdina básně, rytíř Paleček, je charakterizován zcela v klíči
typizované české národní charakterologie – je to „smavý rek“, který
je „samý šprým a nápad“, který „rád dobře jed a dobře pil, | a lidem
dobře činil“, a právě motiv neustálé existence „v snách“, v „máto-
hách“ na pozadí dobového emblému národa „snícího“, „spícího“ do
této národní charakterologie zřetelně také patří. V této souvislosti
sehrává zřetelnou ironickou úlohu jak jeho jméno odkazující k trva-
lému komplexu „malého národa“, tak jeho úřad (v básni samé nepři-
pomenutý – panovníkův šašek) a konečně i jeho titul (rytíř Paleček).
Ironický nádech Palečkova rytířství podtrhuje i fakt, že příběh bala-
dy je rozvinutou parodickou obměnou oblíbeného motivu vzkříšení
českého hrdiny, o kterém jsme se zmínili výše, vstupuje do ironic-
kého vztahu k blanické legendě – i Nerudův Paleček je totiž spícím
rytířem.

Důležitou roli z tohoto hlediska hraje i fakt, že hrdina Nerudovy
básně, Paleček, byl emblematickou postavou stejnojmenného sati-
rického časopisu a také oblíbenou figurou řady básní na jeho strán-
kách publikovaných (například báseň Paleček Emanuela Züngla,
uvádějící první číslo časopisu, a anonymní báseň Paleček Palečkovi –
ZÜNGEL 1873: 1; ANONYM 1882: 13). I to výrazně podtrhuje satiric-
ký moment skladby proti tradičně čtenému „idylickému“. Ostatně
i setkání Vesny a jejího doprovodu s Palečkem – základní alegorická
scéna Nerudovy básně – mělo v jedné z ilustrací časopisu svůj do-
konalý předobraz – o další důvod víc, abychom si lépe všímali jejího
ironického ladění.

Zdánlivě idylický příběh veselého rytíře Palečka je tak současně
dalším příběhem českého snu, jeho ironickou verzí, podobenstvím

o českém národě odsouzeném (a sama sebe odsuzujícím) k nepravé existenci, kterou tu sen metaforizuje. V přísně vyhrazeném „jarním“ probouzení tu vidíme připomínku jara roku 1848, v kterém se se-pětí motivu jara a vzkříšení jednou provždy zpolitizovalo. V tomto smyslu tvoří Balada česká jistý protějšek Romance o jaře 1848 (proti nostalgicky podbarvené vzpomínce na dobu, kdy „čas oponou trhl“), načrtává – v klamném rozmarném kostýmování téměř ve stylu dramatické báchorky – mnohem skeptičtější obraz, v němž jaro je jen tragikomicky krátkým přerušením trvalého, neměnného českého národního spánku.

Motiv snu, tak neobyčejně zvýznamněný v české kultuře 19. století, nás vybízí, abychom viděli Baladu českou v řadě Nerudových básní znovu a znovu nastolujících téma národa, smyslu jeho bytí. Mezi nimi na jedné straně jsou patetická vyznání lásky a hrdého obdivu (Láska, Ve lví stopě, Jen dál!) a na straně druhé verše hořkého kritického, skoro až urážlivého soudu:

Cizinec přišel. Honem sem židli!
„Abyste spaní nám nevynes!“ díme.
Sedí. My usneme. Do běla spíme,
a když se konečně přec probudíme,
ejhle – pan cizinec jak když tu bydlí!

(Naše pohostinství – NERUDA 1956: 281)

„Kdo snáší ta červená vajíčka?“
ptá zvědavé se děcko.
„Mé dítě, zajisté něký Čech:
ten snáší všecko!“

(Velkonoční – TAMTÉŽ: 282)

Sen o vlasti

Proslýchá se, že když český zpěvák Jan Křtitel Píšek v roce 1847 objížděl svět se svým uměním, rozplakal písní Kde domov můj „dokonce samou královnou anglickou“. „Mocně se hrnuly slzy“ také „z milostného oka sličné dcery mocného cara Nikolaje, když Píšek Kde domov můj zasténal“, říká dobový, dobře informovaný zdroj. Koho by nedojal zpěv o dávno ztraceném ráji? (ŠMEJKAL 1935: 60). Ve vzrušené lyrizované próze Země česká, publikované v *Květech* v tomtéž roce, kdy Tyl napsal *Fidlovačku*, přirovnává Silorad Patrčka Čechy k „Edenu albionského slepce“ (PATRČKA 1834: 351), tedy ke „ztracenému ráji“ Miltonovu. Ten obraz jako by přímo rámcovoval scénu, ve které na jevišti poprvé píseň Kde domov můj zazněla (TYL 1957: 87): „šedivý, slepý Mareš, houslista“ v ní představuje českou zemi jako „zemský ráj“. Země česká je tu jakoby v analogii k ráji slepého Johna Miltona z Patrčkova příměru rájem slepého houslisty Mareše – rájem, který je snad ještě ztracenější a nedosažitelnější, protože je to slepcův „ráj... na pohled“. Skrz bariéru slepoty ozývá se tento skoro prelud jen nejasnými znameními: hukotem vod, šuměním borů, vůní jarních květů, vzývanou pospolitostí „tichých duší v těle čilém“.

Rozhodně „česká země“ není ono všední prostředí, které slepého Mareše na scéně reálně obklopuje: dvojjazyčné hovory německo-české, pestrý ruch pražské ulice a ševcovské slavnosti v Nuslích, hrubá gestace frašky. „Země česká“ je naopak ideální krajina kdesi za neprůhlednou a neproniknutelnou zdí, obývaná nikoliv pražskými figurkami, ale „slavným plemenem“ Čechů. Je to snová vlast, která právě „mezi Čechy“, v této chvíli stejně bájnými, jako je ona sama, (a výlučně v nich), zakládá svou existenci.

Z toho hlediska je i ona opakující se otázka uvádějící obě sloky písně výmluvná. Ve své době zřetelně odkazovala k oblíbenému předobrazu, k písní Mignonině z Goethova románu *Viléma Meistra léta učednická* („Kennst du das Land, wo die Zitronen blühen?“), líčící obdobně snovou krajinu touhy s kvetoucími citroníky a oranžemi, s vavřímem a myrtou, s přívalem vod padajícím přes skálu (GOETHE 1958: 155). Ve stejném duchu odpovídá na otázku harfeníkovu Ludmila v Turinského tragédii *Angelina*, když líčí svou vzdálenou a nedosažitelnou otčinu:

Kde vlast je má – ?

Víš, kde dubů čelo oblak dosahuje?

Kde se orel vzhůru k slunci točívá?

Víš, kde hustolistá lípa ochlazuje,

sosna se štíhlá šumně ze skal zachvívá...

(TURINSKÝ 1880: 33)

Týž motiv se objevuje také v Kollárově sonetu ve *Slávy dceři*, nejdříve ve znění „Znáš-li kraj ten, ony ráje věčné...“ (KOLLÁR 1824, zpěv III., sonet 133), později ve verzi „Znáš-li kraj ten, tu vlast Slávy věčné...“ (KOLLÁR 1852, zpěv III., sonet 355). Daný motiv se tu výmluvně týká v obou případech nadpozemského „ráje všech krás“, krajiny posmrtně naplněných snů, krajiny s „tichořečnými větry“, „stinnými oblouky palem“, „vonnou myrtou“, se slavičím zpěvem a s růží bez trní.

Spojení rétorické figury mignonovské otázky s tématem vlasti nutně ještě posilovalo začlenění „české země“ do kontextu vzepětí po něčem, co není samozřejmé, bezprostředně dané, co je sice krásné „na pohled“, ale přitom nemůže být spatřeno, co je krajinou touhy a stesku, krajinou nedosažitelného ideálu.

Bylo možné slovně popřít tuto „přeludnost“, „iluzivnost“ české vlasti (Kamenický se ve své písni, která Tylově skladbě po léta konkurovala, po otázce Kde můj je kraj, kde má je vlast? utvrzuje: „Není to blud, není to klam, zem českou za svou vlast že mám!“ – VACEK-KAMENICKÝ 1949: 236), ale samo ujištění o skutečnosti „vlasti“ přímou polemikou s její existencí ve zdání a klamu jen znovu a důrazněji upozorňovalo na její přeludnost: vždyť jaká je to „vlast“, musí-li být její prostor vybojováván na iluzi. Neznámý básník v druhé půli 19. století pojmenovává naivně, ale přesně, o co běželo: „Až kráčet budeš v luzích těch, | jež Němcův slují rájem, | vzpomeň sobě vlasti české, | sám kde jsi býval pánem“ (cit. HÁLEK 1920: 166). „Česká země“ se prostě jinak jevila v perspektivě německé a jinak v perspektivě české, přesněji řečeno jinou byla pro české patrioty. V perspektivě vlasteneckého sentimentu byla pocítována jako vlast zcizená, a proto posunutá z pozemské roviny do polohy ideologického projektu, posvátné vize, cíle, kterého má být teprve dosaženo, ale který je současně od počátku vnímán jako nedosažitelný.

Zvolání „Kde domov můj?“ je proto nutně obaleno smutkem, je doprovázeno slzami, nikoliv pevným vědomím mluvčího i vnímatele

o vlastním přirozeném sepětí s rodnou zemí, s její přítomností i minulostí. Už Tylův text v celkovém aranžmá Marešova sóla předpisuje v zástupu posluchačů dojetím plačícího drába, který píseň spolu s ostatními vyslechl („Dráb: Dobře tak, starej, dobře! / Oči si utírá. / Až mě to pod klapkami zašimralo. – Já si tě vezmu do paměti“ – TYL 1957: 87).

Také dějiny úspěšného šíření písně, jež vzešla z frašky, která vlastně propadla a ani svým autorem nebyla příliš ceněna (OTRUBA – KAČER 1961: 76), se pohybují v tomtéž významovém poli. Vznik melodie je provázen čítankovou legendou o Škroupovi, komponujícím ji za „mlhovité noci podzimní“ u lože nemocné ženy: „Vlasy jí splývaly po čele a bílé ruce sepjaty byly nad poduškou. U postele bděl mladý, málo více než třicetiletý muž pěkně bílé tváře, oka dobráckého. Hleděl úzkostlivě na bledou tvář a poslouchal tichý, nepravidelný dech drahé nemocné choti. V ruce držel kousek papíru, na němž rukou pevnou, písmem pěkným, zřetelným napsány byly verše počínající se slovy: Kde domov můj?“ (RAIS 1951: 61). Už jsme slyšeli, že se k hlavním triumfům písně počítá, že rozplakala britskou královnu nebo ruskou princeznu, psalo se o tom, jak za první světové války k slzám dojímalá české legionáře („Je možno diviti se tomu, že bodáky našich pušek byly dříve zroseny slzami než krví? Je možno diviti se tomu, že kolem stojící kyjevští Češi a Češky právě a jen v tuto chvíli hlasitě štkali?“ – ŠMEJKAL 1935: 68).

V cizině je Kde domov můj? písní stýskání po domově (desítky syžetů líčí, jak píseň přiměla k slzám krajany za hranicemi – TAMTÉŽ: 64n.), doma je vzepětím k ideálnímu obrazu, výzvou k tomu, aby se obecná vize vlasti jako duchovní pospolitosti „slavného plemene“ Čechů v rajské krajině také naplnila reálným zeměpisným obsahem, ze kterého by bylo vyloučeno vše cizorodé a nečeské. Svým laděním je Kde domov můj? písní nebojovnou, mírnou. „Vyjadřuje [...] pokojnost a plachost, jež byla nejen pro Tyla a Škroupa, ale pro celou naši předbřeznovou společnost příznačná,“ říkalo se o ní. „Je to píseň lásky, píseň srdce. Jak jinak by mohlo zpívati srdce Evropy?“ charakterizoval ji pozdější novinářský výrok (PLAVEC ET AL. 1940: 87; ŠMEJKAL 1935: 106). Ale byla přitom v podtextu protestem proti dosavadnímu vymezení vlasti, rozteskněnou výčitkou konkrétnímu zeměpisnému teritoriu, že neodpovídá ideologickým tezím vlastenecké společnosti, nově utvářeným i znovu stvrzovaným patriotickými symboly, průvodními znaky nové národní identity. Ne náhodou

byla Tylova píseň tak často vnímána v náboženské perspektivě: jako „chorál“, jako součást mše („jakoby zazněly z dálky sladké mešní zvuky jakési národní bohoslužby“), jako modlitba („byla nám spíše modlitbou než hymnou [...] Teskně nesla se její melodie v letní podvečer a přechetní kolemjdoucí Rusové se nábožně křížovali“; „Zpíval jsem tak, jako bych tou písní chtěl vymodlit naši svobodu...“ – ŠMEJKAL 1935: 76, 72, 74).

„Vlast“, která byla pravou základnou „českého světa“ budovaného vlasteneckou společností, byla především vlastní znakovou, „vlastí lingvistickou“ (CSABA 1991: 67), a dokonce především výslovně „textovou“, totiž „psanou“. Cosi o tom možná vypovídá i skutečnost, jak ochotně byla „vlast“ metaforizována literaturou – zřejmě ne náhodou se Tylovi „česká země“ jevila jako kniha popsaná mohutnými písmenami hradů, „v nížto jsou poznamenány příhody celého národa“ (PLAVEC ET AL. 1940: 76). A o tomtéž vypovídá obráceně, jak i literatura může být ochotně a snadno popisována pomocí vlastenecké topografie. Wenzig ve svém výkladu o dějinách české literatury člení českou látku na oddíly nazvané „Pohled z Vyšehradu“ (stará literatura, tj. *Rukopisy*), „Pohled z Hradčan“ (středověká literatura), „Pohled ze Žižkova“ (písemnictví od husitství až ke Komenskému), „Pohled z Letné“ (současná literatura) (WENZIG 1874: 301 až 404). Také Karolina Světlá pojednává o české literatuře v obrazném klíči topografickém, vnímá ji (ve stopách Májového snu Magdaleny Dobromily Rettigové) jako krajinu-park, kde rostou sněženky, violky, konvalinky (Hněvkovský, Puchmajer, Kamarýt), mateřídoušky, pomněnky, lilie a temný karafiát (Erben), kde v háji zpívá slavík (Čelakovský), kde je studánka (Tyl) i tajemné jezero (Mácha). „Hrad zlatý“ představuje Jungmanna a jeho přátele. „Lipový les“ tu znamená Šafaříka. Ve vzduchu krouží orel (Kollár) (SVĚTLÁ 1863: 3–7). Když pak píše Teréza Nováková studii o Světlé, odlišuje podobnými nástroji *Vesnický román* a *Kříž u potoka*. První z nich je jí „lesíkem sosnovým“, druhý „malebným údolím o smavých lučinách, k němuž sklánějí se srázné lesnaté stráně, skalami prorývané“ (NOVÁKOVÁ 1961: 138). A v článku Františka Ladislava Vorlíčka čteme:

Kdykoli přemýšlím o naší nynější literatuře, zdá se mi, jako bych se rozhlížel po čarovné krajině. Prostředkem valí se tu mohutný řeky proud, lemovaný pestrým kobercem květnatých lučin; něco výše vidím vlniti se lehkým vanotem mnohoslibnou úrodu polní, protkanou pilně

střeženými štěpnicemi a vinohrady, ježto opírajíce se o pahorky, bujnou zelení křovin porostlé a rozsáhlou planinu tu mile přerývající, oku na krásách těch tkvějícímu delšího odpočinku poskytují. Z druhé strany vynořují se před zrakem mým z povrchu skvělé krasosady, pyšníci se kvitím barev luzných; četné chodníky, vodotrysky, svěží loubí a stinné háje s celými sbory pějících opeřencův, vyzývají stejnými půvaby duši mou, aspoň na chvíli pozastaviti se a sáti z nich kouzelné dojmy.

(VORLÍČEK 1855: 289)

„Česká země“, jak ji podává Tylova píseň, emblematická krajina „vlasti“ jako vysněného ideálu, ona jediná pravá realita rodící se české kultury, byla prostě natolik stejnorodá s písemnictvím, že s ním mohla být téměř libovolně zaměňována. „Vlast“ byla „literaturou“, podrobovala se zákonům rétoriky a poetiky (spíše než politiky). A česká literatura byla naproti tomu jedinou autentickou vlastí, ve které mohl český intelektuál žít podle svých představ, neodstrkovan a „na svém“. Zvnějšku to mohlo vypadat místy podivně a nepochopitelně – například Polka Honorata Zapová byla českým vlastenectvím šokována, zdálo se jí být absurdní, že spočívá „v uveřejňování [...] básní a povídek“ (SVĚTLÁ 1959a: 279), ale tak či onak zůstávala tato symbióza „vlasti-literatury“ a „literatury-vlasti“ pro utváření novodobé české kultury příznačná.

Zatímco „vlast“ si nekonečně dlouho udržovala literární charakter, literatura byla uctívána jako „vlast“ a ve spisovateli a básníku byl veleben nikoliv literát, tvůrce uměleckého díla, ale doslova tvůrce „vlasti“. Obecenstvo povstávající v divadle – ještě dříve, než se píseň stala oficiální hymnou – při prvních zvucích Marešových houslí, nepocítovalo rozpor mezi slavnostností chvíle a přízemností frašky: tváří v tvář Tylově písni vzdávalo čest současně literatuře-vlasti i vlasti-literatuře.

Sen o národě

Na své žurnalistické pouti po Čechách navštívil kdysi Jan Neruda Heřmanův Městec a v místním hostinci navázal rozhovor s hospodskou; toužil se od ní dovědět pár podrobností o nedávné národní slavnosti, která se v městě konala. „Ano, Češi tady měli slavnost,“ souhlasila hospodská. „Vždyť zde v Heřmanově Městci jsou ale jen samí Češi! Což vy nejste Češka?“ zajímal se Neruda. „Já? – Já jsem neutrá!l!“ pravila hospodská svou ryzí češtinou (NERUDA 1961: 375n.). Jak tomu asi bylo s národní identitou této počestné ženy? Cítila se být Rakušankou, občankou monarchie? Cítila svou zemskou příslušnost ke království, aniž by považovala za nutné vymezit svou „identitu“ etnicky a jazykově? Nebo byla prostě především profesionální podnikatelkou, která se nehodlala přihlášením k té či oné „pospolitosti“ zbavit důležité skupiny hostů?

Dovedeme si živě představit, jak stojí proti sobě: básník a živnostnice, a můžeme se pokusit aplikovat na jejich setkání definici historika Arnošta Gellnera:

1. dva lidé patří k jednomu národu, když a jedině když sdílejí stejnou kulturu etc.

2. ...když uznají jeden druhého, že patří k témuž národu (GELLNER 1993: 35).

V jaké míře básník a živnostnice sdíleli stejnou kulturu? Živnostnice jistě nečetla básnickovy knihy a lze důvodně předpokládat, že jí vůbec české knihy nic neříkaly. Kdoví, četla-li vůbec. Vlastenecký, národovecký boj o místo na slunci ji zřejmě nevzrušoval, zůstávala v něm nestranná. Oba však hovořili česky, čeština byla mateřským jazykem básníka i živnostnice.

Živnostnice v několika větách během svého rozhovoru s básníkem řekla zcela zřetelně, že se k českému národu nehlásí, že se tedy necítí být příslušnicí stejného národa jako básník. Přesto básník sám neměl nejmenší pochyby, že hovoří s Českou. V jejím postoji viděl cosi pomýleného, nmoderního, nepatřícího do doby mocného uvědomování vlastní národní svébytnosti.

Ani my dnes (navzdory Gellnerově definici), když z odstupů sledujeme tento prazvláštní rozhovor, nepochybujeme, že hovoříme s příslušnicí svého národa. Její řeč (představujeme si) je zcela

bez cizího přízvuku, nepočítáme-li lehké východočeské zabarvení. A také její na odiv stavěná „neutralita“ jako by nám její národní příslušnost prozrazovala: to jsme přece celí my, Češi! Počkáme, až se to rozhodne nahoře, a pak teprve zamáváme praporkem. Je naše!

Ba dokonce by se leckomu mohlo zdát, že vedle až příliš nadšeného básníka vyznává ta paní skrze svou „neutralitu“ dnes mnohem přijatelnější verzi národní identity. Básníkovi připadala paní hospodská ve svých postojích zastaralá, „copařská“, zasl nad její neprobudilostí a vzápětí o tom setkání sepsal fejeton. Zatímco nás možná napadne, nebyla-li identita paní hospodské mnohem hlouběji, fortelněji založena než euforická vize Nerudova. Jinými slovy: nevymyslíla si ona prostá žena svou „národnost“ jinak, přijatelněji, než básník v čamaře pod svým cestovním pláštěm? Tedy zhruba tak, jak by ji někteří (například Dušan Třeštík – TŘEŠTÍK 1994: 5; další reakce viz DRCHNÝ 1994: 12; MANDLER 1995: 13; TŘEŠTÍK 1995: 5) „vymysleli“ dnes, promítající do dávného podloží české sebeuvědomovací tradice nový ideál „občanského principu“?

Příklon k tomuto ideálu znamená bezpochyby významný posun a lze s trochou nadsázky říci, že právě takovým posunem česká národní identita svým způsobem dozrává, stává se dospělou faktickým sebepopřením v identitě občanské.

Na straně druhé nelze nevidět, že nadřazení „občanského principu“ tradičně „národnímu“ nás Čechy dnes prakticky (cynicky řečeno) nic nestojí – české etnikum není v této chvíli nikým „ohrožováno“, nikým omezováno v obecných kulturních nárocích (nanejvýš svými potřebami), nekonkuruje „na svém území“ žádné jiné etnické skupině, která by se cítila být prestižnější, kulturnější, významnější apod. Bez rizika můžeme tedy vstoupit do debaty o tom, je-li naše „česství“ dobře formulováno.

Jenomže mustrování ubohého českého 19. století a jeho iluzí a snů kritérii a ideály polistopadovými není příliš spravedlivé. A navíc: nic nás tak nevrací zpátky k obrození jako víra v možnost svou identitu znovu od psacího stolu – po obrozenku – „vymyslet“.

Můžeme být jiní? Můžeme mít jiné dějiny? A nemohla by v nich paní hospodská z Heřmanova Městce sehrát nějakou významnější roli?

Před časem se dokonce vedla diskuse nad problémem „české dějiny“ versus „dějiny českých zemí“ a dokonce byla k tomuto tématu

svolána vědecká konference.⁷ Jenomže samo oddělení obou konceptů, dějin českých zemí a dějin českých, neznamená nutně jinou podobu zpracování historického tématu. Jestliže František Palacký vydával své *Dějiny* nejdříve německy jako *Geschichte von Böhmen* a pak česky jako *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě*, promítlo se do této změny názvu jistě v prvé řadě zaměření na jiného čtenáře, nejen domácího (německá verze počítala s širším evropským přijetím), ale také jednoznačně zúženého na národně uvědomělého českého intelektuála. Teprve česká podoba názvu formuluje příslušné osobité momenty české nacionální ideologie, v německojazyčné „evropské“ verzi by byly nesrozumitelné a vlastně nesdělitelné. To však není všechno: nové řešení podniknuté v názvu české verze je i pokusem o přesnější vymezení hranic dějinného příběhu. Pojem Böhmen se málo hodil pro celistvost Čech a Moravy, ale současně byl žádoucí jako znamení, že českomoravský prostor je Palackým vnímán jako jediný a nedělitelný celek. Českojazyčné řešení žádoucí motiv jednoty přesunulo k souborné představě „českého národa“, ale současně odlišnost obou zemí Koruny české přímo pojmenovalo.

Oba koncepty, „zemský“ a „národní“, však v této chvíli Palackým nejsou vnímány jako „různé“, znamenají jen jiné položení důrazu, nijak nezavazují k zásadně odlišnému výkladu historické látky. Neměli bychom si proto představovat „české dějiny“ jen jako výseč celku, který představují dějiny českých zemí. Ta geometrie zavádí, v tom jádro problému myslím nespočívá. Když Jakub Malý vydával svůj *Vlastenský slovník historický* (1876), v němž zamýšlel podat „jádro našich zajímavých dějin v pohodlné formě slovníkové“ (MALÝ 1876: zvl. 552–556), zahrnul i hesla „Němci“ (hovoří i velmi vstřícně a nekonfrontačně o „první přátelské stýčnosti Čechů s Němci“ v dobách prehistorických), „Německá říše“, hesla týkající se příslušníků německy mluvící šlechty, řady dalších etnických Němců atd. Přesto mu jde jednoznačně o „naše dějiny“ ve smyslu etnicky českém, o dějiny pevně zorientované vůči subjektu, jímž je „český národ“. Problém není tedy v tom, že by se dějiny českého národa (opakujeme) jevily výsečí množiny dějin českých zemí: obě množiny byly myslím

7) Konference se konala pod názvem „Naše dějiny“ / „Unsere Geschichte“ v Centru Franze Kafky v Praze 22. 3. 1994 a některé její materiály vyšly v německém odborném časopise *Bohemia: Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder* 35, 1994, Heft 2.

v praxi v podstatných věcech shodné. Šlo prostě o vymezení „historického subjektu“ této množině přiřazeného.

Rozhovor básníka Nerudy a heřmanoměstecké hospodské napovídá, že sílící volání po „národním principu“ jako zvláštní a dokonce „moderní“ hodnotě se po celé 19. století v Čechách střetávalo s jinými návrhy. Nejednou by se mohlo zdát (a také tváří v tvář nepřehlédnutelnému zjevu neutrální paní hospodské jsme skoro podlehlí té představě), že podobné návrhy vycházejí novodobému ideálu občanskému vstříc, že jsou jeho předchůdci. Někdy se proto odvoláváme k těmto návrhům a jejich tvůrcům jako k alternativním hodnotám, na nichž bychom měli dnes stavět (tak to učinil před časem například Patočka s Bolzanem, když konfrontoval jeho vizi dvojjazyčného národa českého s nacionálním slavizujícím programem jungmannovským – PATOČKA 1969: 87–104). Jenomže Bolzanovo vymezení dvojjazyčného národa českého lze sotva vyjmout ze souvislosti jiných dobových úvah na toto téma, jež vesměs postrádaly zřetelný bolzanovský akcent etický a naopak zůstávaly v podtextu silně účelové. Nebyly tolik sebeidentifikací jako spíše obranou a polemikou.

Představa národa ve smyslu Böhmen totiž sílila a nabývala podob reálného návrhu především tváří v tvář vyhraňující se české jazykové etnické identitě. Přesněji než naše nijak učená hospodská, ale téměř stejnými slovy jako filozof Bolzano definoval tuto představu i hrabě Friedrich Deym, když hovořil o „jednom národu mluvícím dvojí řečí“.⁸ Ve stejné chvíli se z této strany volalo po posílení identity rakouské, což ostatně nemuselo být a ani nebylo v rozporu. Právě Friedrich Deym v stati *Über die Entwicklung und Konsolidierung des österreichischen Kaiserstaates* (DEYM 1848: 5–32) ostře oponuje, jak říká, „moderním zlepšovatelům světa“ („moderne Weltbesserer“), kteří vsadili všechno na národní kartu. Varuje, že to je cesta „zpět“, a dokonce argumentuje – velmi „moderně“ – americkým příkladem spolupráce mnoha ras a kmenů. (Americkým! Už zase nám prosvítá „americký sen“ do „českého snu“.) Deym připouští nicméně, že je třeba otevřít plně cestu etnické a jazykové emancipaci: teprve plná jazyková svoboda podle něho dovolí posoudit kulturní vyhlídky toho či onoho němčině vzdorujícího jazyka, teprve plná jazyková svoboda

8) Podle sdělení F. L. Riegera K. Huškovi z února 1845 (srov. HEIDLER 1920: 67 – na Heidlerovo pozoruhodné zpracování politických předběžných brožur i v dalším odkazuji).

povede k obecnému uvědomění, že zbytky řeči a mravů či vzpomínky na někdejší samostatnost nejsou dostatečným důvodem ke kříšení národa. Píše téměř věštecky: „Ostatně budoucnost ukáže, jestli snažení rakouských Slovanů prospějí jim nebo spíš Rusku...“, ale současně – na prahu roku osmačtyřicátého – naprosto neodhaduje další vývoj situace (ba ani vývoj svého osobního politického postoje). Zdá se mu, že celostátní hledisko postupně zatlačuje do pozadí hlediska provinciální, takže není divu, „že se hrdá idea konstituovat veliký rakouský národ a vystoupit z úzkých mezí, které byly dány národnímu živoření v provincii, setkává nyní s všeobecným souhlasem a vede nezvratně k vroucímu sbratření kmenů rakouských“ (TAMTÉŽ: 25).

Vize jednotné, nadkmenové „rakouské národnosti“ se však již tehdy vnímala vesměs jako „chimerická“, dobový anonymní tisk Andrianův, snad nejvlivnější z tehdejších politických brožur, přímo označuje Rakousko za „čistě imaginární pojem“, za „zcela konvenční označení pro soubor ostře se lišících národností“ (ANDRIAN-WERBURG 1843: 8n.).

Ale ani identita ve smyslu zemském na tom nebyla lépe. Zůstávala ve vleku avansující a stále větší prostor si dobývající jazykově etnické identity české, která se zemskými hranicemi příliš nepočítala (představa českého národa se například pružně rozšiřovala na vizi širšího „národa československého“, jenž zahrnoval i Slováky; že tato představa neodumřela se štúrovským jazykovým odtržením, ukazuje ostatně pozdější vývoj po roce 1918). Ostatně ani národní uvědomění českých a moravských Němců nezůstávalo v zemských mezích, orientovalo se k prostoru všenněmeckému a čerpalo z něho oporu. Projekt nacionality typu *Böhmen* (pro který v českém jazyce dokonce chybí ekvivalent: bémák, bémáctví jsou nutně již svým tvaroslovím výrazy ironické) byl navíc od počátku zatížen paternalistickým postojem k českému etniku, zřetelnou skepsí k jeho vývojovým možnostem a přezíravou shovívavostí k českým kulturním snahám.

Stopy skepse i přehlíživé shovívavosti k projevům české kultury nacházíme sice i v dobových projevech nejhorlivějších českých vlastenců (a nejen u kritického Nerudy, jak jsme v předchozí kapitole viděli), ale pak byly výzvou k vyšší kvalitě; proneseny z německé strany byly vnímány vždy jako demobilizující a navíc urážlivé. Byly ovšem i německé projevy – ať již v Čechách či mimo ně –, které dokázaly rozpoznat, byť bez valného nadšení, že v onom zdánlivě bizarním světě překotně budované české kultury „hovoří nově vznikající

svět svými prorockými jazyky“ (TUVORA 1844: 163). Byli i jednotlivci, kteří se vzdali své identity německé a přihlásili se k českému kulturnímu projektu, ať již okouzlení z možnosti vysnít si nový svět nebo na základě citových vazeb či díky větší toleranci či přímo nekritičnosti rodící se české kultury, která přijímala celkem každého, kdo se k ní přihlásil, a nevystavovala zájemce drastickým hodnotovým požadavkům (ovšem tyto Čechy volbou k naší paní hospodské raději nebudeme pouštět, ti by nám všechno jen zkomplikovali).

Přihlášení k „zemské“ (bémácké) identitě nicméně zůstávalo často jen apelem na větší skromnost svými hodnotami a výsledky ostatně stále skromného českého národního hnutí, předpokládalo automatickou převahu německého jazyka a samo bývalo málo hluboké a stálé. Právě hrabě Friedrich Deym, jeden z těch, kteří se k zemské identitě účelově hlásili (a necítil v tom přihlášení ovšem nic, co by odporovalo identitě rakouské), se brzy nato stal poslancem frankfurtského sněmu a obratem ruky vyměnil představu dvojjazyčného národa Čech a Moravy za patetičtější vizi německé hegemonie ve střední Evropě: „mé stanovisko není rakouské, mé stanovisko je německé, pravoněmecké, všenněmecké“, „je to právě německý živel, který rozšiřuje vzdělávání po všech zemích slovanských a uherských; i sám Kossuth se naučil svým maďarským oracím díky německému vzdělání“. Deym formuluje zcela jednoznačnou představu jediné identity německé v tomto prostoru: „naším cílem je zbudování obřímí sedmdesátimilionové, a bude-li to možné třeba osmdesátimilionové či stamilionové říše, vztyčit v ní Hermannův praporec, a stát tu ve zbrani proti Východu i Západu, proti národům slovanským i latinským, vyrvat Angličanům panství nad oceány, státi se největším, nejmocnějším národem na této polokouli – to je budoucnost Německa“ (DEYM 1891: 75–77).

Konflikt „jazykově-etnického“ češství a češství „zemského“ byl kolem poloviny 19. století v praxi jen zdánlivě konfliktem českého nacionalismu s občanským principem. V obou případech dějiny ovládl agonální, zápasivý duch, dějiny se staly prostorem, o který se tu sváděl boj české a německé intelektuální elity. Návrh společné identity „českoněmecké“ (pronášený obvykle s významným dovětkem, že vývoj ukáže, která etnická větev v ní má větší šance) zůstával tehdy především pokusem český emancipační vývoj zastavit.

Tak či onak vývoj obou etnik v Čechách a na Moravě nijak nemířil k finskému modelu a je otázka úvah historiků, jaké vyhlídky takový

„finský model“ v středoevropském kulturním prostoru vůbec měl. Otázkou také je, mají-li tyto úvahy o nenaplněné možnosti vůbec jiný smysl než jako součást úvah o tom, co chceme dnes. Ne že by to bylo málo, ale jsou to rozhodně úvahy „odehrávající“ se již v jiném časovém horizontu.

Naše kritické analýzy zřetelně „mytologizujícího“ jazyka, jímž se národ utvrzuje ve své identitě, jako by přímo lákaly i v „národu“ jako takovém vidět pouze „mýtus“, něco, co není vepsáno „do přirozenosti věci“, a dokonce (s pozvolným významovým posunem) něco, co ani neexistuje, na rozdíl od „kultury“ („co opravdu existuje, jsou kultury“ – GELLNER 1993: 60). Zjevně nemytologický postoj paní hospodské z východočeského města nám pak může připadat docela sympatický a v něčem předjímající naši dnešní – zdánlivou ovšem – střízlivost. Jenomže ať již je národ jakkoli „nepřirozený“, je tak či onak s kulturou těsně spjat, je do ní „vepsán“. Nelze si představit kulturu, která by se nevztahovala k určitému nadindividuálnímu subjektu, která by vůči tomuto nadindividuálnímu subjektu nebyla organizována jako „jeho příběh“ osvojení světa. A to, čemu – rádi či neradi – říkáme „národ“, je (jistě jen „časovou“, jistě i jinak podmíněnou a bezpochyby vždy „nepřirozenou“) podobou řešení této nadindividuální subjektivity, bez které by kultura nemohla být kulturou. Můžeme vést diskuse, je-li šťastné sepětí této subjektivity s kontinuitou jazyka (češtiny), můžeme do nekonečna opakovat, že příběh „původu národa“ není totožný s konkrétními „příběhy zrodu“ jednotlivých jeho „příslušníků“ a je tedy fiktivní, neopírá se o žádnou danost biologickou. Přesto nemůžeme tuto subjektivitu nadefinovat jednoduše „znovu“ a „jinak“ podle libosti. Ostatně trápí-li nás právě děsivé důsledky konfliktů provázejících vymezování „národa“ na jazykových či pochybných etnických dominantách, neměli bychom přehlížet, že ani vymezování národa jako kategorie „občanské“ nebylo negativních důsledků prosté (prosazování „občanského“ národa uherského znamenalo devastaci slovenských a vůbec slovanských národních ambicí, „jednota“ francouzského národa se utvářela rozrušením staré a vyspělé etnicity bretonské a její redukci ve folklorní arabesku, podobně nesnášenlivě „anglicky“ se prosazovala i národnost „britská“ atd.).

Dušan Třeštík se před časem obrátil k „národu“ s výzvou, aby se znovu a lépe vymyslel. To slovo „vymyslet“ přirozeně dráždilo. Lze nicméně souhlasit alespoň v tom smyslu, že lidský svět – tak jak ho

zkoumají humanitní vědy – je ovšem vždy především sféra „vymyšleného“: informace o něm nejsou přenášeny geneticky. Nikoli náhodou bývá kultura definována jako „nedědičná paměť kolektiva“ (LOTMAN – USPENSKIJ 1971: 147). A v tomto smyslu je „národ“ i „kultura“ (nikoliv tedy národ na rozdíl od kultury) skutečně čímsi mimo „přirozenost věcí“ – aniž se s tím dá mnoho dělat. Protože toto pobývání mimo „přirozenost věcí“ je druhou lidskou přirozeností.

Na straně druhé však „národ“ a „kultura“ není „náš osobní“ výmysl, který bychom mohli prostě a jednoduše odvolat, vypudit z hlavy jiným nápadem. Do národa a kultury jsme byli zrozeni a není jednoduché toto osobní pouto zrušit vlastním rozhodnutím. Nejsme prostě zcela svobodni a nezávislí ve svém „vymýšlení“ vlastní identity, tím méně pak v novém vymýšlení identity pro všechny ostatní. Identita zdaleka není jen věcí osobní deklarace, je to i věc kolektivního sdílení, máme jistou identitu, protože naše vůle po jisté totožnosti, její individuální návrh, je také okolím akceptována (i to už v polemikách kolem Třeštíkovy výzvy padlo). Naše identita je prostě faktem „kulturním“, stává se platnou, teprve když je takovým kulturním faktem a jako kulturní fakt je vpletena do sítě jiných kulturních faktů minulých i přítomných.

Sen o Evropě

Když v okamžiku výbuchu svatodušních bouří v roce 1848 procházel Václav Vladivoj Tomek Prahou, stal se svědkem pouličního výjevu, který ho upoutal: „V Aleji na kraji ulice Spálené proti Perštejnu spatřil jsem dělati první barikádu. Když jsem šel dále k Ovocné ulici, tu na malém náměstí u Františkánů vidím mladého člověka a dvě ženské, jednu mladou a jednu starou; on maje sekeru počal jí vylamovati kameny z dlažby, ovšem též k děláni barikády; ženské ustrašené jej z toho zdržovaly; on však právě, když jsem šel okolo, volal: „Nechte mne, celá Evropa na nás hledí“ (TOMEK 1904: 286n.; viz též MACURA1993b: 44–46). Ten výrok nebyl tehdy nijak příznačně český, zněl od Berlína přes Frankfurt až k Vídni a od té doby se opakovaně vracel ve chvílích přelomových. Tomek, jenž ho zaznamenává jako bizarní zvláštnost, byl zřejmě spíše zaskočen, že ta slova dospěla až do Prahy stejně jako barikády a jiné atributy revoluce. Nicméně muž z ulice tím okřídleným výrokem v této chvíli sice nepřímou, ale přece jen odkazoval k Evropě jako k relevantnímu kontextu pro české záležitosti: přijal ji jako určitý normativní horizont chování a jednání, který legitimně vyplývá bezprostředně z české identity a jejích kulturních daností. S jistou dávkou fantazie si můžeme tohoto muže z ulice, již ovšem jako starce, představit v jiném výjevu. Vidíme ho v nevelkém zástupu, který se shromáždil na místě někdejší viničné věžičky na hoře Vítkov ve chvíli, kdy je tam odhalována v roce 1910 pamětní deska s nápisem oslavujícím dávné vítězství husitů: „Nepatrná hrstka lidí přemohla spojené řady obrněných, poněvadž byla přesvědčena o své pravdě. Tehdáž byly strany dvě. Evropa a my. A ta Evropa byla бледá, zsinalá.“

Tyto dva výroky jako by definovaly zcela protichůdné, krajní body českého přemítání o Evropě. Na jedné straně tu stojí heslo evropských revolucí 19. století – Slovák Gustáv Kazimír Zechenter-Laskomerský je o tři měsíce dříve slyšel na každém kroku ve Vídni („veru už na strapce odraté, omlátené, ale vždy a vždy znovu tak štedro opakované patetické výrazy: Meine Herren! Europa schaut auf Euch!“ – ZECHENTER-LASKOMERSKÝ 1988: 93). Zopakování výkřiku v Praze obsahovalo zřetelné gesto: také Čechy patří na totéž historické jeviště, nevydělují se z něho, problémy Evropy jsou jejich problémy a nemohou jimi z podstaty věci nebýt. Z hlediska této

logiky se evropanství nejevilo ničím vnějším a cizorodým, hledalo se zcela přirozeně i v oblastech tradičně vyhrazených autentickému češství. Konečně i sám český národně emancipační proces (ze strany oponentů mnohdy chápáný jako zbytečný, neracionální krok, jenž ve svých důsledcích nenapravitelně narušuje evropské kulturní vazby země) bývá tehdy z české strany ochotně vykládán (a po pravdě řečeno nikoliv nepřesvědčivě) jako zákonitý celoevropský proces („Naše století může směle stoletím probuzování se národností nazvati [...] Tento mocný cit otřásá celou Evropou“ – NEBESKÝ 1953: 15), jímž Čechy jen splácí daň obecným zákonům vývoje. V takové perspektivě se český svět stává významným dějinným činitelem, deklaruje se nejednou přímo jako předvoj evropského dění. Opět se tu setkáváme s odkazem k husitství – tentokrát pro změnu v „proevropské“ interpretaci. Bývá vnímáno jako předznamenání snah Francouzské revoluce (tento motiv nacházel ostatně oporu i v dobových zahraničních stereotypch češství – například u George Sandové).⁹ Výroky tohoto druhu byly velmi časté a téměř vždy v nich byla náboženská stránka husitského hnutí přehlížena: „Čech mečem a duchem svým se jal první bojovati za svobodu celé Evropy – za svobodu netoliko vlastní, anobř všech národů“, „Národ český bylť první v Evropě, jenž počal velký onen boj za svobodu proti absolutismu“ (SOJKA 1861: 29; 1862: 4).

Na straně druhé, tedy na opačném pólu rozporného českého vnímání Evropy, je Evropa definována zcela odlišně: jako jiný svět než český, svět, který je cizí, ba nepřátelský, dokonce „nelidský“ (všimněme si, jak v krátkém nápisu stojí proti sobě „hrstka lidí“ s „řadami obrněných“), jako svět, s nímž je třeba vést zápas o vlastní svébytnost. Národní sebevědomí podle logiky tohoto druhého výroku nepotřebuje oporu v evropském kontextu, protože česká otázka je důležitá, nezastupitelná a prosadí se nutně nejen „mimo Evropu“, ale i „proti ní“. Citát z vítkovského kamene má svou paralelu opět v celé řadě dobových výroků: („Ty jsi se před Evropou nezachvělo,“ oslovuje „české plémě“ Mayer, „veškerá Evropa se chvěla před hmotnou silou českou,“ tvrdí komplementárně Sojka – MAYER 1950: 122; SOJKA 1861: 4, atd.). Také tento typ výroků je podobně vztažen k neméně určité představě české identity a v jejím rámci přejímá perspektivu

9) O prózách George Sandové, zvláště o *Hraběnce z Rudolstadtu* srov. z tohoto hlediska HRBATA 1999.

středověkého husitského chiliasmu a předkládá ji v podobě živé národní hodnoty: cena národní pospolitosti má být v její vůli k jinakosti, v odvaze uhájit (třeba i Evropě navzdory) „svou pravdu“.

Při tom všem odlišnost obou typů výroků a obsahů, k nimž poukazují, není absolutní. Přejít od jednoho k druhému sice mohl, ale nemusel nutně znamenat žádnou skutečnou proměnu kulturní orientace. Přijetí Evropy jako odpovídajícího kontextu českých záležitostí i její vnímání jako světa cizorodého a nepřátelského v obou případech sloužilo jedinému cíli: demonstraci problému češství jako zvláštní a důležité hodnoty. V prvním případě je argumentem pro národní svébytnost podíl na obecných evropských hodnotách (my Češi jsme cenní ve své osobitosti, protože i my vyznáváme tutéž evropskou axiologii, nebo dokonce protože v nás se evropské hodnoty soustřeďují přímo v nejčistší podobě), v druhém případě se naopak argumentuje odlišností od evropského kontextu a nezávislostí na něm (my Češi jsme cenní ve své osobitosti, protože jsme jiní než Evropa). Současně v obou těchto krajních či, chceme-li, zdánlivě krajních polohách, jak nám je představuje výrok zaznamenaný Tomkem i nápis na hoře Vítkov, je obsažen určitý projekt jiné a lepší budoucnosti, určitá výzva k sebezdokonalení, a také to je podivně spojuje. Budme dokonalejší, svébytnější, hodnotnější, ať již tím, že učiníme zadost potřebám a požadavkům Evropy, jako je tomu v případě onoho výkřiku muže z lidu na pražské ulici z času svatodušních bouří, nebo tím, že budeme sví, na Evropě nezávislí, jiní než ona. Prostor vymezovaný těmito dvěma typy výroků je prostě prostorem nejednoznačnosti. Výrok, který pojímá Evropu jako vlastní kontext české otázky, jako axiologický úběžník, jímž jsou a mají být poměřovány a „čteny“ události „českého světa“, ji současně nazírá jako cosi vnějšího, co stojí mimo ně, co se na ně nanejdříve jen zvnějšku „dívá“. Navíc výrok, který předkládá na místě dávné husitské bitvy Evropu v roli protivníka, ba přímo poraženého nepřítel, v sobě nese skrytý či otevřený obdiv k Evropě (Evropa – početná, bohatá, „obrněná“, na rozdíl od nás chudých, počtem slabých, opěšalých, a povšimla si nás). V praxi pak bývá dosti obtížné u určitého konkrétního kulturního projevu rozhodnout, nese-li v sobě gesto proevropské či protievropské. Jestliže například Světlá programově utváří své české lidové typy z Podještědí jako nositele evropských duchovních traumat (NOVÁKOVÁ 1961: 146n.), má to být znamením samozřejmého evropanství Čech až po jejich

nejzapadlejší kout, nebo naopak jde o odmítnutí Evropy a aktuálních otázek, které se v ní kladou: vždyť my Evropu nepotřebujeme, ničím nás nemůže obohatit, to, co ona teď horečně objevuje, je u nás už dávno domovem?

Český svět prostě bývá i v okamžicích, kdy se obrací k Evropě zády, nejednou posedlý touhou být Evropou viděn a oceňován. Ochotně také předkládá své vlastní hodnoty jako hodnoty svébytné i jako hodnoty Evropou ceněné – o Jungmannovi se říká pateticky, že je „genius tak veliký, | že se mu obdivuje | půl Evropy“ (PFLEGER-MORAVSKÝ 1877: 219), o podvržených *Rukopisech* na jiném místě opět, že „Evropa už jich slávu hlásá, | a nad jejich výtečností jásá“ (HANKA 1857: 981) apod. A naopak zase v okamžicích, kdy se „český svět“ deklaruje jako „evropský“, neskrývá příliš svou touhu po odlišnosti a jinakosti.

V obou případech jde prostě o formulování české identity jako zvláštní hodnoty. Nepřekvapí proto, že v strategickém zdůrazňování české osobitosti se přitom vedle horizontu evropského, zvláště v případech, kdy je okázale odmítán, prosazuje ještě další kontext – kontext obecně slovanský, k němuž může český svět odkázat. V projektu české národní emancipace má samozřejmě značný význam: evropský atribut neoddděloval totiž od německého kulturního prostředí a mohl být využit jen v ritualizovaných argumentacích typu „nejsme horší, nejsme méně civilizovaní, svobodomyslní, kulturní, prostě méně evropští než vy, Němci“. Slovanský atribut znamenal naopak radikální vydělení: jsme jiní než Němci, patříme do jiného, slovanského světa, který má jinou minulost, a především také jinou budoucnost. Slovanský svět je představován jako hodnotově jiný, ale současně i jako svět, který tradiční evropské hodnoty „má také“, ba dokonce je ztělesňuje v podobě autentičtější, ryzí, přestože Evropa sama se jim zatím vzdálila.

Střetávají se pak, ale někdy i prostupují, dva okruhy emblematické Evropy. Na jednom pólu, pólu přihlášení k Evropě, se Evropa charakterizuje celkem standardně: atributem „svobody“, který se objevil jako součást tématu Evropy už v 5. století před našim letopočtem ve starém Řecku pod tlakem válečných konfliktů Řecka s „asijskou“ Persií a po Francouzské revoluci byl jakoby „znovu“ aktualizován, atributem křesťanství, který se ustálil jako součást přemítání o Evropě ve středověku, jakož i osvícenským atributem civilizovanosti atd. (BOER 1993: 13–82).

Na opačném pólu, pólu negace Evropy, vidíme jiný proces. Výmluvná je z toho hlediska dvojice alegorických básní Svatopluka Čecha s alegorickým obrazem Evropy jako „korábu duchů“, z jehož plachet jakoby „vane mor“ a rudá barva krve (*Evropa* – ČECH 1886: 5, 43), lodě, jejíž posádka je rozeštvána nesmiřitelnými koncepcemi nápravy věcí a v závěru přivodí všeobecný zánik, a naopak lodi Slávie, jejíž plavba míří k šťastné budoucnosti. Tradiční evropský motiv „křesťanství“ a jeho hodnot je negován: Evropa se jeví pospolitostí odvrácenou od Boha (v ději je tento motiv podtržen příběhem kněze vysmívaného davem a jeho smrtí), téma civilizovanosti je popřeno obrazem chaosu, téma svobody je nazíráno jako lačnění po krvi a násilí. Typické „evropské atributy“ se přitom zřetelně stěhují současně k hodnotovému kontextu slovanskému. Týká se to jak tradičně evropského přívlastku křesťanství (skrže Slovany „zazní v lidstvo zbědované | Kristovo čisté evangelium“), tak i svobody v mytologizované podobě ideální praslovanské občiny jako modelu budoucích „rodinných vztahů“ slovanských národů a do třetice se to týká i atributu civilizovanosti. Slovanství se představuje jako nová civilizace („jitřenka nových světů“), odlišná od civilizovanosti a osvěty evropské, pod jejíž „lidskosti maskou libosmavou“ se skrývá „plamenné zloby vyceněný zub“. I tradičně pocítovaná negativa Slávie, jako například „chudoba“ v oblasti hmotných i kulturních statků, se v této perspektivě stávají vlastně hodnotami kladnými, ba dokonce přímo evangelickými, připomínají totiž chudobu a ponížení Kristovo: „tak jsi chudá“, „pohrdaná, s poplivaným rouchem jasným“ (*Slavie* – ČECH 1884: 7, 13, 62, 126). Chudoba, jež se tak stala jen zdánlivou, znamená vnitřní bohatství, nové, vyšší hodnoty, cennější než ty, co kdy poskytovala Evropa, která je v básni příznačně ztotožňována se Západem, stejně jako „Slavie“ s Východem.

Slované a slovanství je v této konfrontaci vnímáno jako hodnota nová, mladá, zatímco Západ-Evropa „stárne, vadne“ (TAMTÉŽ: 63), je starou civilizací bez budoucnosti, odsouzenou k zániku. Atributem „novosti“ jako by se téma „Slavie“ jako protějšku Evropy stavělo na roveň tématu Ameriky, která je v 19. století často konfrontována s Evropou podobně jako „nový kontinent“, historicky předurčený překonat vyžilé životní formy evropské. Ovšem proti Americe (ztotožňované tu se Spojenými státy jako pocítovaným ztělesněním neorganické přeměny a materialistického okleštění vývoje k pokroku – GAČEV 1990: 169–180) je vzývaná nová civilizace slovanská

vnímána především jako návrat ke kořenům, prapůvodním hodnotám, k přírodě a základním, neodcizeným mezilidským vztahům, k poezii. „Celý národ slovanský jest básníkem,“ říká Sojka (SOJKA 1861: 391), a v takové charakteristice je přímo symbolizováno úsilí nahradit prestižní hodnoty, připisované Evropě (technika, bohaté a myšlenkově provokující písemnictví), hodnotou jinou, nezměřitelnou a ideální.

V těchto postojích se odrážejí zřejmě vlivy ruského slavjanofilství, které programově pohlíželo na Evropu s nedůvěrou, ostatně verše Čechovy „Hle, Východ v září krásné | již teplým vánkem celuje mi hruď – | a jako matný sen mi Západ hasne, | tam ve mlhavé dáli sbohem buď!“ (ČECH 1884: 14), jako by byl, ať již přímo či nepřímou, parafrází veršů slavjanofila Chomjakova: „zahalen Západ, vnořen v temnoty: | ten osud poznáv v lesku povstaň novém, | ty Východe, se zbavě mrákoty!“ (CHOMJAKOV 1871: 44). U nás, stejně jako u ruských slavjanofilů, bylo slovanství přijímáno jako hodnota, která může evropský svět nahradit, nebo alespoň rozhodným způsobem obrodit, omladit. V nepřímé polemice proti metafoře německého historika Rankeho o Evropě jako „manželství germánsko-románském“, v němž byla slovanství přisouzena smutná úloha vetřelce“ (BOBROWSKA 1992: 18), se tak v českém kontextu prosazuje naopak téma manželství Evropy a Slovanstva. V básni Josefa Wenziga (pro něhož mimochodem toto téma nebylo tématem abstraktně teoretickým, ale velmi osobním problémem identity vlastní, identity rodilého Němce, který se rozhodl pro „češství“) je Evropa apostrofována jako dívka, která odmítla jako ženicha Peršana, jenž ji kousl „ze zoufalé vášně | do řecké nohy spanilé“, i Araba, který jí líbal „tvář španělskou“, ale také Mongola i Turka. Současně je vyzývána, aby dala svou ruku, „přišel-li by od východu | znenáhla hodný žadatel, | udatný, švarný, ušlechtilý, | jenž by se s úctou snoubit chtěl“ (WENZIG 1874: 18).

Ovšem určitá patetizace Slovanství a předpovědi jeho budoucí historické úlohy se místy objevovaly také mimo jeho vlastní sféru, ať již byly prováděny obavami nebo spíše prostou zvědavostí – v rozvoji české literatury pak mohl i německý pozorovatel slyšet hovořit, jak o tom již byla řeč, „nově vznikající svět svými prorockými jazyky“ (TUVORA 1844: 163). Tím spíše byla pěstována jako součást vlastního českého mesianismu, možná méně celistvého a také nápadného, než byl mesianismus ruský, polský a slovenský, ale přesto se

zřetelnou vizi jiného uspořádání věcí v Evropě a s vizí jiné budoucí role českého národa v tomto uspořádání. V otevřené podobě byly projevy takového mesianismu sice většinou odkázány na projevy soukromé, ale to jim svým způsobem dodávalo váhy: stavělo je to mimo rámec literárních her a zařazovalo je to do „žánru“ soukromých, „upřímných“ výpovědí. Tak například Helcelet píše příteli Matěji Mikšíčkovi o budoucnosti národa a nové organizaci Evropy, o nutné budoucí válce, která bude znamenat „inauguraci nové historické éry na východní Evropě“. „Jednotlivec jest jenom jako list v lese. Listí opadá a znovu pučí, a les omájený pořád roste, ač juž tolik listí po zemi nastláno a nahromaděno. Zelenejme se tedy ve-sele, dokud je náš čas; přijde-li bouře, nebude se ptáti, koho rve, a bohdejt okáže se, že les nezahálel, když se zelenal“ (HELCELET 1910: 432).

Poválečné a především poúnorové projevy nechuti vůči Evropě (dovolme si tu malou odbočku) tak nejsou jen prostým cizorodým ideologickým kontrabandem. Obraz Evropy proměněné „v kasemata“ (SKÁLA 1951: 43), ve „velkoměstský kráter“, na jehož dně se pohybují „zkameněliny mužů a trosky žen [...] nežli v nich život vyhni-je“, svět „pyramid protiletectkých krytů“ (jehož stáří a skomírání na prahu zániku tu zřetelně symbolizuje metafora odkazující k starému Egyptu) je nyní ovšem konfrontován s pozitivními atributy světa socialismu. Proti vizi „budoucího jejich vyliďněného světa“ je kladen život v socialismu, kde „vše bouřlivě vzlétá“, proti dohasínajícímu slunci Západu je kladena nová epocha, jež naopak „jako slunce vychází | na nebi mladých tříd, | mladých národů světa“, proti západnímu „vyhniávání“ je kladeno v eufonické paralele východní „vyhojení“ (ZÁVADA 1950: 10, 33, 31, 35, 24).

Evropa je tu představována nikoli jako soubor společných hodnot, ale jako území, jež je třeba dobýt („už celou Evropou hřmí pochod proletáře“ – PILAŘ 1950: 32), je opouštěna pro jinou kulturní pospolitost, jež má spojit napříč geografii i historickým předpokladům národy světa vyznávající stejný světonázor, ať už je nazývána „tábor míru“, „tábor socialismu“ nebo téměř orwellovsky Eurasie („Jasavá veľká pieseň | stámiliónov ľudí | nad šiestym svetadielom | Jar Eurázie“ – ŠTÍTŇICKÝ 1949: 14). Ovšem přitom nemůže ujít pozornosti, že v pozadí této ideologie, která se okázale deklarovala jako nová, se jenom na jiné úrovni aktualizovala dávná rétorika, která rozhodně nebyla bez domácího zázemí a naopak dost těsně souvisela se

způsoby vymezení české identity v minulém století. Druhá světová válka mohla být snadno interpretována (a vlastně snadněji než válka první, v jejíž mytizaci docházelo k podobným pochodům) jako vítězná válka Slovanů s nepřátelským německým živlem, jako naplnění dávných proroctví, jejichž jednu podobu zachycovala i Helceletova úvaha v listu k Mikšíčkovi.

Tímto směrem se také ubíraly po válce rozmanité levicové propagandistické iniciativy. Celá poválečná diskuse na téma kulturní orientace mezi „Západem“ a „Východem“, ať již její jednotlivé hlasy jednoznačně přitakávaly Východu nebo hledaly mnohem obzřetnější formulaci kulturního problému českých zemí a celého Československa, zviřovala dávná témata 19. století o budoucím věku Slovanství, o vazbách české kultury k slovanské a zvláště ruské kultuře, ale i o „vyžilosti“, „prohnilosti“, mravní zpustlosti Západu, zejména Evropy. Vyostřenost konfrontace se sice mohla obcházet prohlásováním Ruska a Sovětského svazu za „dědice Západu“ a dokonce v krajním případě, zejména pod tlakem okamžité politické potřeby, přímo za Evropu – totiž za skutečnou, jedinou autentickou Evropu: „Pravá Evropa, nejlepších a nejvyšších tradic, je dnes v Sovětském svazu, který si vzal za základ největší a historicky nejzávažnější čin evropské kultury 19. století – učení Marxe a Engelse“ (NEJEDLÝ 1950/1951: 69). Ale svým způsobem právě tím byla opozice Evropy a Východu vlastně dovršena, Východ jako by se stal jediným ostrovem v oceánu evropské a obecněji západní dekadence, takže jako by jedině na něm (a v příslušné hodnotové adaptaci) bylo možné uchovat původní západní hodnoty a přenést je do světa zítřka.

Zjevně už na základě zkušenosti s ideologickým vyústěním dosavadních strategických her se slovanským argumentem ve prospěch české identity se odehrávalo přemítání o střední Evropě. Ještě dříve, než na počátku let sedmdesátých tento pojem zdomácněl v úvahách řady českých publicistů, esejistu a historiků, měl za sebou bohatou historii především v rámci tradice německého či rakouskoněmeckého politického myšlení (MEYER 1955),¹⁰ snad v nejcelistvější podobě ho nacházíme formulovaný v letech první světové války u Friedricha Naumanna (NAUMANN 1916), kdy souvisel s potřebou ideologicky reflektovat realitu první světové války („Mitteleuropa ist Kriegsfrucht.

10) Mezi válkami se středoevropské téma prosazovalo i v československé politice (srov. HODŽA 1931).

Zusammen [...] haben wir gekämpft, zusammen wollen wir leben!“ říká o tom Naumann – BUGGE b. d.: 90), vědomí této tradice se však v debatách českého exilu a disentu prakticky neprojevuje. Pojem střední Evropy se rodí jakoby znovu, spíše v jakési osobité reakci na trauma z porážky Pražského jara v roce 1968. Je tak předkládán do jisté míry jako nostalgii podbarvené téma: podobně jako „Evropa“ je i „střední Evropa“ víc než neutrální zeměpisný pojem a je to i cosi víc a cosi jiného než pojem geopolitický, jak tomu bylo především v případě Naumannovy „Mitteleuropy“.

Pro historika Jana Křena představuje střední Evropa „zvláštní, bouřlivý, tragický a vitální subkontinent“ (KŘEN 1990: 7). Milan Kundera vidí jeho vitálnost zejména v středoevropské „vášni pro rozmanitost“ (KUNDERA 1984/1985b: 350n.), ve které je ostatně spatřována v nové době stále více sama podstata evropanství („Evropa je právě schopnost vydržet různost,“ říká PITHART – PITHART 1992: 18). Také Milan Šimečka spatřoval neopakovatelnou specifiku střední Evropy v promíšenosti, „ve které tu národy žily“, v propletenosti „vlivů, jazyků a tradic“, která „vytvořila hodnoty první evropské velikosti“ (ŠIMEČKA 1984/1985: 353). Vidí v ní prostor, kde „velké dějiny zasahují do našich životů“ (ŠIMEČKA 1985: 13). Pojem střední Evropy je tu zřetelně konfrontován především s představou Evropy východní: „Východní Evropa jsou pohyblivé písky [...] křehký okraj evropské pevniny, okraj, který se drolí, ulamuje a z Evropy ztrácí. Východní Evropu chápou jako dokonanou ‚duchovní balkanizaci‘, střední Evropu jako strážlivou, skeptickou, nicméně vytrvalou vůli po syntéze“ (PITHART 1984/1985: 313). Střední Evropa je přitom nejednou vnímána jako cosi již téměř zaniklého, jako kulturní střed, jehož neobnovitelná ztráta celou Evropu vychyluje a vlastně již vychýlila nebezpečně z rovnováhy. Popřením svého středu v této argumentaci jako by Evropa sama pozbývala smyslu, střední Evropa je totiž chápána jako nejvlastnější ztělesnění evropské podstaty, jako „jádro“ evropanství. Rozmanitost střední Evropy, vnímaná téměř jako její genetická vlastnost, je nabízena jako záchrana proti unifikaci, již podléhá západní Evropa, i proti monolitnímu, zglajchšaltovanému Rusku jako cosi, co potenciálně je (či spíše bylo) nekonečně mnohotvárné a živoucí.

Dokonce i autoři, kteří se pokoušeli oponovat této vzedmuté vlně mytizace střední Evropy (Josef Kroutvor), namísto strážlivého rozboru pojmu a rétoriky s ním spjaté směřují jen ke zcela jiné

hodnotové variantě téže mytizované podoby: „Ve střední Evropě je všechno ploché, pěkně srovnané do roviny, podřízené všeobecnému průměru. Lidé se vyhýbají extrémům a nemají o ně zájem. Tradice biedermeieru úspěšně přežívá všechny režimy, módy a styly. Zlatá střední cesta je cestou střední Evropy.“ Střední Evropa je v tomto případě vnímána jako meziprostor mezi historickým dynamismem Západu a ruskou „bezdějinností“, prostor, ve kterém vládne – slovy Kroutvora – především absurdita (KROUTVOR 1984/1985: 261–276).

Ale v obou případech: v obrazu střední Evropy jako trestí evropanství i v negativním antimýtu obrazu střední Evropy jako říše průměru a zastydlého biedermeieru jsou aktivizovány znovu dávné mytizující mechanismy, které ve svém přemítání o Evropě a češtví vypracovalo 19. století. Odkazuje se tu (pozitivně či negativně) ke zvláštnímu významu přisuzovanému v souvislostech české i slovenské obrozenské kultury samé představě „středu“ a umístění ve středu (MACURA 1983b: 198–207). S pomocí středu jako vrcholné hodnoty oproštěné od nedokonalých jevů periferních, od všech „krajností“, argumentovali vlastenečtí intelektuálové ve prospěch národů a jazyků slovanských, zejména pak ve prospěch národa a jazyka českého. Přítomnost ve středu jakéhokoliv spektra jevů – středová poloha výslovnosti hlásky, středová poloha jazyka mezi jazyky jinými, středová poloha národa vůči národům jiným – se stávala automaticky pozitivní ideologickou hodnotou. Postavení mimo střed bylo spínáno se záporným hodnocením. Přitom nebylo důležité, o jaký „střed“ věcně šlo. Mohlo se jednat například o střed jakéhokoli prostoru zeměpisného, a pak se například hovořilo o slovanském národu jako o národu středu, protože obývá prostor mezi Řeky (prestižním národem starověku) a Němci (bezprostředním konkurentem emancipujícího se českého národa), případně jiným prestižním národem soudobé Evropy. Jindy se zdůrazňovalo jako kladná hodnota, že Slované jako národ jsou „středně“ („střídmě“) vysocí, nebo se chápala „středová pozice“ jako cílová kvalita, k níž musí český národ nebo jazyk ve svém sebezdokonalování teprve mířit, a z toho bodu se pak odvíjely koncepce vědomých úprav češtiny například z hlediska její větší libozvučnosti.

Tuto vrstvu rétoriky středu brzy překrývá role „prostřednictví“, „zprostředkovatelství“. Úlohou národa středu, jeho „smyslem dějin“ se stává role zprostředkovatele kulturních styků, sjednocování rozmanitých kulturních vlivů (například Palackého „vzájemné pronikání se živlů římského, německého a slovanského v Evropě“ – PALACKÝ

1858: 9) a často se spojovala se zaujetím středové polohy na evropském kontinentu. S představou „středu Evropy“ je tak spjata představa ústředního postavení, střed zeměpisný je vnímán i jako střed hodnotový, jako „srdce“ kontinentu. Čechy se v těchto představách „v srdci Evropy [...] skví co růže“ (NEBESKÝ 1953: 35), „leží v srdci Evropy, kde křižují se takorča všechny kultury našeho dílu světa“ (ARBES 1940: 194), zdají se přímo „dějinným srdcem Evropy“ (RUBEŠ 1839: 16). Nevylučuje to ovšem místy parodickou reflexi takového sebehodnocení – i pozdější postoj Kroutvorův má tedy svůj předobraz v minulém století („My národ jsme, že není rovno nám... | zem naše v středu světa zastkvívá se, | olympskou slávu máme – v archivech | a v Plzni dobré pivo dobývá se“ – SMÍŠEK 1875: 307), ovšem ten vždy zůstává jen průvodní, karnevalově sníženou podobou obecně přijímaného atributu (což konečně platí i pro antimýtus Kroutvorův). Vše, co je umístěno do středu (český národ, Slované), nabývá tak automaticky hodnoty prosté jakékoli jednostrannosti. Okamžitě se sémioticky mění v celistvost, která v sobě spojuje řadu kvalit, které jsou jinde izolované a jednostranné, je současně odmítnutím všech „periferních“ jednostranností.

Pro rétoriku české diskuse o „střední Evropě“ po Srpnu je tak obrozenská mytizace „středu“ přirozeným živným prostředím. Je paradoxní, ale současně i příznačné, že na počátku této diskuse stojí vlastně Kunderův pokus vyrovnat se právě s obrozenskou mytologií. Kunderova stať Český úděl (KUNDERA 1968: 1, 5) zřetelně skepticky charakterizuje tradiční obrozenské ideogramy: „české obrození, které si uprostřed vroucí Evropy plácalo svůj malý kopeček písku, obrození, jež svým osvětářským bičem šlehalo Máchu, obrození, neschopné vytvořit všelidské hodnoty, obrození naplněné drobnou činností a opuštěné velkými činy.“ Ale v druhém plánu Milan Kundera obrozenskou rétoriku okázale přijímá, jak ostatně postřehl ve své reakci na jeho článek Václav Havel (HAVEL 1969: 338–343). Kundera rozvíjí tradiční obrozenský motiv „malého národa“, který si vydobývá velikosti, mechanicky vlastní velkým národům, teprve usilovnou duchovní tvorbou. Hovoří o „osudovém“ sepětí českého národa s kulturou, konečně i československý rok 1968 vidí v této perspektivě. Také ideogram „středu“ se tu objevuje jako součást pojmového rejstříku: stanuli jsme „ve středu světových dějin“.

Ani v reakci na Havlovu kritiku Kundera ze sféry obrozenského diskurzu nevystoupil, naopak ještě jednoznačněji se postavil na jeho

půdu. V této souvislosti opět zdůraznil prastaré téma „českého středu“ („Český národ byl vždy křižovatkou evropských tradic“) a odmítl vidět v tomto motivu jen obrozenskou iluzi. Naopak chápe ho zřetelně jako klíč k pochopení vlastní „zeměpisné a dějinné možnosti“ (KUNDERA 1984/1985a: 343–349).

Teprve na pozadí úvah na téma obrození, které současně aktualizovaly tradiční obrozenské ideogramy, se u Kundery téma „střední Evropy“ později vynořuje – také redakce *Svědectví* to zřejmě pocítovala, když svůj přehled debaty k tomuto problému zahájila právě problémem obrození: zmíněným Kunderovým esejem, Havlovou oponenturou a Kunderovou replikou. Téma „střední Evropy“ tu Milan Kundera prostě nabídl jako teoretické rozvinutí této hypotetické české a československé zeměpisné a dějinné (středové) možnosti, o níž hovořil dříve, aniž si snad uvědomoval, že z jazyka obrozenského mýtu nevystoupil. Téma střední Evropy jako zvláštního kulturního fenoménu pro něho, stejně jako pro ostatní účastníky debaty, zůstalo především v onom magickém působení emblému „středu“, který v počátcích českého národního obrození provázal kladné hodnoty „české“ jako argument pro jejich výlučnost. Zapomenuté, v rakouské monarchii ztracené (*nezviditelné*, jak praví módní politický idiom) české země a Slovensko pomocí této argumentace nabývaly (v rovině sémiotické hry ovšem, nikoliv v realitě) na významu. Středová poloha mohla být opěvována, vzývána, oslavována bez ohledu na problematiku přítomnosti. Národ dosud opovrhovaný mohl být pomocí této strategie představen jako národ, který společně se svou vlastní leží v samém ohnisku dění. Kdesi tady jsou české zdroje představy střední Evropy, oživené esejistikou Milana Kundery a dalších českých exilových a samizdatových publicistů či historiků sedmdesátých a osmdesátých let. Střední Evropa se stala svěbytnou hodnotou právě svým sepětím s obrozenským ceněním středového postavení, s obrozenskou mytologií a také rétorikou „středu“. Výroky o kulturní oblasti, charakterizované vůlí po „syntéze“, o středoevropské vášni „pro rozmanitost“, o středoevropském „propletení vlivů, jazyků a tradic“ jsou jen zdánlivě zcela protikladné obrozenské snaze po vytvoření vlastní, cizími „přítřusky“ neporušené tradice. Ve skutečnosti na jiné rovině opakují obrozenské výroky, které stavěly všechno české (slovenské, slovanské) nad jakoukoliv jednostrannost. Zde mají kořeny i výroky o „střízlivosti“ této oblasti – ať již v pozitivním smyslu Pithartově či v ironickém odmítnutí legendy o střední Evropě

u Kroutvora, vždyť i Kroutvorovy šízravé formulace přímo odkazují (byť v groteskní, parodické nadsázce) k důležité složce obrozenské rétoriky středu, ke středu jako průměru, jako k vyloučení extrémů.

Jinými slovy: do dnešních či novodobých úvah o hodnotě a smyslu kulturní oblasti se promítají dávné rétorické prostředky, jejichž smysl nebyl nikdy v reflexi celku, v reflexi plodné spolupráce národů a kultur, ale v budování iluze o národu jediném, vlastním.

Stejně jako téma „evropanství“ a „slovanství“ je i „středoevropanství“ především atributem českého sebevymezení, a dokonce „sebeocenění“ vůči národům jiným. Zatímco „evropanství“ bylo emblémem kladoucím český národ proklamativně naroveň ostatním národům evropským (a zvláště Němcům, o něž tu šlo především), slovanství vůči Němcům argumentovalo českou „jinakostí“. „Středoevropanství“ s sebou nese motiv zvláštního významu českého kulturního prostoru (jako prostoru středového, prostoru vhodného pro syntézy, prostoru uchovávacího podstatu, která již na korodujících okrajích odumřela). V konfrontaci s Ruskem (a v sedmdesátých a v osmdesátých letech tohoto století, když diskuse o střední Evropě probíhala, šlo tentokrát především o odlišení „vůči Rusku“) tento atribut navíc dostatečně odlišoval. Vůči Německu tuto odlišovací úlohu ztrácel: téma střední Evropy zaznělo původně jako ideální vize prostupování etnicky cizorodých kultur a jejich vzájemného oplodňování. Jestliže alespoň v tomto bodě byla obrozenská potřeba sebevymezení a sebehodnocení potlačena, v praxi se setkáváme naopak s pokusy spojit představu střední Evropy s českými zeměmi těsněji a specifičtěji – a nacházíme je i u tradičního demytizátora Václava Havla, kterého jeho dnešní politické postavení občas nutí využívat i ustálených stereotypů: „Žijeme v samém středu střední Evropy“ (HAVEL 1991). Se žárlivou a ironizující pozorností přitom sledujeme pokusy jiných národů osobovat si na střed Evropy právo. Nechceme si připustit, že zájem o „střed“ je obecně rozšířený a že není jen naším kulturním majetkem. Deklarovali ho již dávno Němci, kteří se nejméně od času Friedricha Ludwiga Jahna považovali za „starý ctihodný národ středu (Mittelvolk) v Evropě“ (JAHN 1810: 14) a trvají na této sebecharakteristice dodnes, v poslední době ožily podobné pokusy také na Slovensku. V soutěži matičních *Slovenských pohľadů* o národní symboly se opakovaně jako návrh symbolického označení Slovenska objevovala jména V srdci Európy, Krajina v srdci Európy, Srdce Európy, Stred Európy. Motiv středu pronikl na trička

(Slovensko – srdce Európy) a byl také nápadně oživen v rámci obřadů provázajících vyhlášení slovenské svrchovanosti – srov. zapálení ohňů ve vesničce deklarované jako vlastní zeměpisný střed Evropy (pro zajímavost: na českých turistických mapách byl zeměpisný střed zakreslován do míst poblíž hranice s Německem v okolí Mariánských Lázní, zatímco Litevci prohlašují, že střed Evropy se nachází 25 km od Vilniusu ve východní Litvě, nedaleko obce Bernotai – JÖESTE – ARJAKAS 1991: 175). Ostatně také národy neevropské operují představou středu při charakterizaci vlastní identity („My Izraelci máme tu výsadu, že žijeme na křižovatce kultur Východu a Západu a můžeme čerpat z obou...“ – VACEK 1996: 9) a evropské národy, které svou zeměpisnou polohou jsou z aspirace na postavení ve středu kontinentu vyloučeny, budují často svou identitu kolem jiné zeměpisné představy středu (BASSIN 1991: 1–17; RIASANOVSKY 1993: 114–119).

Ze tří zeměpisných atributů české identity atribut „slovanský“, v minulém století tak důležitý, ztratil v poslední době svou přitažlivost a vnímá se jako zcela znevážený ideologickými manipulacemi minulosti – nedávnými „komunistickými“ i staršími, obrozenskými. Nicméně jeho nahrazování symbolickým přihlášením k identitě keltské, v poslední době tak oblíbené, se provádí zcela v duchu obrozenské mýtotvorby a nemůže jí proto nikam daleko uniknout. Stejně jako neopustily základnu obrozenské rétoriky rituální zápasy o místo ve středu a předvádění vlastního „středoevropanství“, tak ani hry s „evropským“ argumentem neopouštějí podstatným způsobem podloží dávných iluzí mýtu národa. Rozhodně tehdy ne, když jsou spojovány se znakovým sebezvýhodněním vůči národům jiným, Rusům, Slovákům, jihoslovanským národům, Bulharům a podobně (My jsme Evropa – oni jsou Asie, Balkán aj.).

Sen o Amazonce

Doboví pamětníci pražských svatodušních bouří s oblibou hovořili o pražské Amazonce nebo Slovanke, která se spolu se studenty účastnila pouličních bojů. Věcně její existenci potvrzuje jak dobový tisk, tak zcela důvěryhodně i Frič ve svém deníku z roku 1848 pouhými dvěma slovy v telegrafickém, zlomkovitém zápisu („Jedna amazonka“ – FRIČ 1955: 16). S nadšením a obšírněji o ní píše jeho strýc Václav Staněk hned po povstání v listu do Vratislavi Čelakovskému: „Mezi studenty se objevilo děvče ideálně oblečené, neznámé, krásné, bambitky i puškou vydatnou ozbrojené. Ona všudy byla první i mířila dobře na vojsko. Neznáme jméno leč Slovanka. Bylo ji vidět všudy na barikádách, za ní se studenti co za vůdcem hrnuli“ (ČELAKOVSKÝ 1915: 598). Dívka se stala oblíbeným námětem výtvarných ohlasů krátké pražské revolty a také dobová kramářská píseň ji líčí podobně: „Mezi studenty též byla / Slovanka spanilá; / ta statečně se držela, / z barikád stále střílela, / nikdy nechýbila“ (LETÁKY 1948: 233). V pamětech se o ní zmiňuje Barák, později znovu, tentokrát již podrobněji, Frič a další.

Ale i do literatury vstoupil její fascinující zjev, někdy nenápadně, pro dnešního čtenáře skoro nepostřehnutelně. Vezměme si k ruce například prózu Karoliny Světlé *Z ovzduší barikád* (SVĚTLÁ 1901: 5–47). Má poměrně prostý děj. Estellu, dceru apelačního rady Saldy, na plese, kam přišla v kostýmu Amazonky, urazí český vlastenec Raul Hron českým oslovením. Dívku přesto podivný idealista ze sousedství přitahuje, sblíží se s ním a nechává si vysvětlit základní pojmy jeho národní věrouky. Obléká si slovanskou jupku, a když Raul stane na barikádách – píše se rok 1848 –, Estella ho jménem českých žen podpoří. Zraněného Raula pak zachrání a ukryje před perzekucí. Její otec mu pomůže prchnout do Hamburku, kam se za ním rozjede i Estella, aby se stala jeho ženou. Po vyhlášení amnestie se oba vracejí: protože politika je Hronovi zakázána, věnuje se sedlačení v pohorské vesnici.

Nepříliš významná próza nicméně vykazuje zřetelné znaky tvorby Karoliny Světlé: hodnotový přesun z města na venkov (oba hrdinové opouštějí Prahu, dokonce její prestižní střed – Nové Aleje, a usazují se kdesi na úpatí hor) i samo téma poslání ženy, její emancipace a národního uvědomění. Obě témata jsou ovšem provázána: obrat k venkovu (jakkoli vnějšně motivován politickým zákazem

manželova působení v politice) je vlastně dovršením hrdičiny cesty za vlastní identitou, k „českým sedlákům“, kterými zpočátku opovrhovala. Celkové aranžmá do podoby kultivovaného, ale nenáročného ženského čtiva (jména hrdinů, jejich příslušnost k lepší společnosti, ba dokonce šlechtický původ Raulův; jeho matka byla „rozená šlechtična z Rosenkronu“ – TAMTÉŽ: 47) je v próze vlastně od počátku v hodnotovém napětí s jejím „výchovným“ půdorysem: hlavní postava se vymaňuje z dobového životního standardu, mění se v jinou bytost, stává se hrdinkou v pravém slova smyslu. Může to až unikat v letmém průhledu do manželského života Hronových v samém závěru, v němž je ženě vykázána tradiční role stát po boku svého muže a „otci svému i otci manželovu ozdobiti poslední léta a zaplašiti všecky stíny trpkosti proti neposlušným dětem z prsou jejich“ (TAMTÉŽ). Ale nedejme se tím konvenčním vyústěním mýlit: próza je skutečně zcela soustředěna k tématu vymaňování ženy z konvencí a apatie, dokonce k tématu ženského heroismu.

Na samém počátku příběhu stojí ústřední ženská postava v podobě tuctové měšťanské dcerky v ničem nepřekračující myšlenkový horizont příslušnice „elity pražské“, „elegantního světa“ (TAMTÉŽ: 7, 12). V ironické perspektivě autorčina podání je to ještě podtrženo hrdinskými atributy, kterými je obklopena a které jsou v groteskním, bizarním rozporu s její „normálností“. Estella vstupuje na scénu s emfatickým hrdinským monologem („Duj, větre, duj a srážej z kostelů věže, z domů snášej střechy, Vltavu rozrývej na dno, nechť zaplaví proudy svými celou Prahu, aby polekaná, rozechvěná bouří kolem sebe a nad sebou zapomněla potupu mou“ – TAMTÉŽ: 7), ale je to monolog – připomene nám to až klasicistní heroikomickou poemu Alexandra Popea *Uloupená kadeř* – zcela nepřiměřený malicherné příčině, která ho vyvolala. Na plesu se Estella objevuje v hrdinském kostýmu Amazonky, ale ten je tu jen apartní plesovou rekvizitou, symbolem její erotické nedobytnosti: „Jak rozkošně jímal ten zlatý šupinatý pancíř její ohebný vzrůst, jak vítězně jí slušela její zlatá okřídlená přílbice, z pod níž se kroužily v lesklých prstěncích daleko přes pas kaštanové vlasy její, jak měkce splývaly řasy bílé vlněné sukně, purpurovými pruhy ozdobené, k zlatým, na patách okřídleným sandálům, její nožky zdobícím, jak pyšna byla na svou tuniku, na níž vlastnoručně vyšila zlatem a hedvábím skupeniny hrajících si pardalův, a na kůži pardalů, přes levé rameno přehozenou. Kopí a štít, jež držela v levé ruce, doplnily její toaletu“ (TAMTÉŽ: 8).

Ve vrcholné scéně u barikády však už Estellin heroismus není plesovým kostýmem ani nepřiměřenou, parodovanou rétorickou floskulí. Ironická perspektiva autorského podání je vystřídána patetickou:

A ze středu těch davů ozval se hlas jasný a sladký
jako poselství z nebe lásky:

Jsme připraveny, my dcery české,

a žehnáme vám v životě i smrti.

Kdožkoli z vás padne, nikdy neumře

v paměti sesterských duší našich,

a rosa slzí našich nepřestane navlažovatí hroudu,

kteráž krytí bude bohatýrské srdce jeho.

Poznal Raul, že takto mluví Estella

stojíc prostovlasá ve žhavých paprscích

odpoledního slunce, sama v jasu citu hrdinného

a spanilého paprsku se podobajíc...

(TAMTÉŽ: 42)

Přerod hlavní postavy je tu symbolizován proměnou obsahově vyprázdněné teatrální rétoriky v revoluční projev a náhradou kostýmu pohrávajícího si s nějšími, archaickými atributy ženského heroismu za heroismus vnitřního postoje a bezprostředního rozhodnutí pro čin.

Odkazuje se přitom zřetelně k emblému „Amazonky“, „ženy ve zbrani“, který byl v evropské kultuře po staletí oblíbený. Když Angličan Edmund Spenser uvedl toto téma do své alegorické skladby *Královna víl* (1590–1596) v podvojném obrazu ctnostné bojovnice Britomart a její soupeřky Radigundy, mohl odkazovat k dlouhé tradici cizí (Homérově Penthesileji, Vergiliově Camille, biblické Deboře, Ariostově Bradamantě) a po libosti si s ní pohrávat. Přitahovala vzrušivá podvojnost motivu spojující s ustálenými atributy ženy (pokora, něha, cit, půvab) zcela protikladné motivy „maskulinní“ (vzdor, síla, bojovnost, statečnost, moc). Harrington ve svém překladu Ariosta do angličtiny zdůraznil ten kontrast důmyslnou aliterací: „As faire in face as she was fierce in fight“ (srov. SHEPHERD 1981: 7). Ta rozpolcenost dovoľovala alegorizovat panovnici na trůně (Spenserova Britomart je průhlednou alegorií Alžběty I., jeho Radigunda zjevně odkazuje k její protivnici Marii Skotské), dovoľovala kolem motívu Amazonky vyhrotit střet nesmiřitelných hodnot, konflikt osobní

vázně a kolektivní normy (Kleistova Penthesilea), ale lákala svou groteskností a exotikou i ke karikatuře.

V probouzející se české kultuře 19. století se takový pokus o karikaturu objevil v Hněvkovského heroikomickém eposu *Děvín* (1805), ale jinak téma Amazonky stanulo velice blízko vysloveně sakrálním hodnotám. Při vídeňském představení frašky *Die böhmische Amazone Wastl* v roce 1841 například projevovali místní vlastenečtí Češi již málo pochopení pro potenciální humornost námětu a protestovali tak bouřlivě, že musela zakročít policie (VINAŘICKÝ 1909: 376). Příběh o kněžně Libuši, která panovala nad muži, odbojně Vlastě, která jim po její smrti vyhlásila válku, a Šarce, která lstí vlákala do záhuby Ctirada, jsou základními příběhy české národní mytologie.

V bouřlivém roce 1848 se dávné téma ženy ve zbroji, ženy účastníci se bojů nebo volající do zbraně aktualizovalo – a zejména k této aktualizací obnově starého emblému Světlá vědomě odkazuje a není v české próze 19. století sama. Arbes se tohoto tématu dotýká ve svých *Barikádnících*, básník Leger vkládá revoluční tirády do úst své pohádkové „poslední rusalky“ apod. (LEGER 1886). Exotičnost tématu se přizpůsobila nové situaci, „Amazonka“ se nyní včlenila do sémiotického repertoáru revoluce, přicházela do Čech spolu s jejími dalšími emblémy („barikáda“) a také neoddelitelně s nimi spjata („Amazonka na barikádách“). Již před výbuchem svatodušních bouří koloval v Praze kramářský tisk *Hrdinova milenka, Výjev z boje pro svobodu v Berlíně 18. 3. 1848* o devatenáctileté „outlé dívce“, která se stane svědkem smrti svého milého a zastoupí ho v pouličním boji: „Místo reka milého | sama ona chopí zbraň, | střelou zdrtí důstojníka, | ostře zaměřivši naň, | pak co lvice rozdrážděná, | rekovností roznícená, | v boj se vrhne strašlivý, | reka svého statně mstí.“ Její smrt český autor klade za vzor českým dívkám a odkazuje na slavné „amazonky“ české tradice: „Pro svobodu žít i umřít! | buď i heslem českých děv, | v žilách jejich vřele proudí | Libušina, Vlasty krev!“ (VÁCLAVKOVÁ 1948: 175). I v tomto případě šlo ostatně o starou látku: tentokrát o látku z pololidových písní – již od 17. století kolovala například v Anglii *Balada o Mary Ambreeové* s podobnou zápletkou: „When brave Serjeant Major was slain in the fight, | Which was her own true Love, her joy and delight, | She swore unrevenged his blood should not be, | Was not this a brave bonny Lasse, Mary Ambree“ (DUGAWOVÁ 1989: 36). Stará látka se vlastně jen přizpůsobila revolučním poměrům.

O svatodušních bouřích tak byla situace „sémioticky“ připravena jak pro „barikády“ (Otto Urban výslovně upozorňuje na tuto znakovou, symbolickou funkci barikád, nejednou převyšující jejich úlohu vojenskou – URBAN 1982: 48), tak pro „ženu ve zbroji“ na nich.

Totožnost dívky se od počátku stávala předmětem dohadů. Uvádí se, buď že šlo o jistou slečnu Severovou z Berouna, důstojnickou dceru provdanou později za lesníka na Křivokláte, nebo že Amazonkou měla být pražská rodačka slečna Vystrová (Wystrová), která po porážce vzpoury utekla do Černého Kostelce, kde se pak vdala za sládka Levého. Amálie Heichenwalderová, „svědkyně smrti Havlíčkovy“, vyprávěla později o účasti své matky Josefny v revoluci: „Moje matka oblékla se do mužských šatů a šla na barikády. Dost dlouho si tam statečně a nerušeně vedla, až stala se nápadnou několika studentům [...] poznali, že je to – hrdina v sukních“ (cit. KRONBAUER 1908/1909: 374n.). Kukla v Amazonce později vidí prostitutku Lízu Čespivovou, „Českou Lízu“. Sděluje o ní, že se narodila v roce 1828 v Paříži, v roce 1848 měla milovat i bojovat na pražských barikádách a zahynula při pouličních bouřích v říjnu roku 1897.¹¹ Anna Bajerová ji identifikuje jako Theofilu Dittrichovou (BAJEROVÁ 1928: 74, 162).¹²

Ale ať už to bylo s historicitou pražské barikádnice jakékoli, rozhodně vyplňovala obecný stereotyp, v němž dávný motiv „bojujících žen“ nabyl nové podoby jako symbol revolučního zpřevrácení stávajícího řádu a ve znamení této nové symbolizace také křísil analogické předobrazy z domácí tradice. Posuny v pojetí „svědectví“ o této postavě, ať již pokud se týkaly jejího pojmenování (nejdříve „Slovanka“, „Amazonka“, „Amazonka na barikádě“, později u Kukly již krajně snižené: „Česká Líza“) či celkové charakteristiky, naznačují, že jde o posuny především sémiotické, jež nemíří tolik k reálné osobě, která tuto roli snad naplnila, jako spíše k očekáváním, představám, prostě k „významům“, které byly danému emblému přisouzeny.¹³

11) Srov. písemnou informaci berounského ranhojiče dr. Fričovi citovanou ve Vysvětlivkách Fričových *Pamětí* (FRIČ 1957: 61); JIRÁSEK 1930: 136; KUKLA 1926–1927: 187–192.

12) Bajerová také uvádí i data „Slovančina“ zatčení a propuštění na základě amnestie 22. 6.–15. 9. Srov. též PECH 1969: 74n.

13) Dánský bohemista a historik Peter Bugge právem upozorňuje v ikonografii Slovanky-Amazonky na barikádě (byť poněkud zkratově) na analogie k Delacroixovu obrazu *Svoboda vede lid na barikády* [1830] a poznamenává pobaveně, že česká „Slovanka“ je na rozdíl od francouzské „Marianny“

V první fázi mytizace se Amazonka zobrazovala jako „Slovanka spanilá“ (LETÁKY 1948: 233), „ideálně oblečená“, krásná, s „bambitkami i puškou vydatnou“ (Václav Staněk in ČELAKOVSKÝ 1915), jako „české děvče“, jež „oblečeno v kroj slovanský“ stálo „na barikádě ozbrojené“ a „prý celé dvě noci nespalo a pilně páliło“ (KRÖPFEL 1898: 26), či prostě „Jedna ‚nobl vlastenka‘“, která „také střílela“ (ČEŠKA 1948: 70–81). Pro Friče memoáristu už byla čímsi víc než „řečená amazonka, děvče asi čtyryadvacetileté, temné pleti, zdravých tváří, černých, jiskrných očí a s havraními, krátce přistříženými vlasy“. Frič její vlastenecký entuziasmus, s nímž odstřelovala každého, kdo se za řekou přiblížil k dělu, dává do protikladu s postavou mstícího střelce-tiskaře, jenž provázal každý svůj zásah vojáka „škodolibým úsměvem“ („Jaký to rozdíl: co naše hrdinná dívka činila z ryze vlasteneckého nadšení, bylať Češkou vzdělanou a uvědomělou, to tu konal muž dychtivý osobní odvetu na žoldnérích jinak nevinných“ – FRIČ 1960: 157). Postava Slovanky se tak stala skrytou alegorií jeho vlastního života, života revolucionáře, který nevede svůj boj ze msty, ale z vědomí nutnosti a z „vlasteneckého nadšení“.

Kukla ovšem již daný motiv zaznamenává v zřetelném ironickém nasvícení korespondujícím nepatetickému jménu, pod kterým ji uvádí (Česká Líza, Líza z barikád), není to vznešená hrdinka povstání, ale příslušnice pražského polosvěta, nevěstka, pitoreskní typ z ulice (KUKLA 1926–1927: 187–192).

Ikografie Amazonky na barikádě, ať již v podobě textové nebo grafické, se mohla v podloží domácí tradice kromě o motivy odkazující k syžetu dívčí války opřít také o předobraz husitské amazonky, který se traduje od zprávy podané o ní Vavřincem z Březové v jeho *Husitské kronice*. Také tento „syžet“ má svou další historii. Obraz statečně bojujících tábořských žen se později v Pelclově německé kronice *Geschichte der Böhmen* objevuje nahrazen příznačně „ženami z Prahy“ („viele Frauenzimmer aus Prag, die den Berg verteidigen halfen, und lieber ihr Leben hin gaben, als da sie die ihnen angewiesene Stellen verlassen hätten“ – PELCL 1817) a také výrok, který Vavřinec zaznamenává v podobě „Neslušit věrnému křesťanu před Antikristem ustoupiti“ (VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ 1954: 75), Pelcl,

oblečena mnohem decentněji. – „Prague after all isn't Paris“ (Praha konec konců není Paříž), píše ve své disertaci *Czech Nation-Building: National Self-Perception and Politics 1780–1914* (BUGGE 1994: 78).

značně kritický k táboritům, v německé verzi zcela pomíjí, v rukopise své české kroniky jej pak uvádí v přijatelnější podobě národního, protiněmeckého vzdoru: „Neslušit Čechovi před Němcem ustoupiti.“¹⁴

Tento obraz byl v průběhu druhé poloviny 19. století rozšiřován o přitažlivé detaily a výrazně vizuálně stylizován. U Svatopluka Čecha vidíme v jeho próze *Nový epochální výlet pana Broučka, tentokrát do XV. století* (1888) ženu „vysoké postavy, rozpuštěných a kolem snědé šíje poletujících černých vlasů, která stojíc na zdi srubu, jako titánka obnaženýma, svalnatýma rukama veliké kameny nad hlavu zdvíhala a zuřivě metala na dorážející Míšňany“, a která pak „nemajíc po ruce již kamenů, holýma rukama pustila se v zápas s obrněným kolohnátem, který se právě vydrápal na zeď“, a když umírala, „strhla s sebou i odpůrce dolů mezi rozlícené útočníky“ (ČECH 1985: 260). U Jiráska je líčen tento barvitý výjev: „Jen veliká sestra, stojící v popředí na zdi, mlčela a oháněla se cepem. Zavítí se jí s hlavy smeklo; mokré, uvolněné vlasy lpěly jí na spáncích a na zpoceném čele. Zsinala rozčilením i namáháním, ale bila se neunavně. Cep její švihal a kmital se nad sudlicemi nepřátel, dopadal, bil do štítů, helmic a těl vpravo, vlevo, švihal a kmital se, dopadal, bil, rozrážel, třepil, sám krví už mokrá a rudý.“ Tradovaný výrok táboritka podle Jiráska „chraptivě vyrazila z vyschlého hrdla“. Nejsme přímo svědky její smrti: až vzápětí, po vítězné bitvě komponuje Jirásek důstojnou scénu, při níž ostatní husitské ženy nesou „mrtvou sestru, prostovlasou, zsinalou, krví zbrocenou, jež bojovala u viničné věže, nechtějíc ‚antikristu‘ ustoupit. A neustoupila, až padla“ (JIRÁSEK 1950: 539, 549n.).

Obraz pražské barikádnice oživoval do jisté míry starý obraz bojující husitské ženy, ale i obráceně: v prozaických reflexích husitské látky jako by prosvítal i portrét pražské barikádnice z roku 1848, díky němu se stával méně „historickým obrazem“ a naopak více aktuálním podobenstvím.

Obraz bojující ženy však přece jen vzdoroval normám literatury 19. století a dobové představě o „slušnosti“ a „etiketě“: není asi náhodou, že se žena střídající z pušky objevuje jen v dobovém tisku, v denících, korespondenci a memoárech. V pozdějším beletristickém ztvárnění, v odstupu od vzrušené atmosféry revolučních dnů, je již hrdinka zbraně zbavována. U Světlé (jakkoli v přímém a výslovném

14) František Matěj Pelcl v rukopisné verzi paměti, podle sdělení Jiřího Raka.

odkazu k symbolu Amazonky a jeho revoluční aktualizaci) se hrdičina účast v boji na barikádách omezuje na verbální projev a na pomoc samaritánskou (záchrana muže-barikádníka, jeho ukrytí a ošetření). Podobně i Arbesova barikádnice Anežka Hřimová je především záchránkyní Klecanovského („Černovlasá dívka [...] objevila se právě na prostranství mezi oběma mosteckými barikádami. Zhlédnouc Jaroslava bez vlády, přispěla mu s nasazením života ku pomoci. Za barikádou byla takměř v bezpečí; ale když vstoupila na barikádu, když snažila se raněného nadzvednouti, fičely jí koule přes hlavu a kolem hlavy jako ostatním“ – ARBES 1959: 34n.), a hrdinka Legerovy básně pouze slovně agituje – marně navíc – pro ozbrojenou pomoc bojující Praze („Ze stínů lesa dívčina štíhlá | vystoupla náhle s planoucí tváří, | v bělostném rouchu. – V měsíční záři | zdála se růsti. – Ruku svou zdvihla, hlasitě volá: ‚Chopte se zbraně, | sekýr i nože! došlo už na ně! | Novina velká z Prahy sem stihla, | o volnost již tam boj zuří krutý. | Kéz hlavu vztýčí dnes národ celý, | rozrazí řetěz už pro něj skutý. | Kdos mužem, podstup zápas ten smělý, | v kom české srdce pod hrudí bije, | ku Praze, za mnou!“ – LEGER 1886: 89), není bojovnicí v pravém smyslu slova – navíc je to „rusalka“, tedy bytost předem vyňatá z norem lidského řádu. Ostatně i husitská látka dovoľovala literární tabu vlastně obejít: „bojující žena“ byla zobrazena jako součást historického obrazu z dávného 15. století, jako připomínka dávné minulosti. Blížila se figurám české národní mytologie (Šárce, Vlastě) a nijak nenarušovala aktuální představy o „etiketě“ a úloze ženy v novodobém světě.

Převrácení hodnot v jediném záblesku revolučního výbuchu fascinovalo i děsilo: vypovídalo o možnostech aktivní role ženy ve veřejném životě, v českém emancipačním hnutí, o její rovnosti, ale současně volalo po obezřetnějším vymezení prostoru její aktivity. Už byla řeč o tom, že také ideální obraz mužského hrdiny českého 19. století dával přednost duchovnímu zápasu před zápasem se zbraní, u ženy byl tlak v tomto směru přirozeně ještě výraznější.

Jako by se tu v porevoluční době v rovině textové (redukcí „ženy bojovnice“ v ženu „pomocnici“ mužského bojovníka, jeho „záchránkyni“, v ženu „vyzývající muže k boji“, nebo jejím přesunem zpět k výchozímu národnímu mýtu o Libuši, Vlastě a Šárce či k husitským dějinám) opakoval proces, ke kterému docházelo v rovině společenské v zemích, kde revoluční bouře tradiční hodnoty převrátila výraznějším způsobem. Jitka Malečková ve své studii *Woman and the Fortune*

of a Nation, Representation of Women in the Early Stages of National Awareness uvádí (s odkazem na práci Eléni Varikasové *La Révolte des Dames* – VARIKASOVÁ 1986: 32n.) výmluvné doklady z Řecka dvacátých let 19. století. Hrdinky řecké osvobozené války, oslavované, ba sakralizované dobovou revoluční poezií, byly v šedivé porevoluční praxi z veřejného života vyloučeny.

Sen o Libuši

Umírající Magdalena Dobromila Rettigová se prý nechala snést z postele na podlahu. Učinila tak – jak sdělila Aloisu Jiráskovi jedna z někdejších žaček litomyšlské vlastenky – „podobně jako Libuše, o kteréž pověst vypravuje, že vidouc blížící se smrt, položila se na zemi a zemřela“ (JIRÁSEK 1925: 125). Zmíněná pověst není nic jiného než barvitě vyprávění Hájkovo, který ve své „kronice“ líčí, jak se bájná kněžna ze svého stolce „vedle knížete svého“ rozloučila s blízkými, se svým lidem a nakonec „na zemi se položila a umřela“ (HÁJEK z LIBOČAN 1981: 94n.). Hájek uvádí tuto podrobnost zřejmě jako součást líčení podivných, bizarních obřadů dávných předků, a ještě bizarněji muselo působit v polovině 19. století v maloměstské společnosti litomyšlské zopakování tohoto vybájeného rituálu. Nicméně za touto bizarností je cosi víc, co stojí za pozornost a co vypovídá o zvláštním postavení tématu Libuše v české společnosti.

Přitom samo toto téma nebylo tehdy tak jednoznačně „české“, jak by se dnes mohlo zdát: Libuše byla oblíbenou látkou i pro literaturu německojazyčnou (srov. KRAUS 1889: 309–313; GRAUS 1969: 817–844). Už Herder ve svých *Lidových písních* z roku 1779, později vydávaných pod názvem *Hlasy národů v písních*, uveřejnil ohlas pověsti, která k němu doputovala právě prostřednictvím Hájkovy kroniky. Zpracoval ho jihoslovanským desatercem – zřejmě na znamení slovanského původu látky – a báseň nazval Knížecí stůl (Die Fürstentafel). Téměř ve stejnou dobu upoutala historika o české vládkyni a vědmě Johanna Karla Augusta Musäuse. Motivy čerpané z české kronikářské tradice (opět ovšem nejvýrazněji z Václava Hájka z Libočan, který ji svérázně dovršil) se tu prolínají s fantastickým pábením o elfech a vílách, o kouzelné růži ochraňující před múrou, o Libušiných nápadnících i tajemných hádankách. Šířila se a četla i další prozaická zpracování báje – *Libuše, kněžna česká* (Libusza, Herzogin von Böhmen, 1791), *Dcery Krokovy, kněžny české* (Die Töchter Kroks, Böheims Fürstinnen, 1792), vznikala dramata.

Vedle Steinbergovy a Stammovy *Libuše a Přemysla* od J. N. Komarecka nelze v této souvislosti nevzpomenout Clemense Brentana, kterého pobyt v Čechách inspiroval k rozsáhlé, téměř pultisícistránkové dramatické epeji *Založení Prahy* (Die Gründung Prags,

1815), propojující představy o slovanské mytologii s mytologií křesťanskou a s motivy staré germánské epiky do přeludného poetického celku. Také Franze Grillparzera pověst zaujala a splatil jí daň v básnickém dramatu *Libuše* (Libussa, 1872).

Uvědomíme-li si tu vkořeněnost tématu Libuše do německé kultury, nepřekvapí nás pak, že i Smetanova „národní“ opera, určená pro slavnostní okamžiky, se opírá o libreto, které bylo původně napsáno německy. Tato skutečnost – a jistě to o čemsi vypovídá – se příliš nepřipomíná. Dokonce se obvykle zamlčují zásluhy, které o vznik naší slavnostní zpěvohry přísluší dnes téměř neznámému Ervínu Špindlerovi, jenž Wenzigův text dodatečně přetlumčil do češtiny. Přitom je zajímavé právě to, že Wenzigovo libreto, byť napsáno v řeči německé, mělo s německou tradicí vnímání látky vlastně málo společného.

Pro německé básníky obecně měl příběh o kněžně Libuši zcela zvláštní půvab. Byla to pro ně na jedné straně látka „vlastní“, nikoli cizí, prostě látka patřící plně do německé kulturní oblasti. Všimněme si, že Musäus své vyprávění řadí mezi „německé pohádky“ nebo že Herder sice opatřuje svou báseň o Libuši a Přemyslovi přídomkem „böhmisch“, ale nebrání mu to chápat ji jednoznačně jako „německou píseň“ (vkládá ji do oddílu *Deutsche Lieder* – HERDER 1828: 157). Ostatně také Brentano své monumentální drama ze slovanského dávnověku Čech otevírá prologem vzývajícím krásy a přednosti velké německé otčiny – aniž by v tom spatřoval a mohl spatřovat cosi nelogického.

Přitom to pro německé tvůrce současně byla i látka exotická, odkazující k temnému bájnému podloží jiné, „cizí“, vzrušivě neznámé etnické prehistorie „Německa“. Pověst o Libuši ukazovala směrem do minulosti, dovolovala fantazii vytvářet snové představy o říši bájí, velkých hrdinských činů, o době těsného sepětí člověka a přírody, kdy kouzla a tajná umění určovala běh věcí. Nabízela prostě snění o zaniklém „zlatém věku“, hru nespoutané fantazie.

V české kultuře, která se v 19. století snažila co nejrychleji postavit na vlastní nohy, tomu bylo jinak. Tam příběh věšteckým duchem nadané dcery Krokovy k minulosti ukazoval docela jiným způsobem. Obraz dávnověku nebyl v té míře výpravou do hájemství mýtů (tuto stránku starých českých pověstí pro sebe objevil po stopách německých literárních výbojů na tomto poli až mnohem později snad jedině Julius Zeyer), jako spíše teskným připomenutím někdejší „české

slávy“. Pověst o Libuši byla u nás především tradována a vnímána jako vyprávění o počátcích české samostatnosti národní, o české původnosti, ba dokonce přímo o základech českého státu.

Nostalgický příběh z dávnověku byl pootočen v české kultuře také jednoznačněji směrem dopředu. Zvláště Libušiny věštby nebyly jen součástí fantaskního, romaneskního koloritu, vnímaly se jako výzva k přítomnosti, aby připravovala jinou budoucnost. Libuše sama přestávala být z toho pohledu jen postavou z pověsti, stávala se symbolem národa, jeho pradávných kořenů i jeho naděje. Jistě – i pro německé intelektuály z Čech byla Libuše ztělesněním, personifikací vztahu k vlasti (její jméno například nesla i významná, v Praze Klarem vydávaná literární ročenka), ale v očích českého národovce byla vždy symbolem o stupeň patetičtější a slavnostnější. Jakkoli – a předsmrtná prosba Magdaleny Dobromily Rettigové to dosvědčuje – ne symbolem nutně odtažitějším, vždyť z patosu dávného příběhu mohl čerpat i jednotlivec ve chvílích osudných.

Milostné historie, hádanky, kouzla a čáry, barvitě aranžmá, ale třeba i vyhocení dávného příběhu k nějakému modernímu konfliktu sváru moci a citu, touhy po důvěrném vztahu k žilvlům přírody na straně jedné a pokroku na straně druhé, to vše se ve vztahu k posvátné postavě zakladatelky bájněho českého státu zdálo být v „českém kontextu“ většinou malicherné a nedůstojné. Příznačně Josef Václav Frič v doslovu ke své hře *Libušin soud* (1861) horlí proti svým německým předchůdcům, kteří „předvádí Libuši a Vlastu, jak házejí své tajné milence z Vyšehradu, a Přemysla, jak zkoumá svou nastávající tím, že jí klade otázky z vyšší matematiky k rozluštění“ (FRÍČ 1861: 109).

Ale i české kroniky, které Kosmou počínající včleňují příběh o Libuši do „příběhu českých dějin“, se zdály být po mnoha stránkách nevhodným východiskem. Byly sice svým způsobem „svědeckým“, které báji povyšovalo v historický fakt, a tedy pozvedalo nad pouhou zkazku, ale jejich postoj k Libuši byl příliš ambivalentní. Potenciální mytologické pozadí kronikářského příběhu s erotickým symbolismem oráče a orby a dalšími „podprahovými“ mytémy, které tak fascinovaly německé básníky, připadalo českým vlasteneckým intelektuálům jako nevyužitelné, protože svou obecností příliš přesahovalo půdorys hledaného mýtu novodobého – obrozenského mýtu „českého národa“. Středověké manipulace s příběhem Libuše a Přemysla jako předobrazem syžetu dynastického sňatku, tak jak se projevil ve

vztahu k svatbě Elišky Přemyslovny s Janem Lucemburským, také ničím nevzbuzovaly zájem (MELNIKOV 1995: 32–35). Především ovšem starší české prameny ztrácely naději na využití v obrozen-ském „českém světě“, protože nezacházely ještě s kněžnou Libuší jako s nedotknutelným sanktem. Kosmas o Libuši sice říká, že byla „v úvaze prozřetelná, v řeči rázná, tělem cudná, v mravech ušlechtilá“, „vlídná, ba spíše líbezná, ženského pohlaví ozdoba a sláva“, ale současně ji dost málo uctivě líčí, jak odpočívá „měkce ležíc na vysoko nastlaných vyšíváných poduškách a o loket se opírajíc jako při porodu“, tedy v poloze, která – jak šprýmovný Kosmas hned vzápětí vloží do úst vladykovi nespokojenému s kněžniným rozhodnutím – je příhodnější k milostným hrám než k vynášení soudu (KOSMAS 1975: 34n.). Podobně Hájek Libuši sice nazývá „mateří“ svého lidu, ale vidí ji v doprovodu výstředních amazonek, jež stíhají po lesích jeleny, a zaplétá ji do nesčetných okrajových místních pseudopověstí o založení osad (HÁJEK Z LIBOČAN 1981: 94n.).

K proměně Libuše v český národní symbol se tak ovšem mnohem více hodil zbrusu nový pramen, šťastnou náhodou „objevený“ *Rukopis zelenohorský*. Vzbuzoval zdání zlomku dávného eposu fantastickým písmem „hlásícího“ se někam do 9. nebo 10. století, tedy hluboko před Kosmovo dílo *Chronica Boemorum*. A navíc neznal žádné nectnosti kronikářských podání: majestátní postava kněžny Libuše se tu neutápí v nežádoucích podružnostech, zůstává sošně jednoduchá. Vltava, která kalí své vody, vlaštovka, přilétající na kněžnino okénko na Vyšehradě, přinášejí zvěst o křivdách, jež se v zemi dějí. Libuše sezve kmety, lechy a vladyky z celé země k soudu, nerozhoduje pak sama, ale zcela demokraticky volbou („seber glasi po narodu svemu“, říká jí Lutobor – RUKOPISY 1969: 317–320). Leccos tu připomene Herderovu báseň, zejména hledání opory pro sen o staré české epice v jihoslovanských hrdinských zpěvech – mimochodem vždyť také anonymní původce *Rukopisu zelenohorského* sáhl k desaterci jako Herder. Nesledoval již ovšem celkový obrys pověsti a vyhnul se také přirozeně jakékoli ironii, která Herderovi cizí nebyla (Herder v závěru své básně konstatuje, že „železný stůl“ Přemyslův byl dávno nahrazen stolem „zlatým“ a slavné střevice z lýčí kdosi ukradl – prosadil se tu, zdá se, dávný německý stereotyp Čecha-zloděje – HERDER 1828: 208). Soudem – a tedy výkonem vladařské pravomoci – fragment začíná i končí, ani eroticky nutně podbarvená volba Přemysla (byť jde slovy ruského bohemy Melnikova

z citované studie o „eros politický“) se do fragmentu již nedostala. Tím méně pronikl do obrazu *Rukopisu zelenohorského* výjev Libuše rozmarně se povalující na poduškách jako u Kosmy nebo na koberci jako u Hájka. Libuše hrdě stojí před účastníky sněmu „v belestvuci rize“, vystoupí dokonce na cosi podobného trůnu: „stupi na stol oten v slavne sneme“. Je tu tak představena ve své základní, nejsnadněji patetizované funkci: jako vládkyně svébytného národa s jiným jazykem, jinými zákony, než mají Němci („Nehvalno nam v Nemcech iskati pravdu“), národa skrz naskrz a vlastně přímo geneticky demokratického a kulturního.

Rukopis zelenohorský založil takto uměle novou tradici, z níž mohly novodobé verze Libušina příběhu čerpat. Odtud se dostávala do textů 19. století jména hlavních aktérů (Chrudoš, Štáhlav), všechny ty „právodatné desky“ a „meče soudné“. Do dramatu Fričova dokonce proniklo i „okence rozložito“, na které v *Rukopisu* přilétla k Libuši vlašťovka se smutnou zprávou, a Libušin závěrečný rozsudek zazněl u Friče navíc v přímé citaci z domnělé staročeské památky (FRIČ 1961: 109). Hrabě Kolovrat Krakovský ve svém česky psaném dramatickém kusu (v němž se avanturní pojetí látky s motivy *Rukopisu* marně pokouší skloubit) nechal přímo zinscenovat scénu hlasování, o němž se rukopis zmiňuje, jako hlasování zvednutím ruky (KOLOVRAT KRAKOVSKÝ 1871: 25an.). Obecně však inspirovala především ona monumentální jednoduchost Libuše, která ji zbavovala všeho „literárního“, všeho „nadbytečného“ a soustřeďovala pozornost pouze k její roli jediné – roli „matky národa“.

Wenzigovo libreto se přidržovalo této nové, výlučně české, „vlastenecké“ tradice navíc nejen motivicky – přejalo odsud nejen Chrudoše, Štáhlava, Radovana od Kamena Mosta i Lutobora, jakož i všechny „Kmeten und andere Lechen und Vladyken“ (WENZIG – ŠPINDLER 1951: 151), hořící oheň a nádobu s vodou na nádvoří Vyšehradu, ale především ono znehybnělé, patetické vidění české kněžny.

Usiloval-li Smetana svou operou o nový žánr, jakési „slavné tableau“, jak napsal (SMETANA 1951: 47), nelze si nepovšimnout, že předpoklady tohoto žánru byly vytvořeny již látkou samou, obecně tím, jak byla v české společnosti Libuše viděna (psát o Libuši tu prostě znamenalo vytvářet „tableau“), a zcela konkrétně způsobem, jak Libuši pojal – v duchu této nové tradice – Wenzig v libretu. Podobně jako Frič ve svém dramatu staví Libuši mimo hlavní linii

syžetu, která by slavnostní stylizaci postavy nutně rušila, a soustřeďuje se k Vlastě, kterou pojímá jako nositelku základního konfliktu (Fričův *Libušin soud* měl tvořit první díl – nenapsané už ovšem – tragédie *Vlasta*), také Wenzig základní zápletku buduje „mimo Libuši“. Soustřeďuje děj kolem Krasavy (v původní německé verzi Kraseny) a jejího vztahu k Chrudošovi. Libuše zůstává banálními, „osobními“ ději nedotčena, vše, co dělá, je spjato přímo s osudem vlasti, s její přítomností a její budoucností. Přirozeným vyvrcholením libreta není tak sňatek s Přemyslem, ostatně i ten je pojat v rovině nadosobní jako záležitost celé „polis“, a tedy záležitost „politická“. Jsou jím závěrečné živé obrazy z českých dějin ve výběru víc než výmluvném: Břetislav, který spojil Čechy s Moravou, v doprovodu Jitky, vybájený Jaroslav Šternberk (opět kontraband z podvržených *Rukopisů*), Otakar II., Eliška a Karel IV., Žižka, Prokop Holý, husité a na závěr Jiří z Poděbrad, po němž následují již jen temné, zlověstné mlhy habsburské a Libušina deklarovaná víra, že „Mein theures Böhmenvolk wird nicht vergeh'n, | aus Grabesnächten herrlich neuersteh'n“ (WENZIG – ŠPINDLER 1951: 193). Wenzig dokonce přede-psal k osvětlenému královskému hradu posledního obrazu jako hudební doprovod tehdy ještě neoficiální českou hymnu Kde domov můj.

Pro srovnání: Grillparzer nechal rozehrát v závěrečné věštbě své tragické Libuše zcela jiné významy: smutek z pádu mytické doby a z toho, že bude vytlačena moderní dobou měst a civilizace, ale i skepsi z deprimujícího příchodu „slovanské epochy“, jejíž budoucí vláda bude – jak Grillparzer s obavami předpovídá – „do šíře i dále, ne však do výše a do hloubky“ („breit und weit, allein nicht hoch, noch tief“ – GRILLPARZER 1944: 324). Josef Wenzig se však k rodícímu se „českému světu“ přimkl s důvěrou a bez obav, na sklonku života se naučil česky v té míře, že začal i česky tvořit, dokonce se písemně zřekl „spisovatelství německého“ (WENZIG 1874: VI). Potvrdil tak své dřívější, „tiché“ přihlášení k české kultuře, k českým snům a iluzím, ale i k patosu a euforii z tvorby nového „českého světa“, které bylo dobře čitelné již v jeho německém libretu z roku 1866.

Také předsmrtné gesto Magdaleny Dobromily bylo přihlášením k této „české Libuši“, k Libuši jako posvátné hodnotě. Jeho sémantika jako by byla dvojí. Umírající žena – nesporně jedna z nejvýznamnějších ženských představitelk tehdejšího „českého světa“ – jím vlastně zhodnotila svou životní dráhu a utvrdila se ve svém významu,

postavila se s jeho pomocí po bok bájně kněžně jako nová „máteř národa“. Ale současně to bylo i gesto posledního, a tedy konečného přihlášení k české národnosti, přihlášení se k češtví jako k osobité identitě. „Zábavný“, koloritní nádech Hájkovy charakteristiky dávného mytického času byl tak Rettigovou pominut, motiv, který ho nesl, byl očištěn a nabyl tak vážného, ba přímo osudového smyslu. Scéna u úmrtního lože v Litomyšli (jakkoli mohla být zvenčí nahlížena jako bizarní, zcela nenáležitá) naplňovala rozverně líčení Hájkovo tragickou důstojností: popřela jeho „pitoresknost“ a „exotičnost“ a s vážností přijala naopak jeho „obřadnost“. Skrze svou vlastní smrt tak Rettigová Hájkovo pobavené fabulování sblížila s přísným vlasteneckým mýtem o Libuši a včlenila je dodatečně do nové tradice zahájené *Rukopisem zelenohorským*. Současně se pokusila skrze mýtus o Libuši výjev vlastního odchodu ze života přetvořit v statický živý obraz: ve „slavné tableau“.

Sen o Lakedaimonských

Na slavnosti skutečské v roce 1863 u příležitosti desátého výročí úmrtí humoristy a prozaika Františka Rubeše byla na domě, kde Rubeš zemřel, umístěna deska a dům sám, tehdy již „závod“ Jana Zástěry, klempíře a obchodníka s kovovým nádobím, byl přejmenován na dům U Rubešů. Hlavní projev přednesl Josef Barák a nás na něm po letech upoutává od počátku značně patetický tón: „My, poutníci z krásných krajů naší vlasti, stojíme dnes před domem, v němž vyhasla jiskra šlechetného života [...] Stojíme před domem, jenž se stal drahým pomníkem v dějinách našeho národa,“ před domem, „Kde Rubeš [...] poslední okamžiky svého zdárného života trávil [...] kde duch jeho jasný sprostil se v nadšení vazby vezdejší“ (BARÁK 1863: 24–31).

František Jaromír Rubeš se ovšem již za svého života těšil popularitě, která jednoznačně přesahovala stále ještě úzký okruh obvyklého vlivu české vlastenecké elity. Přispěly k tomu deklamovánky, šířící se v opakovaných vydáních i mimo tehdejší tradiční oběh české knihy (stávaly se také téměř povinnou součástí programu nesčetných vlasteneckých besed), stejně jako svérázný humoristický časopis *Paleček*, na jehož vydávání měl po dlouhá léta právě Rubeš rozhodující podíl. Oblibu Rubešovu dokládá i drobný fakt, že při příležitosti jeho odchodu z Karlína do Načeradce uspořádali pražští přátelé a příznivci na jeho počest obřadný večer na rozloučenou. Podobně výmluvné bylo i dramatické prožívání humoristova literárního odmlčení na veřejnosti (HAJNÍŠ 1852: 384).

Na samém prahu šedesátých let se pak rychle ustálily základní rysy Rubešova kultu. Došlo k tomu v souvislosti se sakralizací řady dalších představitelů literárního života třicátých a čtyřicátých let. Stejně jako se v Kutné Hoře konala slavnost tylovská a v Borové oslavy havlíčkovské, vrcholil také kult F. J. Rubeše – po polosoukromých oslavách v Olomouci v lednu roku 1860 – odhalením pamětní desky na rodném domě v Čížkově v roce 1861 a dvě léta nato už zmíněnou slavností ve Skutči.

Na rozdíl od Tyla, Havlíčka, Němcové a Máchy však kult Františka Jaromíra Rubeše nezapustil kořeny. Přesto, že se v roce 1863 veršovalo „nikdy nepadne v zapomnění | předrahé jméno – Rubešovo“ (ADAMEC 1863: 117), v roce 1903 v regionálním časopisu *Jitřenka*

přiznává F. K. Zacheval: „Po celých těch padesáte let si na něho hrubě ani žádný nevzpomněl...“ (ZACHOVAL 1903: 245n.) a v roce 1941 v *Lidových novinách* se dokonce týž motiv objevuje přímo v melancholickém titulku Zapomenutý F. J. Rubeš (LM 1941: 3). Poválečné návraty ke „kulturnímu dědictví“ 19. století se sice pokoušely aktualizovat a pro nový projekt socialistické kultury využít i odkazu k Rubešovi (byl přijímán v rozpětí typu spisovatele kárajícího nedostatky buržoazie a typu autora laskavého, a tedy „konstruktivního“ humoru – STEJSKAL 1953: 10; HRZALOVÁ 1953: 4), ale ani pak se nestal významnou postavou českého literárního Parnasu.

Přesto je pokus o jeho „zbožštění“ na počátku šedesátých let 19. století velice zajímavý – sám Rubeš se totiž svým životem i dílem spíše sakralizaci vzdíral. Jeho biografie je celkem nevzrušivá, přechází pozvolna z rozmarného studentského kumpánství v šedivou kariéru provinčního soudního úředníka (jako by tak opisovala křivku hypotetického vyléčení Máchova rozervanectví v úřednické praxi, jak ji nastínil Koubek ve své apologii Máchy – KOUBEK 1857: 111n.). Revoluce roku 1848, která napomohla přetvořit v symbol Karla Havlíčka, Rubeše zastihuje v načeradeckém závětví a díky memoárovému svědectví z něho činí pro nás nanejvýš epizodickou postavu v příběhu útěku studentského vůdce Friče z poražené Prahy (FRIČ 1960: 199–201). Také Rubešovo dílo, usilující programově o populárnost a úspěšně oslovující i lidového čtenáře, jako by bylo až příliš „profánní“, než aby přímo vybízelo k přetvoření v „literární kult“.

Tím spíše však právě neúspěšný pokus o vytvoření literárního kultu, pro který pozdější doba neshledala dostatečné předpoklady, může být vhodným materiálem k analýze mechanismů, jimiž se obecně literární kult v české kultuře druhé poloviny 19. století utvářel, protože jsou tu uvedeny do chodu vlastně v mnohem obnaženější podobě.

Rétorickým pozadím Barákovy řeči o Rubešovi je antický topos thermopylské bitvy – již první řečníkova slova k tomuto zdroji odkazují citací nápisu na pomníku v soutěsce v řecké Lokridě: „Poutníče, zvěstuj Lakedaimonským, my že tu mrtvi ležíme, jak zákony kázaly nám!“ Součástí tohoto pozadí se stávají motivy „jednoduchého pomníku“ postaveného na bojišti, motiv „nepřehledných vojův“ perských, s nimiž kontrastují „čarovné kraje květoucího Řecka“, motiv „korouhve černé hnusné poroby“, kterou hodlá cizácký král vetknout

„na šíji svobodných synů“. Ústředním, opakujícím se emblémem je „malá nepatrná hrstka vlasti bojovníků“, „malý to zástupek“, „jenž prsouma svýma chránil drahé kraje, jejichžto svoboda byla slávou jeho, malý to zástupek, jakož byl národ malý, za jehož vlast hrdinský Leonidas se svými druhy ducha vypustil“.

Toto pozadí – zřetelně ideologicky předem přizpůsobené účelům podobenství – jednoznačně zařazovalo do zcela nových souvislostí především samu slavnost. Pamětní deska, umístěná na Rubešově úmrtním domě, byla také „jednoduchým pomníkem“, a tedy přímým dvojníkem pomníku thermopylského, účastníci slavnosti – označeni Josefem Barákem vědomě jako „poutníci z krásných krajů naší vlasti“ – se stali dvojníky dávných řeckých poutníků slavnou, strategicky významnou soutěskou mezi Oitou a Malijským zálivem. Rubešova všední a nepatetická smrt v důsledku vleklé, tehdy nijak výjimečné choroby se stala paralelou válečné smrti několika set spartských bojovníků, stala se smrtí podle „zákona“, podle nadosobního principu diktovaného vlastí („Jak zákon vlasti mu kázal, tak žil – tak umřel“).

Tato síť drobných analogií budovala jednu analogii obecnou a nesmírně závažnou: česká země se pomoci ní jevila dvojníkem slavné Hellady, shodovala se s ní v Barákově projevu mnoha jednotlivými atributy. Například „čarovné kraje květoucího Řecka“ nacházely protějšek ve formulaci „krásné kraje naší vlasti“, motiv „kvetoucí vlasti“ patřil – jak ostatně zaznamenáváme i v textu české hymny – k závazným motivům českého rejstříku národních emblémů. Především však motiv „malého národa“ je z toho hlediska výmluvný. Uvědomme si, že v klasickém období jungmannovském, kdy se vytvářely základy české národní identity, se představa „malého národa“ spojovala skepticky se slabostí, nedostatečnou životaschopností (srov. v tomto smyslu velmi znevažující hodnocení malých národů a jejich literatur u Benediktiho nebo Jungmanna – Benedikti in PALACKÝ 1911; JUNGSMANN 1948: 68). Česká identita se odvozovala raději z prestiže „velkého národa“ slovanského, směrem k antice se jako součást slovanství reflektovala spíše v imperiálních rozměrech helénismu či velké říše římské.

Teprve od čtyřicátých let se hodnocení představy „malého národa“ pronikavě mění, vrací se spíše k skrovným kulturním poměrům předjungmannovským. Ostatně sám Rubeš se podílel na tomto přehodnocení velice aktivně – například ve své deklamovávce Chvála malých (např. „Veliký-li padne, padne řádně; | Malý sice také

padne, | Nikdy ale z vysoka“ – RUBEŠ 1906: 256). Z antické tradice vystupuje tehdy do popředí právě ideál „malého Řecka“.

Barák tak ve svém projevu již odkazuje k emblému, jenž se zatím stal tradičním a konvenčním. Český národ, „malý“ svými fyzickými ukazateli (rozlohou země, počtem obyvatel), se analogií k Řecku stával náhle významným. „Z malého poloostrova vévodil řecký národ počtem malý, vzdělaností svou, svou svobodou, svým vlastenectvím velikán – po celém starém světě a podmanil si vítěznou zbraní svého ducha, své mravní, vnitřní síly pána celého tohoto světa – starověký, mohutný, nesmrtelný Řím“ (BARÁK 1863: 25).

Proti fyzické „malosti“ národa stojí „velikost“ jeho duchovních kvalit. Dokonce i „bojeschopnost“, zařazující „velký národ“ často jako národ výbojný, agresivní, barbarský, se v repertoáru vlastností malého národa stává nejen hodnotou kladnou, ale přímo hodnotou „duchovní“, obrazem jeho mravní velikosti, statečnosti, vlastenectví. Ale většinou se s přesunem k představě „malého národa“ přesouvá těžiště přece jen od emblému zbraní k ryze duchovním kvalitám – zbraně (upomínající v českém kontextu především na epochu husitskou) nacházejí protějšek – jak už jsme si řekli – ve „zbraních ducha“.

Připomeňme si: tento motiv se v české kultuře postupně zabydluje jako součást národní sebereflexe a uchová si v ní významné postavení po celé 19. století. Již Jungmann je v nekrologu charakterizován (jak upozornil Mojmír Otruba – OTRUBA 1993: 1, 4) v protikladu k typu hrdiny, který „mečem války koleje osudu přetrhnul“, jako „tichý génius“, hrdina vědy a „duševního vzdělání“ (ZAP 1847: 383n.). Obdobně Jan Erazim Vocel v eposu *Labyrint slávy* (VOCEL 1846a: 250) staví do protikladu boje minulosti s duchovními zápasy dneška jako s jejich vyšším stupněm, totéž napětí později rozehrává (v rámci proměn látky blanické) Eliška Krásnohorská nebo Jaroslav Vrchlický (KRÁSNOHORSKÁ 1881: 49; VRCHLICKÝ 1890: 8).

Barák už s tímto prvkem pracuje tedy vlastně jako s hotovým prefabrikátem. Přírovnání Rubeše k spartánským bojovníkům padlým s perskou přesilou ho současně charakterizuje jako „bojovníka ducha“ – stojí tu vlastně nad bojovníky řeckými, protože „jeho zbraní nebyl krvavý oštěp, nebyl ranami zborněný štít, aniž těžkými rázy otupený meč: zbraní jeho bylo světlo ducha, a se zbraní touto pustil se záhy v boj za národ svůj“ (BARÁK 1863: 26).

Ve vztahu k Rubešovi padlo v Barákově projevu také označení „boží bojovník“:

Ano, tento muž byl z oněch božích bojovníků, již vzešli z lůna naší drahé vlasti. I národ náš je počtem malý, nerozestírají se větve jeho od moře k moři, ba meze jeho obklopeny jsou ze všech skoro stran živly nepřátelskými, a národ tento přece žije, národ tento vysílá celé řady jasných reků do boje pro svobodu, pro vlast. A každý z těch vyslaných brání vlastním životem trvání národa, z něhož pošel.

(TAMTÉŽ: 26n.)

Toto označení v českém prostředí samozřejmě jednoznačně odkazovalo k husitské tradici, ale současně ne již s nostalgickým podtónem jakožto k minulosti dávné slávy, ztracené a kontrastující s přítomným stavem úpadku. Postupně rostoucí sebevědomí konstituující se české společnosti již dokázalo kulturní rozmach národa chápat dokonce jako překonání dávné husitské slávy, jako její humanistickou verzi.

Kulturnost národa se stala hodnotou vedoucí zápas s barbarstvím na vyšší, duchovněji rovině, totiž nebarbarskými prostředky, nikoliv již „krvavým oštěpem“, „zbortěným štítem“, „těžkými ranami otupeným mečem“ (všimněme si, jak již volbou adjektiv Barák válečný boj výslovně ironizuje, snižuje). Přítomná realita 19. století jakožto století sociálního oživení národa je tak nepřímou kladena vysoko nad století patnácté, krvavé století válečných konfliktů, třeba i „duchovně“ motivovaných, ale přesto duchovní ideál nutně poskvřňujících krvavou obětí.

Nejen Rubeš, ale všichni čeští literáti se tak stávají novou, hodnotově vyšší verzí nejen bojovníků spartských, ale i bojovníků husitských, svých historických předchůdců. Rýsuje se tu představa spisovatele jako osobnosti, která je spíše než součástí národa postavena vysoko nad něj, která je součástí jiného, užšího společenství zasvěcených, společnosti v podstatě heroické. V souvislosti s tím dochází až k paradoxnímu hodnotovému rozpolcení představy národa. Národ se současně jeví jako titánský („I národ náš tak malý počtem je velikán svou nepřelomnou vůlí, je velikán svou věčně bujnou silou...“), ale i jako „kleslý těžkou smrtí ranou“ (TAMTÉŽ: 27). Posvátná hodnota národa vyplývá vlastně – při bližším pohledu na logickou strukturu tohoto typu textů reflektujících národní situaci – zejména z posvátnosti samotné vlastenecké literární elity, heroismus národa je dán výlučně heroismem „spisovatelů“, jejich neúnavnou „buditelskou“ prací.

Pouze spisovatelé v tomto pohledu přetvářejí inertní, neorganizovaný, chaotický prostor ve „vlast“, činí z „pouště“ „kvetoucí zahradu“,

„sad“, tj. „probouzejí“ ji v zahradu, v sad. Jsou vlastně živlem obnovujícím, obrozujícím, přinášejícím život mrtvé zemi. Smysl literatury je právě v onom celistvém životodárném gestu, v onom zázraku vzkříšení. Nerozhoduje pak ovšem tolik hodnota toho či onoho díla, úloha a cena jednotlivého tvůrčího aktu je dána jeho podílem na oné celkové, ve své podstatě sakrální roli literatury, jeho podílem na zázraku vzkříšení (národa, vlasti), kterým v této představě literatura je.

Obraz spisovatele jako „božího bojovníka“, jako „bojovníka v ther-mopylské soutěsce“ tak těsně souvisí s obrazem spisovatele-buditele. Působení spisovatele, kterým je znovuobnovována ztracená vlast, „znovuvytvářen“ národ, je duchovním zápasem proti nepřátelům vlasti, což představuje kultivovanosti 19. století odpovídající zápas s jinonárodní přesilou.

Jeví-li se hlavní smysl literatury v „probouzení“ čili „vzkříšení“ národa, pak Rubešův vklad do literatury je právě součástí tohoto celkového posvátného aktu, kterým hrstka bojovníků a buditelů vykupuje národ z poroby, zachraňuje vlast. Jeho kult je jen součástí tohoto celkového kultu literatury jako nástroje probuzení národa.

František Jaromír Rubeš, mocný kouzelník náš, ježž kletí bohové slovan-ští v čelo byli políbili, ježž nadchli duchem svým, jemuž vložili jsou místo meče pádného v slabé ještě, outlé lokte varito zvučno, aby veselým, nevinným, hřímavým a opět hrdliččím zpěvem svým roztajil a rozechvěl ledová srdce národu!

(SOJKA 1862: 372)

Všimněme si, že tento kult znamená samozřejmě současně i podcenění literatury právě v její specifčnosti, literatura se stává „sakrální“ právě tím, že je redukována vlastně ve služebný prostředek probuzení národa. Ještě na sklonku století to přiznával Turnovský: „Naši buditelé chtěli zvelebiti, povznést, k vědomí přivést národ svůj a za nejlepší prostředek k tomu uznávali tištěné slovo“ (TURNOVSKÝ 1895: 5). Právě na této rovině se vytrácí rozdíl mezi různými literárními hodnotami, vždy jsou souměřitelné a prakticky i zaměnitelné svou účastí na obnově „národa“ a „vlasti“.

Je nápadné, jak se například zřetelně oslabuje na této rovině rozdíl mezi básníkem humoristou Rubešem a třeba Karlem Hynkem Máchou, který se pro moderní českou kulturu stal osobností zakladatelskou. V alegorické zahradě vzkříšené vlasti, která je vlastně

literaturou – jak ji představila Karolina Světlá –, byly emblémy symbolizující oba básníky (temné jezero v mlhách, proutky maliní) prostě a jednoduše kladeny vedle sebe. Stejně jako se v případě Máchy postupně ustalují atributy „národní básník“, „géníus“, nacházíme je i při charakteristikách básníka Rubeše. Také známá autocharakteristika Máchy („Na tváři lehký smích, hluboký v srdci žal“) se snadno stěhuje k Rubešovi („On v jednom oku zář měl radosti a v druhém stkvěla se mu bolu slza“ – BARÁK 1863: 29). V jistém ohledu jako by Rubeš stál v této souvislosti i nad Máchou – atribut „národní básník“, jímž ho obdařil již za života Karel Sabina, nabývá u Rubeše navíc zcela osobitého odstínu. Rubeš se jeví být básníkem, který se „nenapájel cizími vzory“, jemuž byl „zřídlem národní život“ (SABINA 1863: 15), který stojí stranou jakékoli přemrštěnosti: „Rubeš nevychoval obraznost svou na zjevích divoké výstřednosti, neponořil se v hlubiny srdcí zbouřených, nestopoval rozvlnění náruživostí prudkých a mysl přehlušujících, aniž se pustil na pole světodějin.“ Oceňuje se, že v jeho tvorbě „není [...] zápalu mysl pobuřujícího“, že „nevidíme tu Promethea v zápasu s osudem, ale člověka živé obrazivosti a vřelého srdce mírně básnický naladěného, jenž jarní vínky splétá z květin polních“. „Věren zůstav přirozenému, boдрému rázu českému, nezabíhal ani do francouzské romantiky ani do německé metafyziky“ (TAMTÉŽ: 16–20). Křísitelská role českého spisovatelství prostě jako by v Rubešovi docházela své konkretizace v praktické národně osvěťové propagandě.

A tak ani „humor“, o kterém se tu přirozeně také hovoří, není proti našemu očekávání procesu sakralizace vážnou překážkou. Není rozhodně vnímán jako cosi nízkého, „profánního“. Je jednoznačně spojován přímo s nejvyššími hodnotami a chápán jako ztělesnění národní identity, která byla (často ve sporu s evropským romantismem a západní literaturou s jejími mnohými dráždivými a provokujícími tématy) spatřována v „boдрém rázu“, v „humorné letoře“, „nevinné veselosti“: „Poněvadž Pánbůh Čecha miloval, | proto mu notné kvantum smíchu dal“ (ADAMEC 1863: 111). Stojí za zmínku, že k takovému přesunu směrem k většímu ocenění humoru v rámci národní charakterologie docházelo vlastně od třicátých let 19. století, což mělo svou paralelu i v přesunech uvnitř žánrového systému (ústup prestiže tragédie a opery ve prospěch frašky v divadle, odantičtění satiry, hodnotové posílení drobných zábavních žánrů v próze). Ale k tomuto tématu se ještě vrátíme v dalších kapitolách – v této chvíli nám postačí

konstatování, že smích (humor) je v celkové sakralizující perspektivě v Rubešově případě vysloveně interpretován jako akt křísitelský, obrozující: „Však povstal doktor, doktor divotvorný, | jenž jako Gigant neustupný, vzdorný | směle se a mohutně postavil, | by nemocného Čecha uzdravil“ (TAMTÉŽ: 115). I on se stává součástí „světodějného zápasu“ češství s němečtvím, jehož metaforou je v Barákové proslovu topos thermopylské bitvy. Toto téma zůstává sice v humoristických básních, které pamětní almanach vydaný k desátému výročí úmrtí doplňují, podáno v snížené poloze burleskní pranice („S Němci bychom chytli se za krky | k strašně národnímu valčíku“), ale tak či onak je burleskní složka i v tomto bodě pouhou slupkou vážného tématu. Humor je tu chápán jako nejcennější dědictví předků, jako jediná jistota v přítomnosti i do budoucna („Smát se chceme, byť pukaly světy“ – E. Z. 1863: 106).

Už proto včlenění tématu humoru a přímo humoristických prostředků do proudu sakralizace nijak nevyklučuje spojení s motivem „mučednickým“. I toto téma je v řadě textů účastnících se pokusu o Rubešovu sakralizaci nesené tématem „thermopylským“, „mučednické“ téma tvoří ostatně také stálý rub patetické stylizace vlastenecké elity jako „buditelů“ národa. Obraz hrstky bojovníků bojujících „za národ“, který zůstává kdesi za jejich zády, stejně jako obraz nepočtených „buditelů“, probouzejících národ ze spánku, přímo k mučednické stylizaci směřuje. Hrstka bojovníků-buditelů (a dodejme: spisovatelů) se obětuje pro štěstí a budoucnost otčiny. To je jeden ze základních průvodních momentů buditelsko-bojovnické stylizace českého spisovatele: mučednické rysy jsou spjaty s kultem Josefa Kajetána Tyla, Karla Havlíčka Borovského, Karla Hynka Máchy, Boženy Němcové a dalších (všimněme si příznačného titulu literárněhistorické stati Františka Bačkovského z počátku let osmdesátých: *Z útrap českého spisovatelstva – BAČKOVSKÝ 1882/1883*). Také Rubeš – přestože v něm byl spatřován otec českého literárního humoru – této stylizaci neunikl. Také on je označen za „trpícího génia“, také jeho poezii označuje pozdější obdivovatel za „krví psané řádky“ (SOJKA 1862: 245n.).

Sen o zdravém rozumu

Po deportaci do Brixenu Havlíčkovi napsal František Palacký několik povzbudivých slov: „doufám, že užijete doby té ku provedení díla, kteréžto již dávno jste zamýšlel, tj. spisu nějakého beletristického, ve kterémž by život národu našeho se zrcadlil. Víte, že chceme-li býtí národem, potřebujeme k tomu nejen dějin národních, ale také reprezentace své v literárním světě. Jediný Walter Scott více by nám nyní prospěl nežli pět Žižků, jelikož by tito ani co činiti neměli, ana mysl národu v kalu všednosti se brodí. A mním, že nikdo z našinců není tak způsoben jako Vy uhoditi do pravé žíly národnosti naší tak, aby jevila se v Europě vlastním a osobicím rázem svým“ (Palacký in HAVLÍČEK 1990: 199). Havlíček však dlouho v cizím a skličujícím prostředí zápasil s letargií, víc ho lákalo číst než psát. Několik měsíců později, v srpnu prvního roku svého vyhnanství však Palackému v listu (TAMTÉŽ: 227–231) přece jen předestírá své literární plány. Naznačuje letmo svůj úmysl věnovat se humoristické poezii, ale především Palackému líčí rozsáhlý plán na sepsání Dějin vzniku a vzrůstu ruské říše (a uvažuje současně i o jakémsi Výboru historického čtení). Nepřítomnost českého zpracování dějin Ruska se mu zdá být – zvlášt při českém okázalém slovančení – povážlivým dluhem, ale především očekává, že za porevolučních poměrů v Rakousku by vylíčení historie ruské mohlo nabídnout pozoruhodné aktuální analogie (TAMTÉŽ: 238). Sbírá materiál, studuje prameny, doufá napsat ne-li přímo velké beletristického dílo, hodné (ve smyslu Palackého výzvy) „porovnání s cizozemskými plody“ (TAMTÉŽ: 228), tedy alespoň rozsáhlejší práci, psanou konečně mimo tlak dennodenních povinností žurnalistických. Práce dějepisická, tím méně „velké Dílo“ ve stylu Waltera Scotta, se však nikdy neuskutečnily, naopak důležitým literárním výsledkem Havlíčkova vyhnanství se stala nakonec trojice satirických básní napsaných vlastně jen pro pobavení. A ruská látka, od níž si Havlíček tolik sliboval, stála nakonec v pozadí jen jedné z nich – *Křtu svatého Vladimíra*.

Tiskem se první úryvky z této básně objevily v roce 1861, celý text, jak jej známe dnes, byl zveřejněn o deset let později, v roce 1871 (tedy ještě později než *Tyrolské elegie a Král Lávra*). Ovšem ke čtenáři kratší či delší pasáže všech tří skladeb pronikaly již mnohem dříve, brzy po svém vzniku, ba ještě v průběhu autorovy práce nad

textem, a už na počátku let padesátých kolovaly v Čechách v četných opisech. Havlíček byl přímo obviněn z rozesílání textu *Křtu svatého Vladimíra* a dokonce 29. 10. 1853 na podkrajském úřadu vyslychán. Za zmínku stojí, že se hájil poukazem na pečlivé strážení své korespondence a báseň prohlásil za dílo staršího data; lze skutečně předpokládat, že některé její části mohly vzniknout už za autorova pobytu ve vězení na Hradčanech v červenci 1848 a že inspiraci k celé skladbě našel již za pobytu v Rusku – rozhodně ne až za svých rusistických studií v Brixenu.

Křest svatého Vladimíra má deset zpěvů; Havlíček je buď nedokončil, nebo se zbývající část nedochovala (OTRUBA 1985: 147–156). Připomeňme si nejprve alespoň v hlavních bodech dějovou osnovu: Perun se vzbouří a odmítne poslušnost caru Vladimírovi, není ochoten zahřmít na carův svátek. Jeho „opozice“ je vzápětí nemilosrdně zlikvidována, bůh odsouzen a utopen v Dněpru. Protože však usmrcení boha ohrožuje v základech samu říši, je nakonec vyhlášen konkurz na uprázdněné místo. Na Rus se vypraví představitelé rozličných církví, aby se ucházeli o kandidaturu. Podle autorova dochovaného plánu měla skladba vrcholit zpěvem popisujícím rozhodující bitvu mezi jednotlivými církvemi a závěrečným Vladimírovým pokřtěním a hodokvasem.

„Ruská látka“ tu byla vlastně zprostředkována motivy nejstarší ruské kroniky, takzvané *Pověsti dávných let*, označované běžně jako *Nestorův letopis*. Sám Havlíček k tomuto pramenu odkazuje ve IV. zpěvu:

Já jsem sice při tom nebyl,
čet jsem to jen v plátku,
který o tom sepsal Nestor
vnukům na památku.

(HAVLÍČEK 1985: 29)

Přejímá odsud především základní situaci děje: obrácení knížete Vladimíra a celé Rusi ve víře; v detailech se pak stýká s předlohou velmi těsně ve scéně Perunova utopení, kde využívá četných motivů *Letopisu*, stejně jako i v důležité epizodě „konkurzu církví“. Také Nestor zevrubně líčí, jak na knížecí dvůr postupně přicházejí „Bulhaři víry muhametské“, pak Němci, tedy katolíci, „posláni byvše od papeže“, „Židé kozarští, to jest Chazaři židovského vyznání“, a konečně

pravoslavní Řekové, aby knížeti předestřeli přednosti svých věrouk. Vladimír pak vyšle posly do Bulharska a Řecka prozkoumat na místě pravý stav věci; nakonec se rozhodne pro „řeckou“ víru a přikáže všechny staré bohy zničit (NESTOR 1867: 64n.).

Ale přesto jde o víc než o humornou báseň, o „žertovnou baladu“, jak Havlíček své brixenské skladby nazýval (HAVLÍČEK 1990: 228). Na první pohled je Havlíčkův text budován skutečně jako zábavná parodie původního textu. Jedna z nejstarších slovanských literárních památek, reprezentativní kulturní hodnota má tak v Havlíčkově epické básni snižený, humoristický protějšek (*Nestorův letopis* je v logice tohoto snižování označován za „plátek“). Historickou zařazenost Nestorova příběhu, která je těsně vázána na ústřední hodnotu starobylosti, zde porušuje jednoznačná aktualizace, zaplavující podání četnými anachronismy (Vladimírovo označení „cár“, kanonáda, šálek čokolády, kondice, policajti, flügel-adjutant, fabriky atd.). Letopisný děj je obsazen karikovanými figurkami a sám je karikován. Karikaturou je vlastně už Havlíčkův závažný zásah do motivace děje. Přehozením dvou epizod (u Nestora je uvržení Perunovy sochy do Dněpru důsledkem Vladimírova rozhodnutí přijmout pravoslavnou víru, u Havlíčka naopak volbu nové víry vyvolává fakt, že starý bůh byl utopen) je přirozená logická následnost dějů postavena na hlavu; utopení boha v Havlíčkově „Legendě z ruské historie“ (jak zní podtitul *Křtu*) působí nutně jako čiré bláznovství, protože vzápětí vyvolává potřebu opatřit si boha jiného.

Parodický poukaz je ještě více zvýrazněn skutečností, že *Křest svatého Vladimíra* přímo vstupuje do ověřené tradice směšnohrdinské epiky. Vlastním předmětem parodie je tu vlastně hrdinský epos, žánr, ve kterém předchozí obrozená generace viděla kulturní hodnotu tak vrcholnou, že byla ochotna ji pro českou kulturu získat třeba i uměle, „objevením“ *Rukopisu královédvorského a zelenohorského*, tedy podvrhem. Právě na tomto žánrovém pozadí Havlíček zřetelně děj stylizuje – dovoluje mu rozběhnout se do řady epizod, se značnou „epickou šíří“ obrážet život společnosti a dokonce přímo odkazovat ke klasickému předobrazu eposu homérského – propojením dějů božích a lidských, prolnutí epického a mytického světa.

Obdobný parodický odkaz k určitému vyhraněnému typu literárního žánru a k hodnotám s ním spjatým znají i obě další brixenské skladby. *Tyrolské elegie*, stylizovaný zápis autorovy deportace z Německého Brodu do vyhnanství, připomenou elegii už v titulu

a v podtextu se navíc hlásí přímo k Ovidiovým žalozpěvům, psaným slavným římským básníkem v obdobné životní situaci – ve vyhnanství stráveném na periferii Římské říše, v barbarské Tomidě (dnešní Konstanci). I tady je vysoký žánr vyvoláván vlastně jako negativní pozadí, aby byl popřen, „snižován“. Verš *Tyrolských elegií* – jako u všech Havlíčkových skladeb ostentativně plebejský, hlásící se svým rozměrem k lidové písni – je přímým porušením čtenářského očekávání: v té době se u elegie předpokládalo spíše užití náročného metra napodobujícího antické časoměrné elegické dvojverší (užil je např. Jan Kollár ve svém Předzpěvu *Slávy dcery*). A ani dobovou, ve své podstatě ještě klasicistní normu, předpisující pro tento žánr krajní potlačení tématu konkrétního osudu („V elegii především vystupuje osobnost básníkova, protože potřeba jest, aby cit jeho byl čistě člověcký, týkající se vůbec člověka, ne zpěvce samotného“ – srov. JUNGMANN 1846: 110), Havlíček nedodržuje. A upozorníme ještě na jednu věc: přehodnocovány a parodovány jsou v *Tyrolských elegiích* i konvenční literární podoby subjektivity. Hrdina a mluvčí Havlíčkovy básně – „vyhnanec“, „vězeň“ – se vymyká z obvyklého typu preromantické a romantické poezie, jakkoli si (se zřetelným komickým efektem) nasazuje příslušnou literární masku (např. v úvodní apostrofě lunny).

Obdobně se projevuje i poslední Havlíčkova satirická básně: parodicky odkazuje k žánru pohádky. Přejímá její určité slohové i tematické znaky, a to od úvodní formule „Byltě jednou jeden...“ (HAVLÍČEK 1971: 76) až k celkové stylizaci příběhu, staví je však vysloveně do ironického světla. Závazná absolutní distance pohádkového syžetu je rušena politickými narážkami (samo využití irské předlohy vycházelo z paralely mezi irským národním osudem v britském impériu a českým v Rakousku, dobově silně pocítované), vyprávěný děj se odhaluje jako jednoznačně nepohádkový, zřetelně aktuální, časově i prostorově přesně zacílený. Oblíbený pohádkový topos „dobrého krále“ se právě tím, jak jej Havlíček úzkostlivě zachovává („Jenom jednu slabost | ten král dobrý měl...“ – TAMTÉŽ: 76), ukazuje jako falešný a spolu s ním se zpochybňuje také tradiční naivní představa o harmonii pohádkového světa, v němž vždy a zákonitě vítězí dobro.

Parodické gesto však nepředstavuje základní a určující složku výstavby Havlíčkových satir, jejich vnitřní dynamika se rozhodně nevyčerpává poměrně jednoduchým mechanismem groteskního snižování výchozího textu cizího – elegie nebo romantické meditativní

lyriky v *Tyrolských elegiích*, pohádky v *Králi Lávrovi* a konečně žánru hrdinského eposu v *Křtu svatého Vladimíra*. Parodický poukaz je součástí mnohem složitějšího vztahu „předlohy“ a její satirické verze. Tak v *Tyrolských elegiích* není „vysoký“ žánr elegie pouze snižen, ale také odliterarizován, naplněn novým, velice konkrétním životním obsahem; v *Králi Lávrovi* se nevypráví jen „antipohádka“, ale naopak celá slohová atmosféra pohádky jako útvaru lidové slovesnosti se podílí na přímém ideovém vyhocení skladby. Obdobně i parodické využití formálních znaků hrdinského eposu v *Křtu svatého Vladimíra* má ještě mnohem závažnější funkci než jen funkci komického „snižování“. Odkaz k zaniklému světu velké epiky totiž prozrazuje zásadní nehrdinskost, principiální pokleslost vlastního příběhu básně.

Skutečnost představovaná Havlíčkovou skladbou se právě pomocí průmětu na předobraz velké hrdinské epiky odhaluje jako skutečnost zcela postrádající jakékoli atributy velikosti. Velikosti se tu nedostává ani postavám, a konečně ani činům. Veškerý děj ovládá všeurčující libovůle, rozpoutaná absurdita, naprostá nepřítomnost řádu, což současně způsobuje, že neexistuje ani skutečný svobodný, z hlediska klasické estetiky v pravém smyslu slova epický čin. Perunova vzpoura v takovémto světě nemůže být než komickým podlehnutím okamžité náladě, a také Vladimírův konflikt s bohem není a nemůže být „zápasem titánů“. Od samého počátku se postava boha Peruna zařazuje do oblasti komična bezvýjimečným subalterním, podřízeným postavením v rámci carské sociální hierarchie. Ostatně ani car Vladimír není strůjcem dalšího sběhu událostí. Uvádí je sice do pohybu svým rozhodnutím („Přiveďte ho, grobiána, | ku carskému trůnu!“ – HAVLÍČEK 1985: 12), vykonavateli vlastního činu, jeho skutečnými subjekty, a to zcela institucionalizovanými, se však vzápětí stávají policie, právníci, vojenský soud, církev, ministerská rada, tisk. Akce – v epickém světě nelomená a jednolitá, vycházející z konkrétního jedince a z jeho v zásadě neomezené vůle – se tu před našima očima rozpadá do jednotlivých úředních kroků, za kterými se zcela vytrácí určitý člověk, jeho osobní zodpovědnost, a také jakýkoli lidský smysl toho, co se děje.

Povšimli jsme si již nelogičnosti propojení obou hlavních tematických bloků, převzatých z Nestorovy *Pověsti dávných let*. Stejně nelogická a absurdní je však představená skutečnost jako celek. Nedává jedinou jistotu, je v ní možné i nemožné, nic není platné, nic trvalé, ani zákon, ani porušení zákona, a cokoli platí, může současně i neplatit:

Tak to chodí na tom světě,
každou chvíli jinak,
dneska ctí tě za svatého,
zejtra budeš sviňák!

Dnes vám, bozi, vy ubozí,
kadidlo lid pálí;
a zejtra vás jako smetí
v kalužinách válí.

Dělají si nové bohy
dle svého pohodlí,
koho včera oběsili,
k tomu se dnes modlí...

(TAMTÉŽ: 29)

Složitost Havlíčkova výchozího parodického gesta vyvstane před námi ještě výrazněji, uvědomíme-li si, že ani tento motiv básně není Havlíčkovým „dovětkem“, ale že se přímo opírá o text letopisný. Stejně jako scéna Perunova ztýrání a utopení u Havlíčka končí i Nestorovo líčení: „Peruna pak poručil přivázati koni k chvostu a vléci s Hory po Bořičevu na potok, a dvanácté mužův ustanovil, aby jej bili proutím: a to ne proto, jakoby dřevo cítilo, ale na potupu běsu, jenž oklamával tou podobou lidí, aby odplatu dostal od lidí. Veliký jsi, Hospodine, divní skutkové tvoji. Včera ctěn od lidí, a dnes potupen“ (NESTOR 1867: 64n.).

Tento způsob navázání na výchozí text lze sotva označit prostě a jednoduše za parodické převádění do „snížené“ polohy. Spíše jsme tady svědky vědomého odhalování v monumentální kulturní hodnotě skrytých (ale přesto předloze vlastních) prvků nemonumentální životnosti, vnitřní paradoxnosti, smyslu pro vtip. Letopisný text, představující vlastně legendární zprávu o životě zakladatele křesťanství na Rusi, knížete Vladimíra Svatoslaviče, podává ji v nepokrytě groteskní stylizaci, která zjevně koření v tom, co dnešní badatelé často označují jako „smíchová kultura“ staré Rusi (LICHÁČOV – PANČENKO 1984; BACHTIN 1975). Vladimír je letopiscem zobrazován s nápadně zdůrazněnými tělesnými znaky, jeho disputace s představiteli církvi mají ráz téměř komediálních skomorochovských výstupů. Výklad muslimů o základních principech „muhametské“ víry, která slibuje i „po smrti s ženami hověti smilné chtivosti“, poslouchá „svatý Vladimír“

se zalíbením, „neb sám miloval ženy i nečistotu mnohou“, ale nakonec odmítne islám proto, že jsou mu nemilé „obřezání údův“, „nejedení mas svinských“ a především zákaz požívání alkoholu („Rusům jest pítí rozkoš, nemůžem bez toho býti“). Obdobně vtipem odmítne i Židy: „Co jest vaše přikázání? A oni odpověděli: ‚Obřezati se, svini ny nejísti, ani zaječiny, sobotu světiti.‘ A on řekl: ‚Kdepak jest vaše země?‘ A oni odpověděli: ‚V Jeruzalémě.‘ On pak řekl: ‚Jest-li tam i nyní?‘ A oni odpověděli: ‚Rozhněval se Bůh na otce naše, i rozptýlil nás po krajinách pro hříchy naše, a vzdána byla země naše křesťanům.‘ On pak řekl: ‚I kterak vy jiných učíte, sami odvrženi jsouce od Boha i rozptýleni po cizích zemích; zdali nám téhož chcete přátí?‘“ – NESTOR 1867: 91).

Havlíček nachází v předloze řadu podobně využitelných míst a včleňuje je do svého textu technikou koláže. Tak například motiv carova pohoršeného uplivnutí („plivnul na zem, zasakroval“ – HAVLÍČEK 1985: 12) je z Nestora přejat téměř doslova – i Nestorův Vladimír, když slyší o ohavných zvycích muslimů, „plivnul na zemi, řka: ‚Šeredná to věc!‘“ Také Havlíčkovo líčení milostného života „cára Vladimíra“ je přesně převzato z letopiscova vyprávění o tom, jak byl panovník „poražen chtivostí ženskou“, jak měl za ženu Normanku Rognědu, Bulharku, Řekyni a dvě Češky; nacházíme tam i závěrečné shrnutí („a souložnic měl 300 na Vyšehradě a 300 v Bělehradě, a 200 na Břestově ve vsi“ – NESTOR 1867: 60):

Vladimír byl ještě k tomu
puncto sexti štvaneč,
jako lev královal mužům
a ženským co kanec.

Jednu ženu měl Normanku,
a jednu Řekyni,
dvě měl Češky, že jsou hezky,
jednu Bulharyni.

A metresek jako pecek,
tři sta v Bělehradě,
dvě stě v sele Berestově,
tři sta v Vyšehradě.

(HAVLÍČEK 1985: 47n.)

Parodická vazba k jinému textu je tak u Havlíčka spíše prostředkem nejednoduché konfrontace hodnot spjatých tradičně s textem předlohy (soudobá literární teorie hovořívá v této souvislosti o prototextu – POPOVIČ 1975), ale i nově v něm odhalovaných, a to aktuální zkušeností autorovou. Místo jednoduchého významového napětí, jak je dosud znala česká satirická a humoristická literatura (např. Hněvkovský v *Děvínu* pracuje obdobně s napětím hrdinského eposu homérského typu a „vysokého“ tématu české pověsti na jedné a snižující travestie na druhé straně), je nový text (metatext) budován mnohosměrnou významovou konfrontací různých hodnotových plánů. Havlíček nabízí ve své skladbě, prostě řečeno, „totální“ humor, který není dán pouhým jednoduchým přesunem vážného do nového kontextového okolí, nýbrž současně vyplývá z krajní významové dynamiky básnické výpovědi.

Nejde samozřejmě jenom o „formální“ prostředek, ale také o výraz osvobozujícího postoje autorského, usilujícího strhávat masky a nepřijímat iluze, ať jsou jakékoli. Proti skutečnosti nahlížené jako absurdní, chaotická, bez řádu se tu klade jako jediná hodnota vlastně „zdravý rozum“. Havlíček v něm už před lety ostatně spatřoval nejen protiváhu německé filozofie, ale dokonce i možný základ vymezení české národní osobitosti, chceme-li „identity“: „přiznávám se, že o stanovisku filozofickém, o hlubokých názorech, o vniknutí v konečnou podstatu pojemů atd. velmi nerad mluvím a mluvití slyším, jako bych se vůbec v každém pádu, kde se filozofie, jako často bývá, se zdravým rozumem nesrovnává, raději na stranu tohoto dobrého daru božího a proti filozofům postavil“ (HAVLÍČEK 1845c: 378). Havlíčkův přítel Vilém Gabler to – zřejmě nikoli bez souvislosti s postojem Havlíčkovým – formuloval ještě ostřeji: „velmi vlastenecky smýšlím a nebažím po německé filozofii, maje za to, že zdravý český rozum jest lepší nežli německé mudrctví [...] kdybychom filozofie co vědy i také docela neměli, snad předce ještě dojdeme tam, kde stojí Němci“ (GABLER 1847: 291). Odhlédneme-li od naivního utopismu vize „národa bez filozofie“ a konečně i od toho, jak byla nebezpečná, nelze v tom marném pokusu o „zrušení“ filozofie nevidět také usilovnou snahu nalézt prostředek, který by umožnil vidět věci „nahé“, vymaněné z konvenční znakovosti připisované jim společenskými normami.¹⁵ Ve zcela neheroické scenerii příběhu *Křtu svatého Vladimíra*

15) Za zmínku stojí v této souvislosti, že „zdravý rozum“ (common sense) vní-

zůstává právě proto vypravěč, nositel této výsostné hodnoty „zdravého rozumu“, jediným hrdinou. Svým vyprávěním – v konfrontaci s představenou skutečností bez velkých činů a bez svobody – demonstuje vnitřní svobodu a schopnost vzpoury. Obráží se to nejen v přímém významu satirické výpovědi, ale i v okázalé hře s nejrůznějšími žánry (epigram, legenda, lidová píseň, kramářská píseň ve Zpěvu IV., makarónská poezie ve Zpěvu IX. – v jezovitském marši, publicistika apod.), ve svobodné manipulaci s texty i styly, ve spontánním míšení nejrůznějších lexikálně slohových vrstev. Je to navíc vypravěč s výraznými autorskými znaky – ostatně téma autorova konkrétního a nezaměnitelného osudu intelektuála a opozičního novináře všechny tři brixenské skladby spojuje. V *Tyrolských elegiích* je zprostředkováno přímým autobiografickým podáním o Havlíčkově nedobrovolné pouti z Německého Brodu do Brixenu. V *Králi Lávrovi* alegorií o holiči, který poznal pravdu a stojí před dilematem nutnosti smlčet ji a potřebou ji sdělit. V *Křtu* se autobiografický prvek otevřeně dostává ke slovu v ironické zmínce o Brixenu ve Zpěvu II. („Věru, Vašku, bohem býti, | to žádný špás není: | Brixen, ten je proti tomu | ještě vyrazení!“ – HAVLÍČEK 1985: 17), stejně jako v motivu ateistického novináře popraveného spolu s bohem kvůli nestrannosti (Zpěv IV.).

Jde tu jistě o nastolení nové subjektivity – subjektivity kritického, deziluzivního postoje. Ale jde i o víc: vypravěč *Křtu svatého Vladimíra* je vlastně mnohem spíše „místem styku“ této nové, neromantické, ba protiromantické subjektivity s kolektivním, sociálním zázemím. Postoj intelektuála (jeho autenticita, neliterárnost je právě podtrhávána obecně známými autobiografickými prvky) tu splývá s postojem lidovým. V celé stylizaci básnické výpovědi jsme svědky příklonu k lidovému živlu: Havlíčkův jazyk nemá nic společného s obrozenským ideálem „vysoké“ spisovné češtiny, čerpá z mluveného jazyka; jeho verš je výsledkem až překvapivě široce založeného studia metriky lidové písně. Důležité je, že samo pojetí tohoto „lidového živlu“ je výrazně nové, Havlíčkův „lid“ už není lid folklorního světa, uchovatel starobylosti. V tomto smyslu nemá Havlíčkova orientace na lidovou píseň nic společného ani s ohlasovostí Čelakovského, ani konečně s Erbenovým pokusem ve folklorní předloze odkrýt obecné struktury mýtu jako záruky nezrušitelnosti

má jako protipól mytologizujícího myšlení i litevský filozof Leonidas Donskis, srov. jeho stať *Sotsiaalsed müüdid* (DONSKIS 1990: 2519–2538).

hodnot národních. Karel Havlíček se tu obrací skutečně spíše k lidovému „živlu“ než k lidovému „světu“, hlásí se k němu jako k hodnotě demytizující, zbavující iluzí. Přijímá „lidový živel“ jako schopnost vidět věci „obnažené“, tak jak skutečně jsou – „zdravým rozumem“ – a v tom je ovšem dál než v době svého bouřlivácky vlasteneckého sporu s německou filozofií. Palackého touha po díle, které by konečně znamenalo cosi osobitého, a víra, že Havlíček je k takovému dílu povolán, tak vlastně byla alespoň zčásti naplněna – a kupodivu právě dílem, které si nedělalo velké ambice. Jsme sice dnes již oprávněně skeptičtí vůči samé možnosti vytvořit dílo, které by uhodilo „do pravé žíly národnosti“ a objevilo její „vlastní a osobící ráz“, ale Havlíček tak či onak svým pojetím humoru a satiry značně posílil právě onu paralelní podobu české sebereflexe, která proti nadnesenému podvojnému mýtu národa-mučedníka a národa-velikána stavěla jinou představu „národní osobitosti“, a to zcela mimo tento patetický a tragický rámec – představu, která téma „české identity“ spojovala s tématem skepse a smíchu. Předpokládal-li Palacký, že Karel Havlíček je nejlépe vybaven k tomu, aby „uhodil do pravé žíly národnosti naší“ – pak v rámci oné paralelní, „smíchové“ verze představy o české identitě lze jeho výroku dobře rozumět.

Sen o trnové koruně

Ta scéna je až triviálně známá. Na rakev s tělem Havlíčkovým klade Božena Němcová trnový věnec jako znamení mučednictví, věnec, jak to později pojmenoval Zdeněk Nejedlý, „provokativního významu: z trní, propleteného vavřínem“ (NEJEDLÝ 1953b: 351). Viděli jsme tu scénu ve filmu: ve Vávrově *Horoucím srdci* (1962) „uprostřed všeobecného vzrušení položí Němcová proti nejpřísnějším zákazům na Havlíčkovu rakev vavřínový věnec s trnovou korunou“ (UHLÍŘ 1968: 97, 106). Na jiném místě, v dramatickém textu Františka Pavlíčka *Dávno, dávno již tomu, Zpráva o pohřbívání v Čechách* (1979) se o Němcové říká: „Co to klade na jeho rakev? Vavřín propletený trním? Proč? Je to moudré?“ A nato zazní výrok, který jako by byl ozvěnou Nejedlého: „Vždyť to je přímo provokativní symbolika!“ (PAVLÍČEK 1982: 96).

Přítom v té oblíbené scéně, jak už tomu u legendarizovaných scén bývá, mnoho chybí a leccos je zřejmě „jinak“. Především: gesto Němcové je v onom výjevu vnímáno v protikladu k zbabělému alibismu české vlastenecké elity, která se bojí k Havlíčkovi přihlásit z obav před následky. Výjev nad rakví tak vlastně opakuje podobně legendární setkání Havlíčka a Němcové za jeho policejně povolené návštěvy Prahy: i zde Němcová vystupuje na pozadí zbabělosti ostatních praktikujících patriotů, kteří se bojí zkompromitování, jako stařečná žena, která jediná se k Havlíčkovi hlásí na veřejnosti. Tento stereotyp – Němcová jako „jediná odvážná“ – je všeobecný: opakuje se v pozdějších vzpomínkách jako standardním prameni literárního kultu, v publicistice i v poezii. Stal se pak poměrně snadno součástí i socialistického zbožštění Němcové v příznačném významovém otočení. Němcová tu byla postavena proti české vlastencíci „buržoazii“ a naopak přiřazována po bok „lidu“, který „se chová“ v rámci této socialistické verze legendy obdobně nebojácně a zásadově jako ona. Ovšem – jak vidíme – byl to symbol snadno využitelný i pro literární disent z let normalizačních („Někteří z těch, co se vřadili do průvodu, se toho odvážili teprve v jejím stínu“, „Proč právě ona musí po každé stát na nejnebezpečnější křižovatce!“ – PAVLÍČEK 1982: 96).

Mimo rámeček legendárního příběhu vidíme mnohem barvitější, mnohem méně černobíle polarizovaný obraz, ve kterém se mísí opatrnost či zbabělost s odvahou, ale i docela obyčejná lidská

neslušnost s lidskou slušností, a všechno je mnohem složitější, než legenda dovoluje. U zdroje syžetu „pražského setkání Havlíčka a Němcové“, kterým jsou vzpomínky Havlíčkovy sestry z devadesátých let (HAVLÍČEK 1971: 101), nacházíme vedle „paní Boženy“ v roli statečných, kteří se nevyhýbají setkání se sledovanou osobou (Josef Němec mimochodem líčí pražské setkání jinak: jako Havlíčkovu návštěvu u Němcové v jejím bytě – NĚMEC 1870: 213; viz též NOVOTNÝ 1959: 104), i význačné reprezentanty „vlasteneckých špiček“: Palackého a Trojana. A ostatně ani obraz posmrtného loučení s Havlíčkem, jakkoli bylo zřejmé, že pietní akt bude policejně sledován a proti nápadnějším účastníkům mohou být vyvozeny nepřijemné závěry, nebyl jen příběhem statečné ženy, nekompromisního lidu a zastrašené vlastenecké smetánky.

Policejní hlášení (HAJN 1936: 109n.; NOVOTNÝ 1959: 104) stejně jako jiné dobové zdroje dosvědčují naopak poměrně reprezentativní účast „české partaje“ („der českischen Partei“) na pohřbu. Uvádí ze známějších jmenovitě Palackého se synem, Riegra, Hanku, okázale prý ověšeného svými řády, Trojana, dokonce i proslulého „zpátečníka“ Jakuba Malého zmiňuje. Dále zaznamenává účast básníka a archiváře Erbena, ale i ředitele registratury Vincence P. Erbena, Josefa Frantu-Šumavského, doktora Podlipského, mlynáře Matěje Vávru a jeho syna Vincence Vávru, doktora Jana Špotta a doktora Josefa Hamerníka, malíře Josefa Macourka a osmačtyřicátníka sládky Mňoučka. Uvádí Mužáka (ale i přes toto úřední svědectví můžeme o účasti manžela Karoliny Světlé Petra Mužáka mimochodem dosti úspěšně pochybovat)¹⁶, Villaniho, Rirenšafta a mnoho dalších. Víme odtud, že pohřeb organizoval Ferdinand Fingerhut „od Halánků“ místo Františka Jaroše, švagra zemřelého, který se chtěl vyhnout nepříjemnostem a dal by nejspíš přednost neokázalému rodinnému pohřbu. Policie si povšimla mužů, kteří nesli rakev (uvádí bratry Fričovy, Malypetra, Svátka, karlínského krupaře Nováka, natěrače Reinharta, Vokatého), všimá si zpěváků (Lukes, Strakatý, Nedvěd) i kněží (zvláště Havlíčkova přítele a spolužáka ze semináře faráře Řezáče), A. M. Pinkase, jenž nechal odlít posmrtnou masku. Naopak Němcová v hlášení, které putovalo do Vídně, zmíněna

16) Žofie Rottová píše totiž právě tehdy své sestře i jejímu manželu Mužákově podrobnou zprávu o Havlíčkově pohřbu do Podještědí (viz SVĚTLÁ 1959b: 26n.).

vůbec není; z žen upoutala pozornost konfidentů jen jistá „radikální Češka“ Jelínková („die Kaufmannsgattin Jelinek, eine bekannte radikale Czechin“), které prý přítomní líbali ruce (Miloslav Novotný ji ztotožňuje se ženou Antonína Jelínka, kupce ve Štěpánské ulici – NOVOTNÝ 1959: 279). Ostatně ani věnec, který se stal ústřední rekvizitou v legendárním obraze, v policejních zprávách nehraje vůbec důležitou roli. Policejní zpráva sice suše a s jistou dávkou ironické shovívavosti zaznamenala, že věnec na rakvi („vavřínový věnec“, Lorbeerkranz) byl všeobecně lidmi označován jako „mučednická koruna“ (Märtyrerkrone), ale nepřikládala tomu žádnou větší váhu. Nanejvýš policii zaujalo obřadné roztrhání věnce na Olšanech a jeho rozdělení okolostojícím lístek po lístku jako relikvie, nicméně ani proti účastníkům tohoto aktu nebyly podniknuty žádné kroky.

Neznamená to, že by policie nevěnovala dostatečnou pozornost vlastnímu pohřebnímu rituálu. Již v roce 1853 neobyčejně pečlivě vyhodnocovala atmosféru pohřbu syna Němcových Hynka a shledala ji krajně „znakovou“ právě po pečlivém poměrování s běžnou normou „studentského pohřbu“. Hynkův pohřeb byl tehdy úřady vnímán jako nepřiměřeně demonstrativní díky účasti všech tříd české reálky, nejen té, do které Hynek chodil; pozornosti neušla ani podoba Hynkova pohřbu s okázalými pohřby padlých studentů z času revoluce (TAMTĚŽ: 122n.). Taky v průběhu Havlíčkova pohřbu policie důkladně monitorovala neobvyklosti porušující daný „žánr“, ale úlohu věnce (přes jeho závěrečnou proměnu v relikvii) nehodnotila jako významnou. Věnec nebyl také nijak spojován ani s Němcovou, ani s jejím manželem Josefem Němcem.

Naopak Němcovo (nikoliv tedy Němcové) chování u pohřbu bylo policií chápáno jako silně příznakové. Policie Josefu Němci vytýkala, nejen že rozdával úmrtní oznámení, ale i to, že nabádal účastníky průvodu, aby smekli. Přitom samo doprovázení rakve s obnaženou hlavou, které policie vnímala jako porušující místní obyčej, nebylo zcela mimořádné – spíš jen příznávalo mrtvému Havlíčkovi statut výjimečné osobnosti, tak byl například pochován o čtyři roky dříve i F. L. Čelakovský (HANUŠ 1855: 57). Němcovi jistě přitížilo samo postavení vládního úředníka, stejně jako skutečnost, že byl pod policejním dohledem již pro republikánské postoje v roce osmačtyřicátém a v dané chvíli navíc z týchž důvodů postaven mimo službu. Ovšem i Němcová byla na každém kroku sledována a zvláště její pohyb po Slovensku v roce 1855 se změnil v nepřičetnou policejní

štvanici, která vyvrcholila jejím vypovězením z Uher – přesto její gesto, legendou tolik proslavené, policie – jak již bylo řečeno – nezachytila. Legendární podání naopak postavu Josefa Němce vlastně nepotřebovalo. Vstupoval do „děje“ spíš jen náhodou a mimovolně, nanejvýš „vedle“ Němcové a pod jejím mravním dohledem (později se budeme setkávat s motivem Němcovy slabosti, snahy vyhnout se účasti na pohřbu, což legendární Němcová rázně odmítne). Z toho zorného úhlu i pozdější trest osmidenního vězení Němcovi za demonstrativní chování na pohřbu¹⁷ mohl být paradoxně a nespravedlivě vnímán jen jako pouhý odlesk, pasivní důsledek činu Boženina. Zhruba v tom duchu, jak to formuloval (rozhodně v rozporu se známými fakty) ve svých pamětech Frič: „Jelikož nebylo přece lze dárkyni (tj. dárkyni věnce, Němcovou) proto potrestat, povolán byl manžel její pan Němec, muž hřmotný a vysoký, jenž vskutku nad hlavami všech účastníků pohřbu vynikal, na policii k zodpovídání se“ (FRIČ 1960: 517).

Kdesi u zdroje legendy o trnovém věnci stojí zřejmě vlastní záznam Boženy Němcové, tak jak ho známe z listu doktoru Lamblovi (NĚMCOVÁ 1952: 219–226). Němcová vypráví, že přišla na nápad dát Havlíčkovi „vavřínový věnec na čelo i na víko rakve“ a získala pro tuto ideu Ferdinanda Fingerhuta, jenž koupil věnce financoval. Němcová pak podle vlastního tvrzení objednala anonymně „krásnou korunu na víko, z listů bobkové višně, a půlvěnec na čelo z vavřínu“, a květ passiflory, tj. mučenky, který pak v pátek vložila mrtvému do rukou. Věnec a korunu poté údajně poslala k Halánkům Ferdinandu Fingerhutovi a ten (přes jisté obavy Palackého) „sám dal mu věnec nad čelo, a korunu dali na víko“.

Němcová v tomtéž listě (zřejmě si dopisu velmi vážila, takže si pořídila pro svou potřebu jeho opis, a tak záznam zachovala pro budoucnost) zprostředkovává přímo literární obraz odezvy svého činu, jako by chtěla provždy ustálit jeho význam. V dialozích představuje zaslechnuté zlomky hovoru účastníků pohřbu:

„Ba to je náš svatý mučedlník, dobře má na rakvi mučedlnickou korunu!“ – „I to není mučedlnická koruna, to znamená, že byl také spisovatel, básník!“ – „No, no, vždyť je dobře, však oni to nebudou na

17) Policejní výslech a materiály k případu Josefa Němce viz NOVOTNÝ 1956: 120n.

nos nikomu malovat, to je mučednická koruna!“ – „Tu mu dala jedna paní.“ – Ohlédla jsem se, kdo to mluvil, ale byla to neznámá tvář; to šlak ví, že není možná čeho skrýt.

Byl to ostatně postup už vyzkoušený a dokonce ve spojení s Karlem Havlíčkem. Podobnou, téměř divadelní scénu ze zaznamenaných promluv použila ve své korespondenci Němcová již před lety právě v listu Havlíčkovi. Líčila mu v ní srocení lidí před krámkem, kde vystavovali jeho podobiznu, a také zde včlenila do rozhovoru samu sebe jako svědka:

Jakýs vážný muž, zdál se být řemeslník, podívaje se na krám, povídá druhému: „Není to Havlíček! – ba je a dobře je trefený, a co si to napsal: Nepopustíme! – Dobrá, jen kdyby každý tak mluvil. – Já ho mám rád, chlapíka, ty Národní noviny nám přece mozek otevřely – teď ovšem musí mlčet – nu však on nám zase něco poví, až bude smět.“ „Prosím Vás, páni, to je ten Havlíček, co ty Noviny vydává, co těm biskupům onehdy tak do pravdy pověděl?“ ptá se sedlák vedle stojící. – „Ano, to je ten.“ – „Inu to ho musím na mou duši koupit, aby se ti naší doma na něho podívali.“ – „Wer ist das?“ ptá se jeden oficir druhého, jda okolo. „I das ist dieser Kerl, der Havlíček,“ zněla odpověď. „Dem möch- te ich paar,“ povídá první a dělá jisté znamení bičíkem. „Ja, ja diesen Menschen sollte Man aufhängen,“ přizvukují dva páni, kterým se sedmašedesátka na čele svítí, „der stiftet mit seinen Noviny noch das grösste Unheil, dieser Aufwiegler.“ Tak to šlo dále, hana a chvála střídaly se ustavičně.

(NĚMCOVÁ 1951: 112n.)

Vůbec v onom známém listu Lamblovi o Havlíčkově pohřbu projevuje Němcová smysl pro gradaci vyprávění a vůbec si dává velmi záležet na výsledném literárním tvaru. Nejdříve věcně popisuje řetězec zcela praktických kroků: vznik nápadu s trnovou korunou, jeho uskutečňování, volbu a nákup květiny a věnce, a zaznamenává, co s nimi bylo dál. Je přitom do krajnosti střízlivá – například tehdy, když zaznamenává stav mrtvého těla týden čekajícího v horkých letních dnech na své pohřbení (na poslední červencový den bylo mimochodem naplánováno dobročinné představení pro děti nedávno zemřelého Tyla, které vyžadovalo přítomnost vlastenecké společnosti – to byl zjevný podnět k posunu data obřadu na první srpnový

termín). Ona střízlivost vynikne, když srovnáme záznam Němcové („v pátek byl již velmi sinavý, zvlášť okolo čela, uši měl modré jak charpa – a z úst mokvala mu krev, velmi již zapáchal“) s pozdějším líčením Lamblovy sestry, které – ovšem již z milosrdného odstupu vzpomínky – popisuje mrtvé tělo důstojně a pateticky („Hluboký klid a mír vznášel se teď nad tím myslitelským čelem, nad nímž tak často burácely divoké bouře“ – TOUCOVÁ-METTLEROVÁ 1912: 323; viz též NOVOTNÝ 1959: 107). Právě na pozadí této střízlivosti autorského podání je teprve v rozhovoru bezejmenných účastníků pohřbu význam pečlivě budované scény naplněn: symbolika květiny i věnce je teprve potom jednoznačně pojmenována, navíc zvnějšku, jakoby „objektivně“, nikoliv v pásmu vypravěčském.

Vyprávění Němcové v listu Lamblovi je bohaté na podrobnosti, z hlediska věcného důvěryhodné, rozhodně důvěryhodnější než jiné prameny legendy – pozdější dochované vzpomínky, například Josefa Němce, Dory Němcové, Anny Lamblové-Cardové. Přitom nám neujde, že leccos zde legendě přesto vychází vstříc, ba vlastně je již součástí jejího utváření. V prvé řadě je tu naznačena opatrnost Palackého (v dopise je označen šifrou Pc.), obavy Jaroše a jiných „našinců“ ze zneužití pohřbu – tedy základ pozdější mytizace Němcové jako jediné statečné ze „zakříknuté země“ (abychom parafrázovali známý Halasův obrat – HALAS 1940: 47). Dále – Havlíček je tu slovem („náš svatý mučedlník“) i mimoverbálně označen jako světec, mučedník (trnový věnec, či přesněji vavřík kombinovaný s větévkou višně, i passiflora, tj. mučenka, tu slouží jako metaforické označení jeho údělu). Ale bez významu není ani vypuštění Josefa Němce z Boženiny zprávy o pohřbu: dominantními aktéry vyprávění se tak stávají sama Němcová a Havlíček.

Důležité je zejména závěrečné vyústění výchozího deníkově střízlivého (jakkoli – opakují – literárně pečlivě „komponovaného“) popisu toho, co se stalo, v zjednodušený emblém („Tu mu dala jedna paní“). Ten vahou své jednoduché působivosti zcela překryje původní informaci o zaslání věnce staršímu Fingerhutovi, který ho pak na rakev umístil. V této „přepsané“ podobě se pak objevuje výpověď o věnci v dalším dopise Boženy Němcové, který se Havlíčkova pohřbu týká: „Přitom položila jsem věnec na jeho rakev.“ V dopise Josefu Lidumilu Lešikarovi stejně jako v dopise synovi do Zaháně se ovšem již součástí sdělení stávají manželovy konkrétní potíže s policií po pohřbu a také Němcova úloha na pohřbu je tady přiznávána (NĚMCOVÁ 1952: 219–226).

Podobné verze, podle nichž věnec klade na rakev přímo Němcová, se objevují i v pozdějších vzpomínkách z okruhu jejích příbuzných a známých. V anonymně vydaných *Upomínkách starého vlastence Josefa Němce* v diskrétní formulaci vystupuje „trnová koruna“, kterou na hlavu mrtvého „vložíla něžná ruka ženská co symbol utrpení“. Dcera Němcových Theodora (v roce Havlíčkova pohřbu čtrnáctiletá) vzpomíná: „matka opatřila ze Společenské zahrady vavřín a trnité pruty na věnce, a šly jsme opět spolu k Havlíčkovi, jenž ležel již v rakvi. Matka v slzách vložila mu do rukou větévkou passiflory, na hlavu dala trnovou korunu, kolem čela ovinula věnec vavřínový a na víko rakve položila větší vavřínový věnec propletený trním.“ Ve vzpomínkách Anny Lamblové-Cardové nikoli Dora, ale sama Lamblová-Cardová šla s Němcovou „vložit korunu na rakev ubohého trpitele“ – TOUCOVÁ-METTLEROVÁ 1912: 323; viz též NOVOTNÝ 1959: 107).

Svědci události se tedy sice střídají (NĚMEC 1870: 214; LELEK 1912: 338; TOUCOVÁ-METTLEROVÁ 1912: 323; viz též NOVOTNÝ 1959: 105–108), ale gesto Němcové zůstává téměř beze změn jako základ pro vytvoření legendy. Jakmile legenda „dozrává“, gesto setrvává v ohnisku příběhu dokonale oproštěno od všeho zbytečného – i od svědků. Zbývá jen „statečný muž“ a „statečná žena“: stylizace obou v rámci legendy směřuje k vypjaté heroizaci. Havlíček je muž, „věčný muž“ (NERUDA 1951: 324), „bojovník“, který hájil „mečem ohnivého slova“, který „nemá palčátu ni cepu, zbraně hmotné“ (MAYER 1950: 54–56), ale „mečem slova pravdy sází rány hrotné“ (BALCÁREK 1936: 145). Je „prvním nesmrtelným rekem na bojišti národní svobody“, „hrdinou“, „Prométheem“. Ale i Němcová,¹⁸ přes akcentované téma své výjimečné krásy, výjimečné ženskosti, přes tvrzení, že je „spisovatelkou čistě ženskou“ (NERUDA 1957: 283; srov. ROTHOVÁ 1992: 30), je důsledně označována jako „zmužilá“. Její kapitola byla zařazena do Sojkova cyklu životopisných portrétů okázale nazvaných *Naši mužové* (SOJKA 1862: 498–549). „Čest ženě zmužilé, kde muži byli zbabělí!“ říká o ní Dyk (DYK 1912: 3), i ona je bojovnicí (Julius Fučík: *Božena Němcová bojující*). V obou případech jde současně o heroizaci utrpením – heroizaci spjatou s atributy mučednickými. Tyto – jak již víme – tradiční atributy spisovatele

18) O kultu Boženy Němcové viz Susanna Rothová: *Božena Němcová jako mýtus a symbol* (ROTHOVÁ 1992: 29–40).

v českých zemích hrají v případě Havlíčka a Němcové mimořádnou úlohu, vlastně se stávají v dané oblasti přímo prototypem.

U Havlíčka se kult mučedníka rozvinul rychle a bezprostředně po jeho smrti.¹⁹ Pokusy státní moci takovému vývoji zabránit mučednickou stylizací Havlíčka nutně ještě vyhrcovaly. Příznačným se stal proces v Plzni v roce 1862 pro článek v *Pilsner Bote*, kde byl Havlíček jako mučedník označen veřejně. Obviněný autor článku František Uman hájil použitý termín celkem logicky a nesmlouvavě: „Mučenníkem nazýváme každého, kdo pro své šlechetné snahy a své přesvědčení pronásledování podstoupil.“ Doktor J. S. Prachenský, Umanův obhájce, ve své řeči přímo zpochybnil smysluplnost polemizovat s „atributem mučednictví“ věcnými argumenty týkajícími se skutečného Havlíčkova postavení v Brixenu: „Snad se mu mělo tělo kus po kuse trhati, snad jej měli ohněm páliť, nebo v oleji vařiti?“ ptal se výmluvně (HAJN 1936: 169nn., zvl. 173, 184). Mučednictví se stalo od počátku prostě součástí kolektivně sdíleného příběhu Karla Havlíčka a poukazy k celkem nedrastickým podmínkám konfinace, k výši státní subvence během tamějšího Havlíčkova pobytu (stejně jako případně později i k léčebným kvalitám Brixenu a jeho horského okolí právě vzhledem k předsmrtné Havlíčkově diagnóze), nemohly nabýt dostatečné účinnosti. Navíc pokud byly pronášeny ze strany moci, stávaly se dokladem pokračujícího, teď již jen symbolického „trýznění“ Havlíčka.

U Boženy Němcové se motiv ustaluje podobně: o „bledé paní, mučednici krásné“ hovoří Antonín Klášterský (KLÁŠTERSKÝ 1918: 541) ve své básni. „Prožívala tantalská muka touhy po jiném a lepší světě,“ říká se o ní, „krvácela a vykřvácela“ jsou slovesa, jimiž je opisován její život. „Má kolem hlavy tutěž svatozáři,“ říká se o ní a o Havlíčkovi. Je „paní světlem oděnou“, „největší světicí v našem literárním kalendáři“, „musí znamenati v našem národním Slavíně totěž, co pro středověkou katedrálu znamenávala představa boha či světce“ (PRAŽÁK 1941a: 10, 32; LORMANOVÁ 1986: 22).

Trnový věnec prostě nápadně spojuje legendárního Havlíčka a Němcovou jako paralelní osudy dvou novodobých světců, je stejně tak atributem jeho, jako jejím. Také Němcová je „dekorována

19) Jiří Morava ve své knize *C. k. disident Karel Havlíček* (MORAVA 1991: 295) mučednickou legendu brixenskou trefně označuje za „konglomerát neznalostí, domněnek, polopравd a svatých lží“.

trnovým věncem“ – je básničkou, „která vplétala si | krvavé trní do jména,“ píše o ní Seifert v *Písni o Viktorce* (SEIFERT 1955: 7). „Trnovou korunu“ v rukou drží postava Němcové v básni Josefa Hanzlíka z jeho *Stříbrných očí* (HANZLÍK 1963: 13–15). V kontextu tématu Němcové je tento atribut navíc posilován vnímanou analogií mezi autorskou sebestylizací a postavou Viktorky v *Babičce* a váže se k tématu osudové lásky, trnu, který navždy poznamenal autorčinu „dvojnicí“ Viktorku. Martyrství Němcové je spojováno výslovně také s údělem ženy, a dokonce přímo s erotikou a sexem („Nad smutnou ženou smutný muž | Nad klínem potupa“ – HALAS 1940: 21). Tento intimní rozměr symbolu se však nijak nestřetá s jeho celonárodní platností, s mýtem Němcové „jakožto osobnosti hrdinsko-symbolické, ztělesnění českého génia v jeho utrpení i vítězné slávě“ (ČERNÝ 1982: 199). Naopak plně se do něj včleňuje: motivy vytvářející kontext této intimně erotické sféry ji téměř vždy současně přesahují až k hodnotám sakrálním – její půvab („její světská krása byla přímo nadsvětská“ – NOVOTNÝ 1948: 20; „Byla jim [tj. Němcové a Viktorce] krása taková, | že mrtvy mohly rozhrnouti | s tváří svých hlínu jako proutí | a vejít v ticho domova. | A býti světlem v zášeří“ – SEIFERT 1955: 11), její láska („sladkou hlavu rozetnutu sterým bleskem | pro lásku | pro lásku k nám“ – HANZLÍK 1963: 15) se stávají součástí diskurzu Němcové jako ochránčyně národa, jeho patronky. Tento diskurz může nést i rysy stylizace kristovské („všude kde tě na kříž vbili | putujeme putujeme | kalvárií tvou“ – TAMTÉŽ: 14), a pak se sblíží s rétorikou legendy havlíčkovské („Oh, jak jej trýznili! jak jej mučili!“, „Veliké idey vyrůstají z krvavé Golgoty“ – GRÉGR 1936: 244n.). Ale vlastním jazykem kultu Němcové je rétorika mariánská („Ty hvězdo našich zástupů“ – ST. Š. 1862: 37) a jeho příznačným žánrem je litanie: „Paní | pláč Koruny české srdce nám tak svírá | kde by byla bez Vás paní naše víra | Paní | matko naší velikosti chraňte lid a země klín | až po srdce rozevřený řezem císařským“ (HALAS 1940: 48).

Sen o dceři národa

4. února 1867 se na žofínském plese seznámila osmnáctiletá Zdenka Havlíčková s mladým důstojníkem, polským šlechticem Quidem Battagliou. Mladého muže zajímaly české poměry a sledoval údajně i českou literaturu, dokonce se stal (zřejmě jako nemnohý důstojník pražské posádky) členem Měšťanské besedy, hovořil i česky, přestože v hovoru s dívkou dával snad přednost francouzštině. Zadal se u ní na mazurku, ovšem společným tancem to neskončilo, dívka zcela nepochybně poručíka pěšího pluku č. 15 zaujala. Za několik dní – možná to byla náhoda, možná záměr – se Quido Battaglia s přítelem objevili jako podnájemníci v domě Braunerových. Tam, v rodině svého poručníka Františka Augustina Braunera, Zdenka Havlíčková bydlela (právě se rozešla se svou první láskou – třidvacetiletým učitelem na obchodní škole Karlem Petrem Kheilem, bratrem své přítelkyně a spolužačky, a váhala mezi přízní ke svému vrstevníku a dávnému obdivovateli hraběti Václavu Kounicovi a pragmatickým poměrem k šnakovskému statkáři Antonínu Svobodovi, kterého pro ni vyhlédl Braunerovi). V domě U Racenbeků, č.p. 352, který se nacházel na rohu Perštýna a nynější Národní třídy, se začalo schylovat k milostnému románu. Oba mladí lidé si vyznali lásku, vyměňovali si psaníčka a nakonec se objevili společně na veřejnosti.

Reakce na tento tuctový příběh však byla neobyčejně prudká, až nepřičetná. Nejenže byli milenci okamžitě rozděleni (dostali oba příkaz poměr ukončit a Havlíčkovou navíc odvezli vlakem do Poděbrad, do rodiny purkmistra Hráského a odtud do dlouhodobého „exilu“, do Rakovníka k Trojanům), ale současně se jejich poměr stal okamžitě předmětem rozsáhlého veřejného projednávání nejen v nejbližším sousedství – v okruhu Battagliovy pražské tety nebo bezprostředního okolí Braunerových či mezi Zdenčinými přáteli. Kolovaly klepy o Zdenčině těhotenství, ve vídeňských novinách (BRDLÍKOVÁ 1906: 691) se ta zpráva dokonce objevila černé na bílém. Pátá sloka populární Haisovy písně Hrobka Havlíčkova – „Tvoje tělo v hrobě hnije, | ale Zdeňka mezi námi žije“ – doznala drobnou, avšak zásadní změnu: „ale Zdeňka s důstojníkem žije...“ (HAIS 1985: 422).²⁰

20) Později se na tomto místě objevoval verš „ale duch tvůj posud v Čechách žije“ (srov. VÁCLAVEK – SMETANA 1949: 334).

Přítom Battaglia bral své city vážně („vyslovil jsem jí svou lásku s pevným úmyslem, že bude mojí ženou,“ píše o tom později, jako starý muž, v roce 1906 Růženě Jesenské – JESENSKÁ 1915: 47) a rozhodně nebyl vlastně špatnou „partii“ v obvyklém konvenčním smyslu: byl důstojníkem, navíc šlechtic, jeho otec působil jako vrchní soudce v Haliči, legenda hrdiny polského povstání dodávala Quidovi romantického lesku. V případě Zdenky Havlíčkové však tyto „společenské hodnoty“ nehrály roli a dokonce se obracely ve svůj pravý opak. Důstojník byl v tomto případě vnímán jako součást vládní mocenské struktury, se kterou česká politická reprezentace ve svém zápase proti rakousko-uherskému vyrovnání vstupovala do střetu. Ani jeho šlechtictví neimponovalo, to, že byl Polák, pak všechno ještě ztěžovalo – nedávné ohlášení vstupu Poláků na říšskou radu vyhrtilo protipolské postoje, navíc se v české politice právě hrálo ruskou kartou (a ta znamenala v době po potlačení polského povstání vždy akcent protipolský). V půli února pražská premiéra Glinkovy opery *Ruslan a Ludmila* vyústila v nadšené ovace carovi a v době, kdy skandál kolem sympatií Zdenky Havlíčkové propukl, se již připravoval odjezd české delegace do Moskvy.

Dívka, se kterou se seznámil na masopustním bále polský šlechtic a důstojník v rakouské uniformě, prostě nebyla soukromou osobou, a cokoli udělala, bylo posuzováno z hlediska „národního zájmu“. Ani to, jak byla tehdy na plese oblečena (prý bílé šaty s rudými květy máků), nebylo výsledkem její volby, naplněním představy toho, jak si sama přeje vypadat, nebylo to tedy ani znamením jejího vlastního sebevědomého přihlášení k české národnosti. Nosit národní barvy nebylo pro ni osobním vyznáním, neočekávalo se ostatně od ní, že bude mít vlastní přesvědčení – v jejím případě nebylo na podobném gestu nic osobního, vyplývalo již přímo z jejího postavení. Ta dívka prostě byla skrznaskrz znakem: znakem národa a jeho mravní velikosti (národ se rozhodl zajistit budoucnost sirotka po „mučedníku brixenském“ sbírkou, která přinesla slušné jmění), znakem nehynoucí památky otcovy, jejím pokračováním. Dívka se stala součástí Havlíčkova kultu, svým způsobem přímo relikvií po „velkém muži“, byla včleněna do mytického syžetu, jímž se národ s Havlíčkem ztotožnil – hrdina se obětoval za národ a národ ho za to zastoupil ve výchově osiřelého dítěte, jemuž se stal místo něho „otcem“. Od počátku šedesátých let, tak jak byl Havlíček stále silněji sakralizován, sílily také pokusy učinit starost o malou Zdenku předmětem

veřejné péče. Karlínský továrník Josef Seykora jí okázale věnoval zisk z prodeje Havlíčkovy busty, kterou uvedl na trh, skladatel František Pivoda v její prospěch vydal písně, Jan Šubert projev, který měl nad Havlíčkovým hrobem, Jan Erazim Sojka jí poukázal výnos z prodeje letáku Nad hrobem Karla Havlíčka Borovského, městská rada v Jaroměři jí udělila příslušnost (MERHOUT 1914: 36n.).

Zásadním průlomem se pak stala výzva k veřejné sbírce, publikovaná anonymně jako Zasláno v *Národních listech* v červnu 1861 (HAJN 1936: 150 n.). Anonymní dopis neznámé „upřímné Češky“, „nezkušené“, „skromné dívky“, který byl nadepsán „Lístek dcerám národa českého“, vyčítal, že mezi těmi, kdo se starají o malou Zdenku, dosud chybějí ženy: „A přece odkázal náš velký mučenič pravdy Karel Havlíček, když umíral, celému národu českému jediné své dítě, své blaho, svou Zdeňku. Nám všem ji odkázal, všem Čechům a Češkám, bysme o ni tak jak on otcovsky pečovali a o ni se starali. Protož jest i Zdeňka naše, my všichni jsme její bratři, sestry, otcové, matky a máme všickni stejnou měrou přispívati, když se o to jedná, malé naší sestřičce budoucnost pojistiti.“ Pisatelka přišla s konkrétním návrhem: „Nůže, milé sestry, i naší Zdeňky bude svátek, nedáme sestřičce naší žádného vázaného? O vím, že dáte, sejde se tu prací od Vás rozličných, drobnůstek, sošek a věcí ozdobných takové množství, že mezi nimi ani Zdeňčičku viděti nebude. Věci tyto pak dáme několika šlechtným mužům vlasti, by nám národní loterii zřídili, stržené pak peníze za losy dáme naší sestřičce Zdeňce a rozmnožíme tak, jak doufám, o hezkou částku.“

Tento text je v historii utváření Zdenčina kultu neobyčejně důležitý. Stál na počátku vzniku Sboru pro památku Havlíčkovu a Sboru paní k uskutečnění národní loterie pro Zdeňku Havlíčkovou, které se staly organizačními základy přípravy celého podniku. Ale důležitý je i tím, že se v něm příznačně objevil pozdější vlastně oficiální titul Zdenky Havlíčkové – „dcerka národa“. V této chvíli měl ještě podstatně jiný význam – nevztahoval se výlučně k ní, zůstával v tvaru množného čísla: jako „dcery české“ byly v Zaslánu osloveny všechny ženské příslušnice českého národa a Zdenka byla mezi ně zahrnuta jen jako jedna z nich („malá naše sestřička“). Přesto výraz padl zřetelně v souvislosti s ní, v titulu článku, který rozhodoval její osud, a od této chvíle s ní mohl být – a také byl – snadno spojován: „Národ bude tobě otcem, | A vlast' matičkou,“ píše se o ní v básních (FURCH 1936: 142). „Zdenka se stala dcerou národa,“ říká o ní zpravodaj ze

slavnosti loterie (SCHWARZ 1862: 1). Rituálem slavnosti jako by se přímo symbolizovalo formální převzetí otcovských povinností – ale spolu s nimi i otcovských práv vůči osiřelé dívce – národem. Tímto aktem byl národ také jakoby zhmotněn, zkonkrétněn – zpřítomňovalo ho masové vystoupení účastníků sbírky, promlouvala o něm peněžní částka, jež byla prodejem losů získána, a vlastně i záplava věcných darů, které se do loterie sešly. Ve sbírce na Zdenku Havlíčkovou se vlastně rodil rituál, který byl později zopakován v organizaci sbírky na Národní divadlo, byla tu vyzkoušena jak jeho organizace, tak formální prostředky, a vlastně i jeho sémantika. Vždyť i postupné skládání jednotlivých darů v jediný svrchovaný národní dar, jednotně aranžovaný a veřejně vystavený, bylo předobrazem obřadného svážení kamenů na stavbu divadla z různých míst českých zemí. Lišilo se jen větší intimitou a privátností vkládaných obětí. Zatímco základní kameny stavby byly dopravovány do Prahy jako znaky rozmanitých „částí těla“ české vlasti, dary pro loterii vstupovaly do rituálu jako předměty osobního vlastnictví (a často dokonce každodenní osobní spotřeby). Nebyly to totiž ve své většině věci vysloveně cenné nebo alespoň pozoruhodné – jako kávový servis od kněžny Taxisové, stříbrný pohár s Havlíčkovým heslem od továrníka Kohouta, soška Schwanthalerovy Libuše, kterou daroval Jan Palacký, album spisovatelů od Taxise, koberce se zemskými znaky od slečen Doubkových, pouzdro se soupravou na rosolku od Ferdinanda Fingerhuta nebo zlaté hodinky, které anonymně věnoval Fügner, stříbrný tác od paní Králové z Rakovníka či váza z mušlí od českých vojáků z benátského pluku. Naopak, byly tu i krajně bizarní předměty: prasklá vázička, šálek s natlučeným ouškem, staré mýdlo, manžety na svícny, perlové košíčky, bezcenné obrazy apod. „Většina výher, které darem se sešly,²¹ přece jen odpovídala skromnému rozsahu a nevyvinutému stupni tehdejší české společnosti,“ hodnotila to po letech Renáta Tyršová (TYRŠOVÁ 1907: 14), ale toto pojetí sbírky bylo přítomno již v samém zadání, ve zveřejněné výzvě, která výslovně vybízela k posílání „drobnůstek“. Právě ta neokázalost darů slévajících se přesto v jedinou skvělou „národní oběť“, ve vznešený „národní dar“, který zasluhuje důstojné vystavení (výstava byla uspořádána v prvním patře žofínského paláce a jejím aranžérem byl Karel Löschner),

21) Úplný soupis darovaných předmětů viz *Seznam darů k národní loterii pro Zdenku Havlíčkovou*, Praha 1862.

pomáhala představit národ jako jedinou bytost s jediným tělem a jedinou duší a vůlí („slavným způsobem chtěl národ podepsat listinu, jížto přijímá Zdeňku za dceru svou“ – SCHWARZ 1862: 2), ale současně složenou z konkrétních lidí ve své většině nijak výjimečných. „Domáckost“, nenucenost jednotlivých předmětů tak vlastně posilovala obraz národa jako velké rodiny spjaté nezrušitelnými pouty pokrevních svazků. Jako komunity, která není jen abstraktním celkem, pouhou „myšlenou pospolitostí“, jak jsme náchylni národ ve smyslu Benedicta Andersona definovat dnes (ANDERSON 1991). Z tehdejší perspektivy byl něčím více, něčím reálnějším, určitějším, přirozenějším – a přitom paradoxně i mystičtější. To on zaručoval, že se z obyčejných předmětů, a to i z předmětů vyřazených jako nepotřebné, stával okázalý dar, součást tajemného mystéria národní oběti, jež mohla být důstojnou odpovědí na oběť, kterou přinesl hrdina, „mučedník“ svému národu. Jestliže mučedník „prolil svou krev pro svobodu národa“ (a tak byl Havlíčkův životní příběh mytizován), pak národ svým darem přejímal otcovskou roli za padlého hrdinu vůči jeho dceři a symbolicky „ujal se krve svého bojovníka“, převzal osobní ochranu jeho rodu.

Ideální, „pseudorodinné“ svazky tohoto typu byly navíc považovány za natolik důležité, že před nimi skutečná, přirozená příbuzenská a citová pouta mezi lidmi musela ustoupit. Vplétání Zdenky do rituálů havlíčkovského kultu bylo tak provázáno snad téměř nevyhnutelně jejím násilným odebráním z rodiny Jarošových (Adéla Jarošová byla sestra Havlíčkovy zemřelé ženy Julie a Zdenka, která u ní žila od dětství, v ní viděla svou matku a také ji tak – jak vzápětí uvidíme – oslovovala) a přemístěním do cizího prostředí, kde nikoho důvěrně neznala a kde byla obklopena výlučně neosobními svazky formálního dohledu nad dodržováním litery „národní výchovy“ (a kde zřejmě nebyla nijak nadšeně vítána – Hanuš, u něhož bydlela před Braunerem, o tom psal Helceletovi víc než chladně: „Poddal jsem se tomu, čeho nebylo minouti“ – in HELCELET 1910: 476). Tento akt, motivovaný finančními potížemi, do kterých se rodina dostala – Zdenčina teta Adéla byla dokonce pro dluhy vězněna²² –, byl v osobní rovině ovšem značně drsný. Jedním z dokladů toho, jak bolestně se dívky dotýkal, je dopis, který napsala někdy v létě roku

22) Srov. mj. Riegrův dopis adresovaný pí. Menšíkové, v Malči 20. srpna 1884, *Besedy Času* 15, 1910, č. 19, s. 151n.

1863, tedy jako čtrnáctiletá, své babičce, Havlíčkově matce Josefě Havlíčkové, do Německého Brodu: „Ani sobě pomyslit nemůžeš, jak nešťastná jsem, jak mě celý svět pronásleduje. Nemají na tom dost ty necitlivci, že o své peníze jako o almužnu prosit musím, ale připravili by mě rádi o zdraví, ba o život. Pomysli si, drahá babičko, nyní ještě ke všemu vzali Jarošovi poručnictví a mě chtějí dát někam jinam. Kam? to Bůh sám ví.“ Dále oznamuje, že po setkání s doktorem Braunerem, který jí nové podmínky jejího života oznámil, se „rozstonala“ a byla tak „bez smyslů, že myslela maminka, že jsem se zbláznila, a poslati musela pro doktora“ (HAVLÍČKOVÁ 1863).

Dvojediná role, která byla Zdence Havlíčkové vnučena, role „dcery národního mučedníka“ a „dcery národa“, určovala prostě stále neúprosněji její životní poměry, předurčovala dívku k určitému chování na veřejnosti i v soukromí a od počátku zasahovala do nejintimnějších oblastí: do sféry milostné. Dodnes tomu soustředění pozornosti vděčíme za to, že máme její citová hledání až neskutecně podrobně zdokumentována a dokázali bychom sestavit jejich přesný kalendář (MERHOUT 1914; STREJČEK 1915: 25–30; MACHAČ 1905/1906: 645–653; ZÍBRT 1927; HELLMUTH-BRAUNER 1974: 417 až 434; LA PNP, fond K. P. Kheil, dopisy V. Kounice Z. Havlíčkové).

V půli července roku 1864 ve Štěpánské ulici Havlíčkovou poprvé zahlédl její vrstevník hrabě Václav Kounic, dověděl se, kdo je, a sledoval ji tajně až do Klementina, kde tehdy u Hanušů bydlela. Teprve v únoru příštího roku se s ní díky Vojtěchu Fričovi seznámil a o měsíc později sešel na večeri s maďarským houslistou Reményim (dokonce seděl vedle ní). V létě byl Zdenkou Havlíčkovou v Poděbradech okouzlen statkář Antonín Svoboda ze Šnakova a jeho matka už začala uvažovat o blízkém sňatku. Koncem září si se Zdenkou začíná dopisovat Kounic a oba se dohodnou, že si vymění fotografie. Na začátku roku 1866 se Zdenka Havlíčková na ulici potkala s neznámým mužem v ekvipáži, hovořil špatnou češtinou, pravděpodobně to byl (jak usuzovala Zdenčina přítelkyně, Bulharka Eka Goranová)²³ šlechtic. V únoru si Zdenka Havlíčková vyznala lásku s Karlem Petrem Kheilem a o dva dny později si zapsala na kousku papíru (dodnes uchovávaném), že je šťastna. Na znamení lásky si Kheil a Havlíčková vyměnili prameny svých vlasů: „Pro Vás drahý Karle mohu vše

23) Dopis E. Goranové Z. Havlíčkové ze dne 10. 1. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

učiniti – i vlasy své Vám dáti! Já nevím, proč všude slyším, že se nepatří dávat vlasy – ano že to jest hřích. Když to rozvážím, zdá se mi to být naopak poetické.“²⁴ Udržují svou lásku v tajnosti (zejména praktickému Kheilovi na tom velmi záleží), domlouvají se pomocí zvláštní květomluvy – podle postavení květináčů v jejím okně, psaníčka jim vzájemně doručuje Kheilova sestra a spolužačka Havlíčkové Elvíra a později Bettina Ševčíková, vychovatelka u Braunerů, v milostné korespondenci přitom dostává Kheil krycí jméno Božena, aby se předešlo důsledkům případného odhalení. Oba milenci si obřadně zvolili důvěrníky, kterým se se svým citem svěřili. Kheil svému blízkému známému a Havlíčková poděbradské přítelkyni Filipce Hráské: „Filipíno, já miluju Karla Kheila! – Nemůžeš si ale představit trapnější postavení, než jaké má naše horoucí láska. Jeho drahé dopisy musím jako zločinné důkazy tajně náramně uschovávat. Mluvit s ním nemožu, leč jsme-li kdesi najednou pozváni, anebo vidět ho mohu v divadle.“²⁵ Přes ten zoufalý tón několik dní nato sděluje Zdenka Elvíře Kheilové během vyučování na putujícím papírku svou skepsi ohledně hloubky lásky ke Kheilovi, ale brzy nato jí zase líčí, jak si budoucí manželství s jejím bratrem představuje. Bez ohledu na úzkostlivé utajování se poměr prozradil: na počátku května napsala Havlíčková Kheilovi dopis, kterým se s ním rozchází, a přerušuje korespondenci, současně ho však jiným listem ujistila, že rozchod nemá brát vážně, že byla k psaní dopisu na rozchodnou donucena. Kheil navštívil Zdenku Havlíčkovou v Roztokách, kde měli Braunerovi letní sídlo. V říjnu Zdenka Havlíčková s dětmi Braunerových (budoucí malířkou Zdenkou Braunerovou a malou Aničkou, později nešťastnou láskou Zeyerovou) Kheila navštívila a stěžovala si, že je poručníkem nucena ke sňatku se Svobodou. V listopadu si Havlíčková vyznává lásku s Kounicem (alespoň on od té chvíle světlí den 10. 11. 1866 jako počátek vzájemného vztahu). Kheil začíná tušit, že se Zdenčin poměr k němu změnil, položí jí otázku, platí-li dosud její slib věrnosti, a na konci prosince, v době, kdy je u Braunerů už pravidelným hostem mladý Kounic, jí píše uražený list, ve kterém oznamuje, že svazek přerušuje. Kounic, který se dověděl od Braunerové, že je Zdenka těžkomyslná a vědomě podrývá své zdraví, přítelkyni žádá, aby cítila odpovědnost

24) Dopis Z. Havlíčkové K. P. Kheilovi ze dne 6. 3. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

25) Dopis Z. Havlíčkové F. Hráské ze dne 1. 4. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

i za jeho život, nikoli jen za svůj.²⁶ Zatímco však oznamuje matce, že si chce, až dosáhne plnoletosti, Zdenku Havlíčkovou vzít za ženu, dojde k onomu legendárnímu setkání Havlíčkové s Battagliou.

Jsou zachovány vizitky s narychlo načmáranými vzkazy Battaglio-vými z dubna, kdy vypukl skandál kolem jejich vztahu, tedy z doby těsně před tím, než Zdenku Havlíčkovou odvezli z Prahy. Jsou psány česky, ale s výraznými polskými názvuky: „Zdeninko nejdražša, piš mi, co s Tebou tam dělaji ti tyrani – co myslí dělati. O, oni jsou ničemní. Každá nejmenši Tvá křivda bude strašlivě pomstěna! Svě křivdy ne umím se mstiti – ale Tvé – o strašlivě budu!“ Battaglia ujišťoval Zdenku o svých citech i o svém pevném plánu: „Já mám plan jednani pevný a dobrý – od Tebe nic ne chci, toliko, aby jsi odebrala všeckou naději našim nepřatelům – aby jsi im mluvila každé minuty, že mně miluješ i budeš milovati – aby jsi toho nestydila se před celým světem – my přinutíme ich, že musí dovolit! o! jak dlouho já budu žítí, oni mají ve mně nezvítězeného protivníka – budeme viděti kdo vyhra... Zdenko ja jsem strašny – nechaj se boji ta šajka me pomsty... Battaglia jest strašny – jest jako lev podražděny strašný! O Zdenko mluv im, že by dali pokoj – bo běda im! Zdenko, co se stane, nikt mi Tebe ne vezmi – nikt! Jak chci jednou chvíle s Tebou mluvit! Sie darf ihn nicht sehen, nicht sprechen – ha-ha-ha-o! Elende Leute!“²⁷

Ohromený Kounic se rozjel za Havlíčkovou do Poděbrad, zahrnul ji výčitkami, ale ona ho donutila pokleknout a prosit o odpuštění. Poté, co byla převezena do Rakovníka, navštívil Kounic v Roztokách paní Braunerovou a marně prosil, aby mu dala doporučení, se kterým by byl mohl Havlíčkovou u Trojanů v Rakovníku navštívit. Vezme tedy záležitost do svých rukou a vyžádá si u Trojanů v posledním zářijovém týdnu přijetí ještě před svým odjezdem na studia na táborskou hospodářskou akademii. Battaglia pak brzy Prahu opouští také a odjíždí do Polska – ještě v dubnu roku 1868 Kounic sděluje Havlíčkové na její žádost s celkem pochopitelnou tendenčností, jak se Quidovi Battaglioovi vede („jest vesel a aranžuje důstojnické věnečky v náramném množství. Šťastný člověk!“)²⁸, ale i on sám ve svých

26) Dopis V. Kounice Z. Havlíčkové ze dne 21. 12. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

27) Navštívěnky Quida Battaglia se vzkazem Z. Havlíčkové, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

28) Dopis V. Kounice Z. Havlíčkové ze dne 11. 4. 1868, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

vztazích ke Zdence Havlíčkové ochabuje a oba si brzy nato „vracejí slovo“. Od prosince roku 1868 do prosince 1869 si přestávají psát a do Zdenky Havlíčkové se v Rakovníku zamiluje Trojanův koncipient Antonín Pacák, před časem snoubenec Trojanovy nedávno zemřelé dcery Milady. Za Zdenčina pobytu v Praze na počátku roku 1870 se však opět Zdenčin vztah s Kounicem obnovil, Václav Kounic Zdenku Havlíčkovou navštívil u Braunerů v Praze i v Roztokách. Po návratu do Rakovníka Zdenka vyprávěla o Kounicovi Pacákovi, a když ji pak Kounic v červnu opět u Trojanů navštívil, Pacák dotčeně zanechal Havlíčkové dopis a odjel do Prahy. Rakovnické setkání bylo však pro Kounice zklamáním, Zdenka mu připadala chladná a nepřístupná. „Nemohla jsem jináč,“ zapsala si Zdenka tehdy do kalendáře.²⁹ Ale připojila něžně: „V půl druhé odjel můj Robertek“ (Kounic se jménem Robert s oblibou označoval). „Touha po R.,“ zapisuje si dokonce o několik dní později. Když pak na počátku července odjížděla přes Prahu s profesorem Zeleným do Německého Brodu, ve vlaku k ní Kounic nečekaně přistoupil a doprovázel ji až do Jeníkova. O několik dní později však Havlíčková uschovala a zapečetila prsten, který od Kounice dostala darem, a svého nápadníka se zřekla. Zdá se jí ve snu, že má svatbu se statkářem Svobodou a procházejí se spolu neznámou zahradou. Když ji na konci srpna Václav alias Robert Kounic nečekaně v Brodu navštívil, přijme ho sice nejdříve dost nevlídně, ale pak zjihne a je nečekaně šťastná. Zdá se jí pak po jeho odjezdu jiný sen, o tom, jak ji Kounic objímá. Když se Zdenka v listopadu krátce objeví v Praze, vrátí se do Brodu, aniž by se s Kounicem rozloučila, čímž se ho nemile dotkne. Kounic ji přesto znovu navštíví o vánocích, společně stráví Štědrý večer a ujišťují se o své lásce. Ale i nadále je jejich vztah plný nedorozumění: když se ji Kounic pokouší přimět, aby mu v dopisech přestala vykat, a žertem pohrozí, že neotevře žádný její dopis, dokud nepřistoupí na tykání, odpoví Havlíčková příkrým psaním, jímž přerušuje korespondenci,³⁰ a mladému muži dá pak dost práce, aby rozmíšku urovnal. Havlíčková však stejně vzápětí svazek přerušila, oznámila to Braunerům (Brauner byl podle ní toho

29) Zápisky Z. Havlíčkové v kalendáři na rok 1870, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

30) Dopis Z. Havlíčkové V. Kounicovi ze dne 10. 3. 1870 („Pane hrabě! Líbilo se pohroziti mi, že neotevřete můj list – pod jistou výminkou – a přece jsem Vás neprosila, abyste četl mé listy!“), Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

názoru, že „je prospěšnější upustit od K. [Kounice] – než mít s ním poměr“ – MACHAČ 1905/1906: 648) a poděkovala za šťastný nápad ohledně sňatku se Svobodou, napsala jim, že má tuto partii „za velmi výhodnou“ a vzápětí Antonínu Svobodovi oznámila, že bude jeho ženou.

Milostná oslnění, hravé erotické rituály, rozchody a v závěru, krátce před smrtí, kterou jako by Zdenka předvíдалa a přímo přivolávala, rezignovaný návrat k první volbě na samém počátku za ni učiněné poručníkem. I do celkové linie příběhu lásek „dcery národa“ se tak promítá jí přidělený úděl – nikoliv tedy jen do historie s Battagliou, která se na pozadí tohoto kalendária jeví jen pouhou epizodou, dokonce jednou z nejkratších. Prosazuje se ovšem i v podrobnostech, do každé z milostných historií zasahuje role „dcery národa“ a „dcery Havlíčka“ svými ustálenými atributy. Na samém počátku vztahu s Karlem Petrem Kheilem se na něho Zdenka Havlíčková obrátila s varováním upozorňujícím na její zvláštní postavení: „Kladu Vám to nyní tím vřeleji na srdce, aby Vám moje láska byla zrovna svatou! víte, že jsem dcera Havlíčkova – že jeho jméno jest sice slavné břímě, ale také choulostivé.“ Když jí připadá, že Kheil reaguje málo chápavě, své varování zdůrazňuje: „ta, která Vám svou lásku darovala, nosí jméno, které by nevěností Vaší mohlo býti pokáleno.“³¹ Sám mladý Kheil (jakkoli v daném případě projevil značnou strýzlivost) havlíčkovský kult respektoval, hlásil se k němu, na znamení lásky přinášel Zdence kytice zdobené slovanskou trikolorou a plně si uvědomoval, že známostí s ní vstupuje přímo do nitra národní svatyně: „Byl jsem dnes ráno v kapliče U františkánů, abych vzdal povinnou úctu památce milovaného otce Tvého a k Němu vznášel prosbu, aby požehnal lásce naší,“ píše jí v létě.³² Vede si pietně sešitek s vloženou fotografií Havlíčkovou a s básněmi s ním spojenými (je tam i báseň Ke dni 17. června 1860 se slovy „Plesej, můj národe český, | vstal Ti Tvůj vykupitel“)³³. A na konci roku 1866, krátce před Zdenčiným seznámením s Battagliou, když se s ní rozešel pohoršen jejím ochladnutím a tím, že udržovala známost s dalšími dvěma nápadníky – hrabětem Kounicem a statkářem Svobodou, ji Kheil odmítá opět s poukazem

31) Dopis Z. Havlíčkové K. P. Kheilovi z února 1866. Srov. dopis K. P. Kheila Z. Havlíčkové ze dne 11. 2. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

32) Dopis K. P. Kheila Z. Havlíčkové ze dne 29. 7. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

33) Sešit K. P. Kheila, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

na Havlíčkovu památku a s ironickým připomenutím jejího varování z počátku jejich známosti: „Dne 12. února psala jste mně tato slova: – Láška Vám musí být svatá, neb ta, která Vám svou lásku darovala, nosí jméno, které by nevěností Vaší mohlo být pokáleno. Zajisté mi nyní přisvědčíte, že mám příčiny, abych Vás litoval, neboť nevěností svojí ke mně a jednáním svým jména Havlíčkova nehodným, sama jste pokálela jméno své.“³⁴ Také milostný vztah ke Kounicovi je postavením „dcery národa“ poznamenán. Někdy Kounic s tímto určením zápasí stejně, jako s ním zápasil Kheil, snaží se její roli oddělit od ní samé: „Znal jsem Vás dříve, nežli jsem měl o významu jména Vašeho pravé, neb aspoň jasné ponětí, a víte, že od té doby, co Vás znám, jsem Vás miloval: myslím, že se neprohřeším proti památce otce Vašeho, příkládám-li jí na lásku malého vlivu, rovněž tak jsem osamělost Vaši tehdáž nemohl ani posoudit.“ Jindy tu roli akceptuje jak v polohách prestižně ekonomických („vezmeš-li si mne se jméním, že s českým národem, kterému – a ne p. Braunerovi neb jiným doktorům – do něho něco je, stojím tak zadobře, že se spolu vždycky srovnáme“), tak prestižně sakrálních. Ale ani vztah k Battagliovi se neobešel bez podobných přímých odkazů k Havlíčkovi: Zdenka přisahalala na terase u Braunerů Battagliovi lásku „před obrazem svého otce“ (JESENSKÁ 1915: 47).

Havlíčková se se zálibou a hrdě podepisovala „dcera národa českého“ (ZÍBRT 1927: 2), sama poměřovala vnučenou sociální rolí každý svůj krok („Jest nyní mým jediným cílem stati se hodnou svého jména. Jest to velká a těžká úloha pro mne...“)³⁵ a každý její krok byl také touto sociální rolí poměřován. Dr. Trojan ji vybízí, aby byla „jména otcova vždy pamětlivá“. Matka statkáře Svobody ji dopisem ujišťuje, že ji bude do smrti „milovat jako své vlastní dítě a ctít jako Zdenku Havlíčkovu“.³⁶ To, jestli dívka s někým promluví nebo nepromluví, jestli někomu napíše nebo nenapíše, není hodnoceno jen podle etikety obecně tehdy určující podobu vztahů mužů a žen, ale i etiketou žádoucího chování „dcery národa“ a „dcery Havlíčkovy“. Psát jí a dostat od ní psaní je prestižní záležitost: „Což je to maličkost, smět

34) Dopis K. P. Kheila Z. Havlíčkové ze dne 29. 12. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

35) Dopis Z. Havlíčkové A. Braunerové ze dne 12. 4. 1867, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

36) Dopis A. P. Trojana Z. Havlíčkové ze dne 7. 8. 1871, dopis H. Svobodové Z. Havlíčkové ze dne 20. 9. 1865, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

dopisovat dcery Havlíčka. Pro jednoho Čecha a vůbec Slovana to může než slava být...“ – tak to vidí Eka Goranová.³⁷ Ale tato prestiž je i lákadlem, korespondencí s ní se pisatelé utvrzují ve svém významu, ve svém doteku se sanktem, a současně tak dávají najevo právo na přiblížení k ní: „Mně by jistě nedovolil nikdo si psát, kdybych nebyla Havlíčková. Proto ale že jsem to, tak si bere každý jakési právo na mě.“³⁸ Její postavení jí dovoluje myslet na muže vyšší vrstvy, než by jí jinak příslušelo – ať už jde o zmíněného neznámého cizince v ekvipáži, zřejmě aristokrata (její důvěrnice Goranová už tehdy sní o tom, že jednou bude navštěvovat svou přítelkyni jako hraběnku), který ji na ulici proti etiketě oslovil a kterému ona taktéž proti etiketě odpověděla. Kounic, jenž se o ní dlouho a trpělivě uchází, ostatně je hrabě. A také Battaglia je šlechtic – baron Battaglia de Sopramonte et Pontealto. Díky svému zvláštnímu postavení Zdenka Havlíčková není mladým aristokratům společensky podřazena – případný svazek s ní není jednoznačně vnímán jako mesaliance, jak tomu tehdy bylo v případě manželství knížete Thurn-Taxisa a Jenny, neurozené dcery učitele. Naopak – sama mohla nutit své šlechtické partnery, přímo či nepřímou, aby se jí přizpůsobili: s „neznámým cizincem“ si smlouvá schůzku v Měšťanské besedě, Battaglia se kvůli ní odhodlává vzdát se vojenské kariéry a Kounic se v korespondenci s ní usilovně honosí republikánstvím, učí ji Marseillaisu a ochotně je připraven podle jejích rozmarů zříci se kdykoli svého původu: „Nedovedete-li ani Vy, slečno, Vy jediná, mi onu malichernost odpustit, nevím věru, zbývá-li jiného prostředku, kromě mé krve, aby shladila ze mne skvrnu mého rodu.“³⁹

Z pohledu havlíčkovského kultu, ale i z hlediska ideální představy českého národa, která se vyznačovala vždy silnými rysy plebejskými, ztrácelo prostě šlechtictví na své přitažlivosti. Situace se dokonce přímo obrací: to ona stojí nahoře a mladí aristokrati jsou nuceni k ní nábožně vzhlížet: „Ach ovšem královna plesů není pro republikána,“ stýská si Kounic ve svých zápiscích. „Nyní vy tančíte a vznášíte se

37) Dopis E. Goranové Z. Havlíčkové ze dne 29. 7. 1866. Literární archiv PNP, fond K. Havlíček Borovský, pozůstalost Z. Havlíčkové.

38) Dopis Z. Havlíčkové E. Kheilové, b. d., Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

39) Dopis V. Kounice Z. Havlíčkové z 15. 10. 1867, 17. 11. 1867 („Umíte ještě Marseillaisu? Musím si nyní vždy na Vás vzpomenout, když ji zpívám.“) a 21. 9. 1865, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

v opojném kruhu a pravíte: Pohleďte na mne, jak jsem krásná, spanilá a vznešená, já, vaše královna; kolik vás tu touží po jediném pohledu, komu z vás se dostane dotknouti se roucha mého, zaslechnouti zvuku slov mých.“⁴⁰ A vlastně i ona se tak cítí: „já ubohá princezna,“ říká o sobě se zřetelnou dávkou ironie, ale jistě nikoli bezdůvodně.⁴¹

Přetvoření živé bytosti v celonárodní symbol nemohlo být prostě bezbolestné, bylo spjato s nemalou prestiží a s výsadami, ale znamenalo i bezvýjimečnou kontrolu chování i jednání Zdenky Havlíčkové, zasahovalo krutě do jejího soukromí. Cokoli učinila, bylo ihned poměřováno důstojností a leskem symbolu, což neustále vyvolávalo otázky – na straně veřejnosti, ale konečně i v ní samé –, je-li symbolu hodna. To napětí způsobovalo, že se mýtus „dcery národa“ mohl tak snadno přetvořit v mýtus „nehodné dcery“ národa – jak se v kratičké epizodě jejího okouzlení mladým polským důstojníkem ukázalo. Její mýtus byl v šedesátých letech minulého století vytvářen jako odlesk mýtu havlíčkovského a sama legenda „dcery národa“ mohla plně fungovat jen za života ženy, jíž byla přiřčena a jejíž život mohl být s pomocí legendy ovládnut. Mýtus dcery národa se opíral o rituál ovládnutí, mustrování a výčitek. Po smrti své nositelky ztrácel velmi rychle svou sílu a jeho pokračování v pozdějších literárních verzích už jeho funkci i smysl proměňovalo. K nejvýznamnějším literárním ohlasům „mýtu dcery národa“ patří *Maloměstský román* Terézy Novákové (poprvé zveřejněný v *Příteli domoviny* roku 1890) a o něco mladší próza Růženy Jesenské *Legenda ze smutné země* (1907).⁴²

Jsou to přitom zpracování zásadně odlišná. Nováková v *Maloměstském románu* vypráví příběh Svatavy, dcery utýraného národního hrdiny, „národního buditele a učence Jana Kroveckého“, která se ve městě odrodí svým kořenům a podlehne svodům německého

40) Citované zápisky z 29. 1. 1866 v listu Z. Havlíčkové ze dne 25. 3. 1867, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

41) Dopis Z. Havlíčkové E. Kheilové ze dne 7. 2. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

42) Jiná literární zpracování osudů Zdenky Havlíčkové zůstala svou literárně-historickou zajímavostí daleko za prózami Novákové a Jesenské – například románek Jiříny Horské *Když se květy rozvíjely* (1930), který byl spíše pokusem o prozaickou reflexi života autorčiny matky, Zdenčiny poděbradské přítelkyně Filipky Hráské, nebo divadelní hra Viléma Skocha *Dcera národa – Panna ve skleněném domě* (1933). Z posledních let pochází divadelní hra Jindřicha Fairaizla *Dcera národa* (1988), později zpracovaná jako hra televizní.

barona z Woldenbergu. Legendární epizoda lásky Zdenky Havlíčkové k Battagliovi je tu přetvořena v příkladný syžet: dívka s baronem prchne vlakem, ale cestou prohlédne, dovídá se, že právě její svůdce vydal „národního mučedníka“ Kroveckého úřadům, a zoufalá se rozběhne do polí. Je nalezena svými blízkými, a když se probere z nemoci, do níž upadne, je náhle jako vyměněná, přihlásí se k památce svého otce a po smrti je s ním pohřbena do společného hrobu. Nováková neusiluje o přepis dat životopisu Havlíčkové, spokojuje se jen s několika rámcovými náznaky, zcela pomíjí motiv „adopce“ národem (omezuje se jen na jednoduché narážky typu „dcera národa“, „dcera dogmatikova“) a soustřeďuje se na problém, který považuje za krajně důležitý. Objevila v příběhu Zdenčiny lásky k Battagliovi prostředek k vyslovení mnohem obecnějšího tématu. „O nejbolestnějším bodu v našem životě společenském chystám se beletristicky promluvit – kéž nadchne mne přitom pravý duch“ (NOVÁKOVÁ 1988: 118), psala Karolině Světlé. Vidí totiž „málo síly, nadšení, porozumění, pravých cílů“ (TAMTÉŽ: 132) v českém světě na sklonku století a proti kriticismu mladší generace, v němž spatřuje jen rozkladný živel, se pokouší o udržení tradičních obrozenských ideálů (dokonce jako by to dávala okázale najevo i pokusem o vzkříšení některých postupů Tylovy vlastenecké novelistiky). I Nováková je ovšem kritická, ironizuje vlastenecké emblémy, které poklesly ve fráze a prázdná gesta, ale současně se znepokojením horlí proti národnostní vlažnosti – což představovalo tradiční téma vlastenecké agitace po celé 19. století. Tentokrát se však předmětem útoku nestává národní indiferentnost „neprobuzených“ Nedočechů, ale spíše projevy únavy z vlastenecké epochy, která se mladým zdá již být nenávratně záležitostí minula. Postoje národní netečnosti jsou nyní vnímány jako postoje příznačně moderní, spjaté s novými trendy konce století („Nač mám dbáti rozdílů, které jen novináři vynalezli, aby záští přibýlo“ – NOVÁKOVÁ 1957: 177), fascinace moderní západní kulturou, kterou do českého světa vnášejí mladí intelektuálové, je postavena do ironického světla tím, že je vkládána do úst záporných postav („Tam to alespoň pikantně chutná, kdežto u nás má vše onu fádni, přepjatou příchut“ – TAMTÉŽ: 190). Novákové vidění světa je tak v této rané próze (na rozdíl od jejich pozdějších velkých prací) ještě krajně dvojpolové, rozbité mezi síly dobra (tradičního češství) a zla (odrodilství, cizáctví), není tu příliš místa pro polotóny, nejednoznačnost a ostatně ani pro náhody. I milostná epizoda, která je ústředním prvkem syžetu, je

pojata jako výsledek zločinného záměru (jako součást odnárodňovacího plánu paní Rzerychové).

Tomu všemu odpovídá i práce s životopisnou předlohou. Zdenčina literární dvojnice Svatava je jen pasivní loutkou v rukou svůdce, jako oběť vlivů cizotou prosáklého prostředí velkoměsta (kladné hodnoty – a také samo „češství“ – jsou naopak v románu spojovány ani ne tak konvenčně s venkovem, jako spíše s maloměstem). Battaglia je přitom Novákovou důsledně přizpůsoben fámě – jeho románový protějšek není již Polák, ale Němec, a tedy „dědičný nepřítel“ českého národa. Výmluvně také je, že literární Battaglia nemá soka v lásce: Zdenka není obklopena houfem nápadníků a mladý bouřlivák Pavel Strítěžský, který tu představuje baronův protipól, je životními poměry a milostným rozčarováním směřován ke kněžskému povolání, a tak vlastně oderotizován stejně jako celý Zdenčin příběh. Volba, před kterou hrdinka stojí, je jednoznačně stylizována jako volba mezi nadosobními hodnotami.

Růžena Jesenská vnímá Zdenčin příběh ovšem naprosto jinak (JESENSKÁ 1907). Pochopila jej nikoli jako modelový syžet potvrzující posvátné hodnoty češství, které nesmí být zrazeny, ale naopak jako tragédii střetu nároků nadosobních s osobním právem na štěstí a na lásku. Její próza je také mnohem víc spjata s životopisnými daty, uvádí skutečná jména jednotlivých aktérů Zdenčiny milostné historie – Obereigner, teta Adelheit, Filipka, Náprstek, omylem i paní Náprstková (Vojtěch Náprstek se však oženil až po smrti Zdenky Havlíčkové – na to ostatně upozornila již po vydání románu Eliška Krásnohorská), Jaroš, Villani, Battaglia, nebo se, v případě žijících, uchyluje k průhledným náhražkám (hrabě Marcel – Kounic, profesor Hlaváček – Hanuš, statkář Lebeda – Svoboda, Raiman – Brauner, profesor Rubeš – Trojan, jeho syn Alfred – Lidumil Trojan, dcera Amalie – Milada Trojanová). Karel Petr Kheil (který poskytl sice ze svého archivu Jesenské pro její práci dopisy Zdenky Havlíčkové, ale žádal, v obavách, že bude podezříván, že se chce stát na úkor Zdenky na stará kolena „interessantním“, aby jeho jméno bylo v románu nahrazeno zkratkou K. P. K. s diskrétní poznámkou, že je stále mezi živými)⁴³ v románu vystupuje pod jménem Karel Hron. To, s čím Teréza Nováková vedla marně zápas, bylo pro Jesenskou

43) Dopis K. P. Kheila R. Jesenské ze 14. 3. 1903 a 4. 8. 1906, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

už samozřejmostí, vědomě relativizuje mnohá národní tabu. Románem se mihne Sabina, ale ne v tradičním kostýmu „zrádce národa“, Jesenská ho vidí s provokujícím soucitem: „...má něco kolem očí, co mi působí bolest, jako by měl velmi trpět“ (TAMTÉŽ: 86). Rozkolísává také postoj nejen k rakouské uniformě („Nejsou-li to všechno malichernosti? [...] Bílý mundur – tož bílý mundur [...] Což kdyby si zalíbila Němce! A v lásce všechno se dá pochopit a zjasnit, všechno“ – TAMTÉŽ: 163), ale dokonce i k uniformě pruské – scéna příchodu pruského vojska není očekávaným obrazem vpádu nepřátelských Germánů, pro Jesenskou je to vojsko „se zkroutěnými tvářemi vítězů“ (TAMTÉŽ: 126). Ostatně ani emigrace není pro autorku nežádoucím oslabením národního zápasu: její obraz vystěhovalců jen melancholicky láká možnostmi odejít a zbavit se pout „smutné země“.

Vidění české země jako „smutné země“, která svazuje „své děti“ temným údělem, není jistě nové, dokonce i ve vztahu ke Zdence Havlíčkové tento motiv již před Jesenskou vyslovil Jan Neruda ve svém nekrologu: „Jako bychom byli tou smrtí vinni! Učinit ji, sirotka, dcerou národa, připojit osud její ku kletbě naší – odkud se jí mělo štěstí dostat! Nad námi burácí stálá bouř, rozestírá se dlouhá, dlouhá noc.“ Ale zatímco Neruda v tomtéž nekrologu končil pateticky a vracel epiteton Zdenky Havlíčkové zpět do kontextu, z něhož se zrodilo, učinil z něho opět masovou výzvu přimknout se k nadosobnímu úkolu („Hrob Zdenčin je odevřen, sem pojďte, dcery české, zde složte slib, že dcerami národa nebudete jen dle rodu...“ – NERUDA 1960: 268).

Jesenská zůstává důsledná. Představuje svou Zdenku výlučně mimo rámec jakéhokoli kolektivního apelu – jako bytost tragickou, marně se vzpírající svými sny a touhami vnucenému údělu. Zdenka Růženy Jesenské není ničím významná, jako postava je dokonce rozostřená, bez přesných linií, přímo se rozpouští v celkovém lyrickém ladění. Snad to i souvisí s autorčinou neschopností postihnout jasný typ, jak to viděla zčásti dobová kritika, která jí vyčítala, že s literární koketérií „kupí mlhy, kde je má rozptylovat“ (ŠALDA 1908: 25n.), že nedokázala vytvořit „životnou povahu“ a její hrdinka je „mdlou před každým rozhodnutím“ (NOVÁK 1907: 250n.). Jenže takové rozostření postavy mělo i své kladné významové důsledky (ostatně O. Theerovi nebránilo vidět v románové Zdence Havlíčkové „mohutnou individualitu“, blízkou Zeyerovu Plojharovi – THEER

1907/1908: 254): proti jasným konturám jednoznačných společenských norem a požadavků tak byla postavena hrdinka nejen nejednoznačná, ale přímo deklarující své právo na „nevyhraněnost“, na bezvýznamnost, jinými slovy právo na „neznakovost“ chování a chtění jedince tváří in tvář „přesémiotizované“ společnosti.

Toto „chování postavy“, nečitelné z hlediska kulturního kódu obrozenecké vlastenecké společnosti, přesněji řečeno čitelné z hlediska tohoto kódu jako chaotické a destruktivní, bylo již součástí nového kódu. Zatímco u Terézy Novákové se Zdenka alias Svatava musela polepšit, znovu splynout s normou, aby mohl být chaos zrušen (zřekla se citového poblouznění, sklonila se před památkou svého otce a povinnostmi, jež z ní vyplývaly), Zdenka Růženy Jesenské se svého „bezvýznamného“ chování nezříká, naopak její okázalé odmítání společenského kódu je, obrazně řečeno, voláním po kódu novém, v němž by mohlo být pochopeno jako smysluplné. Proti mučednické sebestylizaci jako součásti národní legendy staví Jesenská (a z toho hlediska je symbolický titul jejího románu dostatečně výmluvný) novou legendu s novou martyrologií, či spíše „antimartyrologií“ lidského osudu, který neměl ambice stát se osudem heroickým, neupínal se k nadosobnímu činu a skončil tragicky, aniž by jeho smrt nabízela spolehlivé zvýznamnění v posvátném příběhu národa. Česká literatura přelomu století přinášela celou řadu podobných syžetů – v próze i v poezii – a *Legenda ze smutné země* Růženy Jesenské, opírající se o biografii Havlíčkovy dcery, se k nim spíše jen dodatečně přiřadila: jak svým tématem a vzpurným gestem dávajícím za pravdu jednotlivci před kolektivem a vášni před prudérií, tak i vypjatým lyrismem a základními emblémy odkazujícími k slohovému rejstříku „generace buřičů“ („...smutná země mučedníků bez korun. Dala bych si na hlavu věnec divokých máků“ – JESENSKÁ 1907: 257).

Román *Jesenské* (jakkoli nepředstavoval jistě vrcholné dílo „mladých“) tak zasahoval hodnotovou stavbu obrozenecké kultury v poměrně citlivém bodě. Jestliže Teréza Nováková na základě osudu Zdenky Havlíčkové problém individua a jeho práv nastolených moderní dobou zkarikovala a odmítla, Jesenská využila téže předlohy k přímé polemice s asketickým nacionalismem 19. století. Právě Eliška Krásnohorská, bojovná mluvčí této překonávané tradice velké éry národní emancipace, přesně ve své recenzi románu *Jesenské* pochopila, že tu jde o manifest nového životního postoje, jehož je „knihová tato Zdenka“ jen symbolickým nositelem, postřehla, že je do

obrazu Havlíčkovy dcery vloženo leccos z toho, co mladá generace vyznává: opovržení nad malostí poměrů, nad „červenobílým vlastnictvím“ otců, nad teatrálností národních manifestací. Krásnohorská přiznávala sice románu (na rozdíl, jak jsme viděli, od některých kritiků nastupujícího pokolení) „vypravěčský půvab“, ale cítila se povinná ho „rozhodně odmítnouti“ právě pro tento rys generační manifestace. Dráždil ji – vrstevnici a přímo spolužačku Zdenky Havlíčkové – ironický pohled Jesenské na velké masové akce národního odporu v 19. století, k nimž se národní loterie přiřazovala, a jízlivě, byť nikoli bez duchaplnosti poznamenala, že Jesenská sice brojí proti tomu, že se Zdenka Havlíčková stala „figurkou důstojnou národní loterie“, ale sama z ní učinila figurku „důstojnou tomboly důstojnického kasina“ (KRÁSNOHORSKÁ 1908: 253–256). Próza Růženy Jesenské mohla být totiž vnímána jako obrana Zdenky Havlíčkové jen tím, kdo byl ochoten odmítnout dosavadní axiologickou hierarchii, v níž práva „národa“ stála jednoznačně nad právy jedince – v opačném případě román nastolující téma Zdenčina erotického snění vlastně nepřímou obnovoval stará podezření fámou šířená.

Obě prózy, které si zvolily za námětové východisko Zdenčin příběh, jsou vlastně zrcadlově propojeny. Zdenka alias Svatava Terézy Novákové se pokáním vrací znovu k hodnotám otcova světa (světa otců), jehož hodnoty se jí zdály být do té chvíle beznadějně zastaralé, a je tak zoufalou – a ovšem marnou – výzvou k nové generaci, aby u nich setrvala. Zdenka Jesenské symbolizuje naopak touhy a přání světa nového, otevřenějšího a méně rigorózního. Teréza Nováková ovšem nikdy nepřijala provokativní gesto Jesenské, kterým obhajovala právo života na „bezvýznamnost“ (ostatně touhu po zbežvýznamnění jako protiváhu hry s vlastním vysoce „sémiotickým“ společenským postavením mohla nalézt přímo v korespondenci Havlíčkové: „Mou smrtí bude tak malá, malá změna, brzy nebude ten krásný svět ani o tom vědět, že kdys jsem žila. – Sluníčko bude tak dětinsky se usmívat nad mým hrobem, jako se usmívalo na mě, když jsem žila“)⁴⁴.

U Jesenské se spojovalo nastolení tohoto problému také s určitou vizí postavení ženy – Zdenka Havlíčková u ní prostě představovala ženství jako živel naplňující se nikoliv na rovině prestižních

44) Dopis Z. Havlíčkové K. P. Kheilovi ze dne 18. 2. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

společenských rolí, ale ve vnitřních, především citových reakcích. Nováková naopak viděla poslání ženy zcela jinak, v jiných souvislostech ostatně výslovně odmítala i tezi švédské pedagožky a pracovnice ženského hnutí Ellen Keyové, že zatímco muž je povolán k dílu intelektuálnímu, je ženiným osudem „dílo přirozené“ a že na tomto poli může dosáhnout svébytné geniality, totiž „geniality citu“ (NOVÁKOVÁ 1961: 75–83). Přesto se i Nováková postupně dostala k podobně vyhrčenému tématu, jaký nastolila *Legenda ze smutné země*. Na sklonku života v románu *Drašar* (časopisecky 1910) nejen otevřela téma střetu jedince a jeho osobních tužeb s normami společenskými, ale současně jedinci a jeho vnitřní touze také náhle zřetelně straní. Tehdy také ona nachází pro jeho vyslovení historickou postavu z 19. století, postavu kněze a mimochodem zakladatelské postavy české literární bibliografie Josefa Justina Michla (1810–1862).

Sen o revoluci

„Dospívaje v nejsmutnějších rodinných poměrech a tísněn neustále starostmi o živobytí oddával jsem se neplodnému idealismu, jehož důsledky mě později vedly k republikánsko-socialistickým názorům, o jejichž uplatnění v Čechách jsem usiloval roku 1849. Strasti osmiletého vězení, časté přemýšlení a politická studia změnily od základu mé názory a naučily mne zaměřit pozornost ke skutečnosti [...] Přicházeli ke mně dřívější přívrženci a shledal jsem, že ve svých teoriích neudělali žádný pokrok a holdují instinktivně několika ideám, které ani nepromyslili, ani nepochopili. Vnitřně jsem se již dávno odloučil ode všech stranických směrů [...] Již před léty se mi staly lhotejnými a dokonce protivnými snahy demokratické strany tím, že si osobuje právo požadovat, aby se člověk obětoval pro nejasnou, skutečnosti odporující ideu, která u nás ani neodpovídá přesvědčení lidu.“⁴⁵ Tato slova napsal Karel Sabina v listu, kterým nabízí rakouské policii své služby. Bývalý revolucionář, který vylíčil své strádání v rakouských kasematech v románu *Oživené hroby*, jako by se zřikal všeho, v co po celý život věřil a co – jak se zdá – také vtělil do svého díla.

Ubírá to lidské selhání na hodnotách Sabinovu nejvýznamnějšímu tvůrčímu činu, *Oživeným hrobům*, které přímo obražejí autorovu zkušenost s vězněním pro onu „nejasnou ideu“, jíž se po letech zřekl? Jak je možné, že jsou *Oživené hroby* dílem, které je mezi Sabinovými romány schopno nečekaně nabývat nových a nových aktualizací, navazovat v průběhu své více než stoleté historie pokaždé znovu a jinak styk se svým čtenářem, jehož kulturní a dějinná zkušenost se neustále proměňuje. To všechno dává tušit dost složitou významovou stavbu, schopnou uchovávat rozmanité předpoklady konkretizací, které v nich pak pozdější doba nalezne „jakoby“ hotové.

Literárněhistorický sumarizující pohled snadno zaznamená, že v Sabinově díle představují *Oživené hroby* zřetelný zlom. Věcnost pohledu, zbavená starší romaneskní stylizace vedení příběhu, nám vřazuje tento román do historie formování českého realismu 19. století – „zajímavě a bez manýr“ (POHORSKÝ 1961: 86) poskytuje obraz

45) Překlad dopisu podle studie Jaroslava Purše *K případu Karla Sabinu* (SABINA 1959: 27).

ze života skupiny politických vězňů. Oblíbené romantické topos „vězení“ tu nárazem bezprostřední autorovy zkušenosti ztratilo svou konvenční emblematicnost, bylo přehodnoceno a otevřeno novým směrem – cosi podobného jsme zaznamenali již nad Havlíčkovými satirickými skladbami, a i tu šlo o zkušenost roku 1848 (což sotva bude náhoda).

Tehdejší kritika aktuálnost románu cítila, jakkoliv ji spatřovala až překvapivě v jiných hodnotách. Anonymní recenzent *Květů* konfrontoval *Oživené hroby* s Verneovou *Cestou kolem Měsíce*: „Jak onde (tj. ve Verneově románu odehrávajícím se v uzavřeném prostoru dělové koule) nalézáme svět vědecký se svými světodějnými snahami v malý prostor uzavřený, tak zde pozorujeme jiný, rovněž vznešený svět obětivosti i snahy politické, vlastenecké v uzavřeném odloučení od světa živoucího.“ Neznámý kritik (ANONYM 1870: 39) pojal Sabinův román jako vzrušující svědectví o politických trpělivých „v hrozných kasematech“, ale podtrhl za ním svědectví jiné, odpovídající sebenazírání 19. století, totiž zprávu o síle a nezlomnosti lidského ducha, jenž „spěje vstříc snahám souvěkým [...] nelení, přes překážky a zákazy zaměstnává, vzdělává se a přetrvává co fénix všech věků záhubu a trýznění“ (a v této výkladové perspektivě už spojení s recenzí románu Julesa Vernea, který tento „mýtus 19. století“ vyjádřil neobyčejně celistvě, není už tak za vlasly přitažené, jak se na první pohled jevílo).

Přesto však se zdá, že ona zřetelná „životnost“ *Oživených hrobů* leží jinde, než kam ji v tom či onom případě interpretační gesto kritikovo umísťovalo. Nespočívá tolik v autenticitě zobrazení života v „hrobech“ rakouských žalářů nebo v postižení různosti politických proudů účastníků se revoluce v roce 1848. Dnes už v něm lze také stěží číst především zanícenou výpověď o vítězném lidském duchu překračujícím hranici uzavřeného prostoru, pohybujícím se volně ve svobodném světě, který si sám tvoří. Při obou těchto čteních jako by ze stavby, kterou interpretace sklenula, uniklo vždy cosi podstatného, co působí jako destruktivní síla za umně vztyčenými klenbami výkladu.

Oživené hroby v linii vývoje českého románu v něčem těžko pojmenovatelném předběhly dobu svého zrodu a přiblížily se k románu modernímu, usilujícímu o nejednoznačnost, mnohost, pružnost v pohledu na realitu (srov. JANÁČKOVÁ – MACUROVÁ 1985). Skutečnost *Oživených hrobů* není statickou skutečností rodící se

české realistické prózy, s ostrými, výraznými předěly mezi jednotlivými jevy a postoji, s pevnou axiologií, jednoznačnou etikou. Je rozkolísaná, rozvlněná, doslova proteovscky neuchopitelná. Hlavní zásluhu na tom má zcela zvláštní charakter postav románu a zvláštní poměr autorského vypravěče k nim.

Prostorové omezení románového světa čtyřmi žalárními stěnami úlohu postav neobyčejně zvýznamňuje. Lze říci, že ani skutečnost ve smyslu „vnější svět“, který postavy obklopuje, tu nevystupuje jako něco samostatného, nezávislého na vůli hrdinů. Skutečnost tady působí často jako významově otevřený prázdný podnět, který jednotlivé postavy teprve dodatečně naplňují určitým konkrétním významem, obvykle zcela různým. Například na profousovu zprávu, že velitel věznice „před minutou zemřel“ (SABINA 1910: 52), reagují vězni tvorbou nejrůznějších interpretací smyslu daného faktu:

Každý projevil jakés mínění, ale Forti házeje rukama nesouhlasil s nikým.

„Já ale pravím, že jste všickni hloupě hádali. Vykonala se na něm politická pomsta. Tak soudím já a uvidíte, že mám pravdu.“

Námítky proti tomu ovšem nelze bylo činiti. Byloť možné i to, jako vše jiné.

(TAMTÉŽ)

Skutečnost znásilněná Fortim do jeho vlastního, „jedině pravdivého“ výkladu je pak vzápětí vystavena zkoušce střetu s novými fakty: profous oznamuje, že komendant spadl z lešení, když překročil podloženou část prkna. Fortiho teorie však tomuto náporu faktů odolá:

„Neměl jsem pravdu?“ pošeptal Forti Astimu. „Nastrčili mu to prkno schválně tak, aby sletěl. Jen kdybych věděl, jací zedníci tam pracovali. Oč, že byli mezi nimi Italiané? A byť by byl jen jediný, byl bych přesvědčen.“

(TAMTÉŽ)

Obdobně přistupuje Forti k soukromému dopisu, který do vězení dostane: odmítá ho číst v rovině věčné, soukromé informace:

To psaní je vskutku samá alegorie a Rafaela není nikdo jiný nežli naše Mladá Itálie, Pietro je Piemont a Francesca Milán. To leží nabíledni...
Měls pravdu, Slave, naše akcie vystoupají znamenitě!

(TAMTÉŽ: 54)

Onen „duch trpitelů“ z hrozných kasemat, jenž slovy recenzenta z *Květů* „zaměstnává, vzdělává se a přetrvává co fénix všech věků záhubu a trýznění“, současně také produkuje z nárazů skutečnosti do mikrosvětla kobky skutečnost vlastní, verbální, odvozenou skutečnost ideje. Nepovšimnout si tohoto faktu, tak jednoznačně obnaženého zejména zoufalou snahou Fortiho vnutit skutečnosti pevný tvar víry, znamená pominout důležitou složku románu.

V ději navíc zcela chybí čin. To je moment o to důležitější, že většina uvězněných mužů jsou programoví muži činu, kteří snili o tom, změnit běh světa. Čin navíc nejen prostě a jednoduše „chybí“, ale je vlastně zastoupen slovním projevem. Tři italská revolucionáři žijí od počátku v naději, kterou sami vyvolali svými slovy, že budou do dvaceti dnů ze žaláře venku („Pustí nás, a jestli nepustí, tedy utečeme!“ – TAMTÉŽ: 6). Forti přichází s plánem udělat si sklípek („Tam si vše pašované uschováme. Bude-li možná, prohrabeme se i sami touto cestou. Začneme hned. Čas je zlato“ – TAMTÉŽ: 12). Okolnosti jim ironicky vyjdou vstříc, tajný sklípek v kobce již existuje, ale čas plyne a nikdo z vězňů nikdy nepřistoupí k sebemenšímu pokusu využít ho k útěku. Motiv útěku je tu nadále vyvolán v život jen slovně: v Honově vyprávění podle nalezených zápisků, tedy jen jako „psaný“ a vlastně již „literární“ příběh, nikoliv jako reálná cesta ke změně daného postavení vězňů. Slova nadaná schopností manipulovat skutečností pro lidskou potřebu, ale naprosto zbavená schopnosti postihnout její „pravou“ podstatu, být se skutečností v souladu, zaplavují román. Je příznačné, jak jsou to z velké části právě „literární slova“, jednotliví hrdinové ubíjejí čas plynoucí „v sžírající monotónii“ (TAMTÉŽ: 18) právě literaturou, zpočátku každý sám („Sklípek se pilně používalo a vytahovaly se knihy, jež každý četl pro sebe“ – TAMTÉŽ: 18), ale později i společně: vyprávěním příběhů nápadně literárně stylizovaných, často dost ostře žánrově odlišených. Literatura se přitom často stává předmětem přemýšlení, medituje se o ní: „Co je román?“ říká pragmatik Schauberk. „Historie nějaké lásky s překážkami. Látka je lež a provedení také. Ve mně to všechno budí jen smích“ (TAMTÉŽ: 27). Bianchi přisuzuje nejvyšší úlohu v literatuře alegorii, Forti mu přisvědčuje:

Asti zastával moderní, přímo z života vzatý a do života zasahující román, Hon se vyslovil pro etnografický a povahopisný, klada americké romány nad evropské a Eötvösova Notáře nad všechny romány světa. Takž vedl každý svou, jenom Slav tiše naslouchal, jako by se poučiti chtěl...

(TAMTÉŽ: 34)

Je to základní paradox, kolem kterého je román vybudován. Sklípek, jenž se měl stát v reálu cestou úniku z vězení, se proměňuje v příruční bibliotéku, mužové, kteří snili o tom, že změní svět, jsou donuceni žít ve světě tvořeném vlastními slovy, ve světě literatury (ad absurdum je to dovedeno Sabinou v obrazu neústupného a nesmlouvavého vyznavače svobody a revoluce Fortiho, louskajícího Foscolovy komentáře k Dantovi).

K dovršení všeho přivádí Sabina na scénu postavu Schauberka, vídeňského lučebníka, zdánlivě neškodného blázna a prototyp nehlubokého, požívačného človíčka, jediného z obyvatel kobky, který není zavřen za účast na revoluční činnosti, ale za pár výroků pronesených v opilství. Dalo by se očekávat, že tváří v tvář mužům revoluce bude Schauberk demaskovat svou nízkost:

S skutečně zpočátku se Schauberkovy náhledy o přemnohých věcech a zájmech životných jevíly tak zvrácené a pošetilé, že vzbudily všeobecný odpor. Tu ale k hájení jich používal ostré a důsledné dialektiky a uváděl citáty namnoze překvapující, takže o rozsáhlých vědomostech jeho nemohlo být pochybnosti. Když se ale přece poddati důvodům musil vážnějším, kýval hbitě hlavou a hlasitě se směje říkával: „Věděl jsem to, ale chtěl jsem věděti, kterak vy to pojmáte.“

(TAMTÉŽ: 24)

Schauberk je ďábelský protihráč „politických trpitelů“. Svými výroky kolísajícími od pustého idiotismu k bystrým komentářům a pádným argumentům nastavuje zrcadlo výroků mučedníků revoluce. Chvilí zaplavuje debatu vlastním nesmyslným blábolem a odhaluje tak, že i na dně promluv žalařovaných hrdinů není nic než neméně realitě vzdálený žvást, vzápětí zasáhne jejich tvrzení naprosto dokonalou analýzou, která logickými nástroji obnaží skrytou myšlenkovou jalovost. Bystře se například vysměje Bianchiho alegorické bajce o Svobodě, která sestoupila se svou sestrou Osvětou

na zem (TAMTÉŽ: 32n.), upozorní, že podobné alegorie vznikaly již ve středověku a že Bianchi tu nepřidává nic nového než prázdný fanatismus víry. Vzápětí – zdánlivě již zcela pohřížen do výroby svých knedlíků – zaútočí na samu Achillovu patu Bianchiho syžetu: „Ty dvě bohyně hrají v té věci jen trpnou úlohu, chodí sem a tam, lamentují, když se vede zle, a mají radost, když dobře. Nejsou o mnoho více v naznačeném románu, nežli býval druhdy chór v antické tragédii. Hlavní věc bude to, čeho se dožijí, co vidí a slyší, a to se nedá odbyti nijakými frázemi...“ (TAMTÉŽ: 34). Velký provokatér Schauberk nedemaskuje tolik sebe, jako své „vznešené a heroické“ spoluvězně.

Z toho hlediska je vlastně prodlouženou autorovou rukou do světa postav. Autor zachází se svými postavami obdobně jako Schauberk. Vyprávění *Oživených hrobů* je neustálým kladením nástrah postavám. Jejich sny, víra, naděje jsou usvědčovány autorem nemilosrdně z falešnosti. Na mnoha místech se tak děje přímým komentářem autorského vypravěče: Když v úvodu románu Slav sní o brzkém pádu tyranie, autorský vypravěč vše uvádí na pravou míru („Nedivte se osamotnělci. Má svou logiku, a ta je jiná nežli logika skutečnosti... Vězeň vidí jen hlavní obrysy, vyplní si mezery domyslem, fantazií neb citelem svým, a tudíž jeho bludy tím větší, čím důsledněji promyšlené“ – TAMTÉŽ: 5). Jindy tuto usvědčovací úlohu plní sám postup příběhu: viděli jsme, jak byla zcela zapomenuta víra v blízké vysvobození, jak se sklípek, předpokládaný počátek průkopu na svobodu, změnil ve skladiště knih, později sledujeme, jak je naděje v dosažení svobody zaměněna praktickou nadějí na přemístění do jižního křídla. Autorský vypravěč jako by přímo čekal na tento zásadní zvrat v myšlení svých postav: nechá hodného profouse v jižním křídle nahradit profousem „prý zlým“, srazí tak dočasný ideál vězňených do prachu, nechá je chopit se znovu naděje na osvobození amnestií u příležitosti císařova sňatku, a už téměř před branami jistoty jim místo svobody nabídne kdysi kýžené jižní křídlo: za dobré chování. Román končí slovy „jaká to ironie osudu!“.

Ironické fátum tu vyrůstá z hořkého pocitu nesouběžnosti idejí a skutečnosti. Romantický rozpor reality a iluze byl porážkou revoluce 1848, která měla být ve snech mladého pokolení vyřešením tohoto rozporu, znovu a ještě bolestněji vyhocen. Groteskní, ironický škleb osudu je ještě před závěrečným výkřikem uzavírajícím román znovu a znovu zpřítomňován na mnoha místech *Oživených hrobů*. Schauberk je uvězněn vlastně za nic, obdobně skončí v žaláři zcela

nevinně i Jan a Josef tragikomického příběhu Slavova, Asti je osudově zklamán ve své důvěřivosti ke své ženě Beatě, v Honově příběhu se vězeň pokouší o útěk, o němž velitel předem ví a k němuž mu podstrčí nařízené lano: nešťastník skončí na dně propasti. Hořká konfrontace ideálu se skutečností je pak v obecné poloze představena v příběhu Fortiho z Napoleonova tažení proti Španělsku: krásná dívka má tvář zohyžděnu neštovicemi, nevysvětlitelná čarovaná hudba je nakonec vysvětlena zcela věcně a prozaicky.

Poskvrněn je především ideál svobody a ideál revoluce. I Forti připouští, že tažení revoluční Francie proti Španělsku nebylo než „ošklivá [...] vojna, jedna z nejošklivějších na světě“ (TAMTÉŽ: 62). „Buřictví jest poraženo navěky,“ říká Slav ve své úvodní samomluvě (TAMTÉŽ: 5). Vzpomíná-li Schauberk na svou účast v revoluci („Měl jsem doma starou rezovitou pušku a též takovou husarskou šavli, níž jsem štípal drobné dříví na podpalování. Ani už nevím, kterak jsem k té zbrani přišel. Náležel jsem také k akademické legii...“ – TAMTÉŽ: 39), není to jen karikatura řadového občánka ve chvíli dějinných otřesů, ale je to i pokus o postižení hořké pravdy o nutném nezdaru revoluce, v níž „Videňané svolávali i neněmecké národy rakouské ve jménu velkého Německa pod německou trikolorou“ (TAMTÉŽ: 40). Vše je tu poznamenáno skepsí: Nejen samolibý cynismus Schauberkův („Všecka sociální a socialistická utópia jsou jen jedna velká hloupost [...] Fourier byl blázen, Cabet blb, Saint-Simon pouhý jezovita a Babeuf, angličtí chartisté, toť samí trulanti...“ – TAMTÉŽ: 26), ale i samomluva Slavova v první kapitole a konečně také Slavovo mlčení, které často provází marné gejzíry slov jeho spoluvězňů.

Skepe nad porážkou revoluce a smutek nad sesypáním hodnotového řádu, který se o víru v ni opíral, není jen záležitostí literární. Jsou zřejmě spojeny s hlubokou skepsí lidskou, která se pravděpodobně přičinila o ono mravní selhání, které je pro nás dnes spjato se Sabinovým jménem. Podívejme se znovu na první konfidentskou zprávu z roku 1859 citovanou v záhlaví. Čteme tu o dlouhém přemítání o někdejších politických koncepcích, o strastech vězení, které „změnily od základu“ Sabinovy názory a naučily ho „zaměřit pozornost ke skutečnosti“. O rozchodu s někdejšími přívrženci, kteří „ve svých teoriích neudělali žádný pokrok a holdují instinktivně několika ideám, které ani nepromyslili, ani nepochopili“. O skeptické nedůvěře vůči těm, kdo si osobují „právo požadovat, aby se člověk obětoval pro nejasnou, skutečnosti odporující ideu“.

Což to nejsou přibližně slova, která v *Oživených hrobech* říká rozhorlenému Fortimu Schauberk: „Podívejte se na sebe a na své přátele, podívejte se na tisíce uvězněných, vypovězených, ano i oběšených, nikoliv pro zločin, nýbrž pro nejkrásnější idey, jež kdy v člověčenstvu se zrodily...“ (TAMTÉŽ: 33). Což nevypadají tyto výroky jako pokračování románové Slavovy úvahy o smyslu vlastního života: „Mám ještě jakého úkolu na zemi, či nemám? Stojí těch několik myšlének, jež jsem do života zaseti mínil, za to, abych déle nesl břímě nepatrné své jsoucnosti?“ (TAMTÉŽ: 4). *Oživené hroby* jako by tu byly literárním soudem nad revoluční minulostí, s níž se Sabina rozloučil i mimo oblast fikce, „v životě“, svým prvním konfidentským listem.

Ovšem právě zde, na samém průniku literatury a života, vyvstává nápadný rozdíl obou. Konfidentský list je nemilosrdně jednoznačný a je spjat s jednoznačnými důsledky. V literatuře platí zákonitosti jiné: zatímco mravní relativismus znamenal lidské selhání Sabinovo, relativismus literární se přiblížil k přesnějšímu pochopení revoluce roku 1848, odhalil patos jejích ideálů i faleš na rubu tohoto patosu, její lesk i bídu, velikost i grotesknost, její touhu po činu, která byla umlčena:

Co močály v Cayennu nevyhubí, co šibenice aradské a vídeňské nevyrovnavaly, to uklizeno v klenutích nepřístupných a neprolomitelných. Těla tam uhnijí a myšlénky zchřadnou. Mrtví nevstanou více a zmrtvělé duše se nezotaví. A zástupy jásajících zvolaly amen! Veslař a veslařici se kloní vpravo a vlevo a zevlujícím na břehu blahosklonně slibují, že nastane teď tisíciletá říše zbožnosti, pokory a blaha. Přinesou ji jezovitě v kutnách a žandarmově v puškách. Kanceláře se naplní popsaným papírem a šatlavy neposlušnými. Kalendáři přibude svatých a Bach bude mezi nimi červeně vytištěn.

(TAMTÉŽ: 4)

Odhalil tragiku touhy po činu, která vyvanula ve slovech, tragiku slov, která začala žít vlastním, na skutečnosti nezávislým životem.

Sen o vlaku

Vlak, který v roce 1839 pronikl nevelkým úsekem trati Vídeň – Brno na území Koruny české, o šest let později, jak praví dobový zpravodaj (KOUBEK 1845: 403), dorazil „prudkým během až k patě starého Vítkova“, tj. k samým branám Prahy. Bylo to historické setkání. Praha a vlak: na počátku stojí proti sobě spíše jako dva protivníci, prastaré město dýchající tradicí a moderní stroj: co mohou mít společného?! O půlstoletí později se naopak bude zdát, že Praha srostla s vlakem tak, že je nic už nedokáže rozdělit, sama nakonec vlak připomíná: i ona je v pohybu, snad jenom v neděli se zastavuje, ale i pak je jen načas „ztichlá a zkrotlá jako zastavený vychladlý parostroj“ (SVOBODOVÁ 1895: 121). O půlstoletí později také Březina hledaje metaforu pro osud lidstva vrženého do univerza, nalezne ji v obrazu vlaku řítícího se tmou: „Kam letí tato jízda? Kde se zastaví jednou? / Vířila kola, / v bílých plamenech žhavěly tajemné osy jak slunce, / oblaky jisker pokryly ostrovy duší a zrním svatého ohně / pálily spící...“ (BŘEZINA 1975: 145).

To půlstoletí je vlastně dobou včleňování vlaku do české kultury. Začal být vnímán, prožíván, vplétán do přediva zážitků a zkušeností, stal se tématem jazykové aktivity, předmětem hovoru, obaloval se významy a měnil se z prosté nové „věci“ ve „věc-znak“ jako součást „sémiotického univerza“ či, chceme-li, „sémiosféry“ českého světa minulého století.

Vlak fascinoval: byl vnímán jako pozoruhodné, přímo „zázračné“ zasnoubení nepřátelských, vzájemně se potírajících živlů, „ohně“ a „vody“ („bouřlivý komoň z ohně a vody“ – PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 299), jako div mohutné síly zrozené z páry, která do té doby byla ustáleným emblémem nicotnosti a slabosti. Jestliže se doposud *pára* objevovala v souvislostech typu „pouhá pára“, „být jako pára nad hrcem“, „být jen pára a dým“, od půle minulého století čteme stále častěji „hnát parou“, „parou provést“, „půjde to parou“, tj. rychle, naplno, energicky. Vynález parních strojů v dopravě i v průmyslu proměnil páru, „pouhou páru“, v hrdinku 19. století a učinil z ní důstojný předmět básně: „Pára za dnů našich divy tvoří, | parou čas, peníze i život se spoří. | Parou proletíš skrz Němce jeda | deset suverenství z rána do oběda; | navštívití můžeš, páry silou | mořem hnán, kdy libo, v Americe milou...“, píše s humoristickou žoviálností

Čelakovský (ČELAKOVSKÝ 1916: 139). A Karel Vinařický v básni Párostroje mu přitakává: „Jaké divy v této době | z vody pára působí, | o jejížto jindy mdlobě | slýcháváno přísloví! || Páře z vody vypocené | nic se již nevyrovná; | vozy, lodě, mlýny žene | její síla sevřená“ (VINAŘICKÝ 1863: 71). V bouřlivácké generaci májovců stane pak pára přetopeného kotle přímo ve středu dramatické scény jako alegorie mohutné energie sociální (v Mayerově básni V poledne).

To sepětí „síly“ a „slabosti“, jež ztělesňoval „vlak“ a ostatní „parostroje“, jako by symbolizovalo samého člověka. Ten je podobně „pouhou párou“, „třtinou ve větru se klátící“, „prachem“, který se „v prach obrátí“, ale nyní i novodobým titánem otevírajícím nové obzory, tvůrcem světů konajícím zázraky, uskutečňujícím nemožné, božským vládcem, který celou tu nepřemožitelnou sílu parního stroje ovládá jediným stisknutím prstu, jediným hvízdnutím (PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 299; VINAŘICKÝ 1863: 71).

Vlak rozhodně nebyl přijímán jako obyčejný vynález, který jen prohlubuje a rozšiřuje dosavadní možnosti dopravní, jaké představoval formanský systém transportu zboží a pošta a s ní spjatá soustava dostavníkové přepravy osobní. Ještě než vlak dospěl k nám, uznává se všeobecně, že „výplyvky drah železných na život společenský budou ohromné“, jak to lakonicky pojmenoval L. Štúr (ŠTÚR 1839: 469). Již v roce 1839 vychází v *Časopise Českého muzea* zásadní stat podepsaná J. E. Purkyněm (PURKYNĚ 1839), která ve dvou pokračováních systematicky zvažuje dopad železnic na budoucnost světa a interpretuje železniční dopravu současně jako komplexní kulturní fenomén, který žádné oblasti společenského života neponechá nedotčené. Rozsáhlý článek je nicméně nepůvodní, vlastně jde jen o adaptovaný překlad německé studie Ludwiga Rellstaba (RELLSTAB 1965: 327–331). Dokonce i zdánlivě příznačná „purkyňovská“ scientistní rétorika spojující železnice s „tajemnou mocí magnetní“ a prorokující, že touto „magnetní čarovnou silou železnodráhy přitáhnou bohatství, pracovitost, mír, vzdělanost, svobodu a mohutnost“ (PURKYNĚ 1839: 214), je jenom překladem výroku německého spisovatele a kritika: „Mit Magnetischer Zaubergewahl werden die Eisenbahnen Reichtum, Kunstfleiß, Frieden, Freiheit und Macht anziehen“ (RELLSTAB 1965: 330). Přesto studie pojmenovala základní body, kolem kterých bude téma vlaku v nejbližších desetiletích v Čechách oscilovat, a zřejmě i formulačně ovlivnila celou následující „rétoriku vlaku“.

Předznamenala také, že i stati orientované odborněji, věcně se pokoušející s fenoménem vlaku a železnice vyrovnat, budou spojovat informační stránku výpovědi s citově vypjatou, patetickou, budou o železnici hovořit nejen jako o technické novince, ale jako o „zázraku“ (i střízlivý Palacký píše např. o „zázračné moci páry“ apod. – PALACKÝ 1871: 236).

Vlak prostě obecně přinášel dotek se sférou vznešeného, asocioval civilizační odkaz antický (ne náhodou je železniční nadjezd označován latinismem viadukt), vyvolával sakrální asociace novozákonní („apoštolové nových idejí“ – ŠMÍDEK 1839b: 60), byl přijímán jako monument a div světa: i prostý jehlan zbudovaný na pražském nádraží z pracovních náradí na oslavu zahájení provozu moravsko-české dráhy připomíná dobovému vnímání „vítězný oblouk“ nebo „pyramidu“ (KOUBEK 1845: 403; ŠIMÁK 1932: 138).

Vlak vyvolává svou výjimečností v život dávné mýty. Přivádí na mysl rozžatou pochodeň Prométheovu (AMERLING 1837: 14), „okřídleného koně“, ale i přízraky z pohádek – je to pro dobového vnímatele „divomocný velikán“, „báchorkovitý obr“ (KOUBEK 1845: 403), „kolos chvátící kupředu“ (PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 298), „obluda“, „drak jiskrný“, „drak spoutaný“ (VINAŘICKÝ 1963: 70), tj. člověkem ovládaný, „báječný hadovitý netvor“ (ČECH 1909: 161), „ohnivý pes“ („párostrojové, podobní ohnivým psům v báchorkách lidu našeho sem a tam se honíce, přenáseti budou lidi, výrobky průmyslu a jiskry osvěty“ – RIEGER 1840: 180). Ohromuje svým zvukem – je to „dunící vlak“, „hučící vlak“ (PFLEGER MORAVSKÝ 1859: 58n.), „sopčící parostroj“ (SVĚTLÁ 1882: 271), jeho zjevení provází vždy „hřmot“, „divá vřava“, rachot „hřmících kol“, ale ohromuje i svými světly, která se zdají dramaticky protínat tmu a symbolizují příchod „osvěty“, moderní vyspělé doby.

Pohyb vlaku nebývá proto vnímán a popisován jen jako prostá jízda: „Vlak uháněl bleskorychlým kvapem dále, prorýval skály a pahorky, letěl přes říčky a příkopy, vyrazil na hráze, vždy dále, vždy rychle, jako divoký zjev jiných světův,“ popisuje jeho cestu Pfleger Moravský (PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 298). A Hurban líčí své první setkání s ním takto:

Parní vůz se hýbati počínal; najednou pak se rozletěl a hřmícím rachotem co střela se řítit rovinami rozkošnými. Za několik okamžení uletěli sme i živilům; nebo oblakové deštěm obtížení dívali se za námi

rozutěkanými. Kraje, města, vesnice mījely a tratily se, jak by je někdo čarovnou mocí v jiné byl proměňoval. Ano, vskutku shledám, myslil sem sám v sobě, že rozum nás k Bohu přímo vede, ku výsostem nebeským vynáší. Zde takovou náramnou tíž, tak dlouhý řad vozů, tak nesčíslné množství lidu, tak nesmírné veliké břímě, rychlostí věternou rve a schvacuje za sebou – bídná pára. Tu hle máme ty staré báchorky a pověsti lidu našeho slovenského o rychlosti veliké Šemíků, Tátošů, Čarodějnic atd. rozumem ve skutečnost uvedené. Božská vida (idea) rychlosti rozumu lidskému svěřená – tu rozumem ztělesněna jest. Jako létá rozum přes šíroširá prostranství promyslu, umění, věd, tvoře neustále nové a nové světy nálezů: tak parostroj, plod a nálezek, letěl s námi polem rakouským, budě v myslí mé myšlénky nadějně o národu mém a člověčenstvu. Kvapem šromotným přeletěli sme Dunaj mostem dlouhým nad ním rozloženým, stanuvše u samé Vídně.

(HURBAN 1841: 11)

Tento typ textů není jen záznamem dojmu z cesty a zážitku rychlosti. Rychlost, vnímaná v počátcích železniční dopravy jako nadlidská, kladla vlak v dobové perspektivě vedle vynálezu telegrafu a elektřiny přímo jako různé, ale svým způsobem rovnomocné podoby zhmotnění ideje pokroku: „my blesk k myšlénkám spřáháme | a noha parou cválá“ (NERUDA 1956: 38). Pohyb, který je přitom s vlakem spínán, má současně svůj cíl a perspektivu. Není to jen prostorový přesun z místa na místo, tam a opět zpátky, který je logicky vepsán do podstaty dopravního systému (citovaná Riegrova vize téžavého pohybu vlaků Evropou je z toho hlediska mezi dobovými výroky výjimkou). Je to mnohem spíše pohyb-vývoj od minulosti k budoucnosti, prostě pohyb „vpřed“. Pomocí vlaku „dál kupředu chvátá lidské plémě“, národové s jeho pomocí uhánějí „parou kupředu“, vlak je obrem, který „střelhbítě kupředu letí“, který „chvátí kupředu“, a proto je „pravý obraz pokroku a svobody“, zvuk jeho koles hučí „Kupředu, kupředu! [...] v uchvácený šumotem sluch“ (KOUBEK 1845: 403; NERUDA 1957: 51; STANKOVSKÝ 1871: 134; PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 298).

Zásahem vlaku se zcela proměňuje dosavadní časoprostor, zdá se, jako by „železnicemi vzdálenost přestala“ (NĚMCOVÁ 1952: 171), oceňuje se, jak vlak mění „dálku v blížinu, velikost v malotu, širokost v úžinu a hodiny v minuty“ (KOUBEK 1859: 156). Teprve železnice přetvářejí – tak se dobovému vnímateli nejednou jeví – Evropu

z hypotézy ve skutečnost tím, jak propojují dosud vzdálená místa kontinentu, sblížují je vzájemně a mění je tak v jediný komunikující celek.

Jakoby díky vlaku „staré hráze mezi zeměmi a národy mizejí vždy více, všechny čeledi, všechna plemena pokolení lidského sblížily se k sobě, dotýkají se a otírají se o sebe vzájemně“ (PALACKÝ 1871: 236), vytváří se tak i duchovní pospolitost intelektuální elity, která se spojuje v „jedno jediné publikum“. Autor tohoto citátu František Palacký na vrub vlaku připisuje také, že „city a myšlenky projevené na jednom konci světa prolítají co nevidět všechny rozličných krajin prostory, a nalezají okamžikem ohlas i soucit aneb odpor u všech národův i všech vrstev společenských“ (PALACKÝ 1873: 179).

Do jisté míry tak mohl vlak svým způsobem i ohrožovat vyhlídky českého národního obrození. Nabízel totiž uvolnění v pohybu obyvatelstva a tedy teoreticky také v pohybu obyvatelstva německy mluvícího do Čech a naopak Čechů do zahraničí, rozhodně přibližoval Prahu nejen k jiným evropským metropolím či k bratrským národům slovanským (jak se rádo zdůrazňovalo), ale také, ba především k Vídni, navíc sama instituce železnice komunikovala v českých zemích vevnitř i navenek v jazyce německém. Karel Havlíček Borovský skutečně komentoval propojení Prahy s Vídní železniční tratí ironickým aforismem, který varoval před přílišným entuziasmem: „Připojili Prahu k Vídni železem – i basta“ (HAVLÍČEK 1986a: 185). Euforie však obecně dominovala, propojení a komunikace národů z českého pohledu předpokládala i přímou českou účast na tomto dialogu. Sílicí centralizace světová, kterou epocha „páry a elektřiny“ přináší, není tehdy spojována jednoznačně s postupným převážením celku nad částí. Podle již zmíněného Palackého, který toto stanovisko vysloveně formuloval jako problém české politiky, je zákonem vesmíru polarita a sblížování, což vždy znamená současně i vzájemné vyhraňování, odstředivost sblížovaných jednotek: „uniforma všehomíra nebyla i nebude nikdy zákonem božím“ (PALACKÝ 1873: 170).

Úspěch vlaku jakožto doklad obrovských proměn ve vědě a technice je vnímán jako úspěch obecně dokumentující schopnosti člověka. Český národně emancipační program je s touto vizí „příběhu člověka“ spojován ochotně jako jeho nedílná součást, jako jedna vývojová linie obecného „pokroku“, při němž se postupně ruší znevolenění člověka člověkem, národu národem ve prospěch jiného modelu vlády a závislosti, totiž modelu panství člověka nad přírodou. Věda

„ve službě člověčenstva“ (SABINA 1849: 40) (i tento pozdější oblíbený slogan se rodil a ustaloval v souvislostech myšlení 19. století) stavěla do služebního postoje vůči „člověku“ a „lidstvu“ i jeho vlastní životní prostředí. Vůči přírodě znamená tak vlak obvykle sílu znásilňující, dravou, ztročující (koleje jako metafora řetězů poutajících zemi, stroj brutálně se vřezávající do krajiny, překonávající odpor přírodních překážek, hlas narušující přírodní ticho, plašící zvěř), vůči člověku je znamením svobody (koleje nepoutají, vyvádějí člověka do volného prostoru, síla parního stroje ho vymaňuje z dosavadních pout a předsudků, hlas lokomotivy je vítězným výkřikem nové doby, která přichází a přináší volnost). Tak například zaznamenává svůj zážitek s vlakem Josef Václav Frič:

Jak mi bylo volno a veselo, když zasednuv ponejprv do pohodlného vagonu, ujížděl jsem parou kupředu! – Ten pískot stroje vítal a provázel mne jak vítězný zvěst pokročilé doby, to v kraji, naproti naší domácí tísní poměrně již svobodném. A dosavad proniká mně každý ten hvizdot co vítězný: „E puor si muove!“ našeho věku, plna ruchu i zápasův. Anot' i v chvílích nejstrašnějších, např. v zamřížované, prkny zabeďněné komůrce vazby své vyšetřovací u Jiříka na Hradčanech, kdy mi ani knihy, ani procházky nepřáno – vztyčil jsem vždy hrdě hlavu, kdykoli zaslechl jsem dálný pískot vlaků v širý svět se rozjíždějících, i vzdmula se mi prsa, jako bych čerstvý vzduch v sebe nahltal, a zvolal jsem někdy v nejtěmnější noci: „Hoj, nepřemůžete nás!“

(FRIČ 1957: 169)

Podobně jako Frič vnímají vlak i další, také řeč, kterou vlak promlouvá k Pflégrovi Moravskému, je v tomto ohledu jasná: „Přispějí vlastním přičiněním a svoboda vzejde jako zora, a nové jitro národního života rozklene se po vlasti ujařmeně“ (PFLEGER MORAVSKÝ 1910: 299). Vlak je prostě znamením svobody obecně, tak jak jí rozumělo 19. století po Velké francouzské revoluci, ale i osobně, a u nás – opakujeme – také příslibem osvobození národního.

„Svoboda“, kterou vlak symbolizoval, však nebyla asociálně spojena s krví, byla plodem zápasu duchovní povahy, dobýváním tajemství přírody na straně jedné, jejím „přemáháním“, ale i zápasem na poli osvěty a vzdělání, který vede národ s národem, či přesněji řečeno, v němž národ s národem nekrvavě soutěží na straně druhé. Tato představa v praxi posilovala při formulování národní identity

praktičtější momenty než nostalgické připomínky staré české slávy. Prestiž zbraně, věhlas minulých krvavých bojů (husitství) byl odsouván do pozadí nebo nově interpretován s akcentem na duchovní aspekty husitského hnutí, do popředí se naopak obecně dostával důraz na aspekt účasti na kulturním vývoji lidstva, jeho zdokonalování.

Vlak však rozhodným způsobem vstoupil i do všedního lidského života. Na první pohled by se mohlo zdát, že tu jen prohloubil a rozvinul určité prototypy sociálních kontaktů spjaté s dosavadní tradicí dopravní, vždyť již cestování dostavíkem a systém pošty vytvářely analogické komunikační situace. Nádraží se jistě v leččems podobalo staré poště: je tu kasa, často i hostinec, rytmus určovaný příjezdy a odjezdy dopravního prostředku, ale nyní je tu navíc i telegraf umožňující okamžité spojení na velké vzdálenosti, koleje vedoucí do dálky a po nich se rychle řítící stroj. A ten se opět jen vzdáleně podobá koňskému povozu s jeho ještě přirozeným tempem: parochod „znamená“ představu otevřeného prostoru a nadpřirozenou rychlostí se v něm řítících lidských bytostí. Zdánlivě drobný posun směrem k větší organizovanosti a dynamice dopravy přinášel tak „významově“ změnu zcela zásadní.

Přestože vlaková osobní doprava počítala s existencí tří tříd pasažérů, znamenala navíc jednoznačné prolamování sociálních bariér: na společnou cestu po jediné koleji a v jediném dopravním prostředku se nyní vydávala najednou veliká a sociálně pestrá skupina lidí.

Vlak prudce otevřel možnosti komunikace mezi různorodými společenskými vrstvami a pomáhal tak nepřímou nastolit zcela nové typy syžetu v literatuře. Již v generaci májovců krystalizuje typický příběh z vlaku: ve skupině lidí vzájemně si zcela cizích dojde k nahodilému kontaktu. Často jde o kontakt verbální, o vyprávění, ale nejde pak o žádný hovor „ve stínu lípy“, sousedskou besedu dávno známých a blízkých ani o vpád cizince z vnějšku do uzavřené vesnické komunity, ale důsledně o letmé nahlédnutí do jiného „osudu“ při společném „nadlidsky“ rychlém pohybu prostorem.

Cizí osud se současně objevuje před pohledem pozorovatele ve zkratce, jako překvapující zjevení, nečekaný paradox. Ideální dívka, dokonalá dvojnice Charlotty z Goethova *Utrpení mladého Werthera*, se v povídce Pflagra Moravského Z Berlína do Hamburku ukáže být obyčejnou prostitutkou. Obdobně je tomu v povídkách, črtách i poezii Nerudově: v básni V železničním kupé se pootevře životní

příběh exulantů vracejících se z Kavkazu (NERUDA 1956: 218–221), v povídce *Kassandra z Arabesek* se hrdinova povrchní představa o krásné spolucestující rozplyne odhalením její slepoty, k podobným překvapivým zjištěním dochází v Nerudových *Historkách ze železnice* a jinde (NERUDA 1952: 136–141; 354–365) (srov. HAUSENBLAS 1996: 169–178).

Ale rubem těchto anagnorizí vyhrocených rychlým pohybem vlaku je od počátku vědomí letmosti, prchavosti, ale i povrchnosti kontaktu, k němuž vlak vybízí. Anagnorize, rozpoznání, je ve vlakových příbězích tolik zdůrazněna vlastně právě proto, že rychlost a letmost přeje spíše (máme-li zůstat v terminologickém klíči klasické aristotelovské poetiky) falešnému zdání, hamartii. Jestliže Pflieger Moravský ve své aktovce *Telegram* převedl tradiční postupy komedie omylů pod střechu nádraží, nenašel tu jen prostor módní a divácky přitažlivý, ale i prostor, který svým sepětím s rychlou dopravou a ještě rychlejší telegrafickou komunikací nacházel konvenčnímu principu záměn postav nové, ba téměř existenciální zdůvodnění: vše je jen letmost, prchavost, zdání.

Rychlost totiž současně přináší ztrátu jistot, u ničeho nedovolí se pozdržet: neposkytuje čas na loučení ani na ulpění u důležitého vjemu (jak si stěžuje v jednom svém cestopisném obrázku Němcová – NĚMCOVÁ 1955: 9). S oblibou se v této souvislosti mění v symbol této pomíjivosti, vlakem poodkrývané, kouř, který nad ním stoupá: „všecky dojmy z paměti se vykouří, jak mizí dým parostroje mezi horami, kudy parovlak proletuje“ (PODLIPSKÁ 1878: 39).

Náš výklad se tak vlastně obloukem vrací: stálo-li na počátku sémiotizace vlaku přehodnocení významů tradičně spínaných s párou, pak v motivu kouře, který vystupuje z komínu lokomotivy, na okamžik setrvává v krajině jako jediná stopa po ní a vzápětí se navždy rozplyne, jako by se tyto motivy znovu vracely. Jistě – protiklad „síly“ a „slabosti“ byl v rétorice vlaku tradiční, ale postupně zaznamenáváme, že se mění jeho zorientování. Vychází patetická představa o „slabosti“, která byla učiněna „silou“, se s přivykáním železniční přepravě opět znejednoznačňuje, znovu se začíná prosazovat vědomí, že mocná síla stroje zůstává pouhou „párou“: „I ty železné dráhy – co jsou? Pára! Párou povstaly, párou žijou a párou nesou člověka k smrti“ (KOSMÁK 1876: 476). Letmost dojmů, prchavost mezilidských kontaktů vypovídají opět nejen o síle člověka a jeho technického umu, ale i o jeho vlastní pomíječnosti, která se zdá být

zнову stejného rodu jako pomíjivost „páry“ či „kouře“ nebo „dýmu“ jakožto nestálé stopy po vlaku v krajině.

V průběhu 19. století tak byly vypracovány nejen prostředky patetické „rétoriky“ vlaku, ale rodil se i zcela odlišný, hodnotově jinak budovaný diskurz, který je zásadně korigoval. Mnohé motivy, které byly v průběhu kampaně za zavedení železniční dopravy argumentačně vyvraceny a odvrhovány, se v rámci tohoto paralelního diskurzu znovu vracely. Zvláště literatura sehrála v daném ohledu značnou roli – a zdá se, že i v tom spočívá zčásti její nezastupitelná úloha obecně: vracet námitky popřené z hlediska těch či oněch globálních konceptů znovu na pořad jako otázky aktuální a živé. Jestliže se v patetickém diskurzu hovořilo o přínosu vlaku pro rozšíření obchodu a blahobytu země, literatura hovoří o zbídačených (A. Heyduk: Dřevorubec). Zdůrazňuje-li se obecně úloha vlaku jako velkého mírotvorce, v literatuře se objevují syžety, které vlak spojují s motivem války a nepřímou tak předvídají jeho rozsáhlé vojenské nasazení v blízké budoucnosti (A. Heyduk: Mařík). Paján nad úspěchy techniky je provázen i hlasy skepse: „Ta proslavená moudrost našeho věku vynašla ovšem železnice, parní stroje, chemické, mechanické, magnetické, galvanické spirály [...] kam se ale poděl člověk?“ (KOLÁR 1867: 124). Na pozadí nadšeného zdůrazňování významu vlaku pro spojení národů a přiblížení států a měst se v literatuře uchovával i skeptický pohled na smysluplnost takového „rozšíření“ světa, který proti světoběžnému bloudění Evropou nabízel tradiční hodnoty setrvání uprostřed navykých vazeb a vztahů. Do sporu s vlakem tu dále vstupoval i životní styl hospodské kultury. Humorista Hajniš proti nesmyslné štvanci Evropou nabízí poklidnou pouť od hospody U města Londýna, k hospodě U Paříže, pak U města Hamburku atd. (HAJNIŠ 1841: 33–36), Arbes přichází s bizarním příběhem, ve kterém vypravěč každoročně podniká cestu vlakem do Řezna, aniž město a jeho památky kdykoli spatří, protože cíl své pouti nachází spolehlivě v náhodou, ale jednou provždy zvolené řezenské knajpě (ARBES 1878: 271).

Proti prométheovskému mýtu o moderním člověku zápasícím s přírodou se v onom paralelním diskurzu znovu nastoluje téma původních hodnot přírody, které jsou vlakem ohrožovány. Proti tématu venkova, jehož uzavřenost a zaostalost překonává vlak tím, že přivádí vymoženosti moderního světa, se objevuje jiný obraz: ve své zranitelnosti vlakem ohrožený svět tradičních hodnot. Sledujme

například funkci motivu železnice a vlaku v Raisově próze *Když se připozdívá...*: Scéna, v níž se železnice a její realita vřazuje do tradiční krajiny, je na první pohled harmonická, poklidná („Obzorem, plným slunečného jasna, jednotvárně zněly vysoké zvuky elektrických zvonečků a hučel varhanový akord z telegrafních tyčí [...] Hladké kolejnice zářily modravým třpytem a v dáli měnily se na tenké, napjaté svítící struny“ atd. – RAIS 1918: 84). Kdesi v pozadí však zůstává jasná, byť přímo nevyslovená hrozba. Vlak je prostě poslem nových „mravů“, nového chování, nelítostné agresivity trhu – a svým smírným začleněním do české krajinné scenerie jen oznamuje, že se už dávno Čechy staly jejich obětí. Teprve „sníh když zavál vprostřed zimy | od města tu železnici“ (SLÁDEK 1890: 46), se může venkov na okamžik vrátit ke své původní tváři: k idyle, k podvečerním hovorbům, – ale již jen jako k nenaplnitelné iluzi. Bylo by až příliš jednoduché oba tyto diskurzy z dnešního pohledu zhodnotit a oznámkovat: jeden třeba jako naivně pokrokářský, druhý jako naivně staromilský. Představovaly prostě dvě základní polohy, v nichž se sémióza železnice pohybovala, dvě verze vstřebávání „vlaku“ českým světem.

Sen o rozkoši

Svatopluk Čech vypráví o jednom zážitku ze společné četby knih za studentských let u své bytné: „Vzpomínám, kterak jeden z nás kdysi začal předčítati nějakou novou knížku, ale uvízl hned v první větě. Povídka začínala asi takto: Z jasně zelené houštiny lesní vynořil se roztomilý slaměný klobouček s růžovými stuhami, pod nímž laškovně blýskala dvě jiskrná očka dívčí... Předčítatel dospěl pouze k růžovým stuhám, ale pak, mrknuv okem po následujícím řádku, zarazil se, zčervenal a odsoupl knížku s rozpačitým smíchem. „No, copak je slaměný klobouk něco zlého? jen čtěte dále!“ pobídla ho s úsměvem paní domácí a také její mladá neteř začala se potichu šibalsky smáti. Předčítatel, červený jako rak, začal znovu, ale skončil ještě dříve než poprvé. Knížku vzal srdnatě jiný; leč ani on nedostal se k jiskrným očkám dívčím. Žádný nebyli bychom dále čtli za živý svět...“ (Čech 1926: 135).

Touto drobnou vzpomínkou vstupujeme nenápadně na půdu tématu sexuality v 19. století, kterou novodobý historik označil za „tajemnou pevninu“ (PERROTOVÁ 1990: 577). Postěžoval si přitom na předsudky, kvůli nimž je toto téma dodnes v historiografii zahaleno v obezřetné mlčení jako nehodné badatelského zájmu. Ale mlčení novodobých historiků a teoretiků jen výjimečně přerušované nějakým nestandardním pokusem ne-li o zvrát, tedy alespoň o nahlédnutí za plentu je mlčením zdvojeným, jakýmsi „metamlčením“, mlčením o zamlčovaném. Sexualita vzdoruje tomu stát se vhodným tématem odborné rozpravy historiků nejen proto, že je vnímána jako téma takové odborné rozpravy nehodné, ale i proto, že je obecně tématem vlastně dodnes citlivým vůči svému pojmenování.

Rozhodně není problém jen v tom, že jde o téma pocítované jako vysloveně „intimní“, a tedy nepřislušné k veřejné debatě. V „intimitě“ sexuality je totiž skryt podivný paradox: sex je současně jevem podléhajícím v míře až bezpříkladné veřejné kontrole. Intimita, privátnost je tak vlastně jen zdánlivá. Sex je hodnocen jako soukromá záležitost nikoli proto, aby byl chráněn před veřejnou kontrolou, ale právě proto, že je veřejné kontrole vystaven. Snad nejtěsněji je sexualita spojena právě s otázkou tabu, a tedy vysloveně veřejného faktu sociálního zákazu. Sociální zákaz je vždy jejím bezprostředním kontextem, a to i tehdy, když se tabu, která sexualitu vymezují a která

omezují také její tematizaci, její „vyslovení“, zdají být naprosto zpochybněna, jako je tomu dnes. Masové odtajnění jako by sexualitu v současnosti hrozilo odsunout do naprosté bezvýznamnosti, dnešní vizualizace a fetišizace těla a teatralizace pohlavního aktu neobnovují pouto s obřadem, s kosmicko-vitálním sakrálnem (RICOEUR 1993: 121–130), ale okleštují pohlavnost na pouhou instrumentalitu, prostou jak doteku s erotikou a něhou, tak doteku s posvátnem. Ovšem spojení s „tabu“ – se zákazem, normou – se přitom ani v této souvislosti nevytratilo, naopak právě okázalé zrelativnění tabu, které má zdánlivě umožňovat svobodnou výpověď o sexu, umožňuje především křečovitou výpověď o tabu samém: hle, toto je (má být) zákaz! Vždyť konečně i sama instrumentalita, v jejímž rouchu je takto osvobozený sex představován jako záležitost prostě účelová, jako by pronikla do tajemné zóny sexu z jazyka platného ve sféře tabu. Mohli bychom s trochou nadsázky dokonce zvažovat, není-li ono dnešní odtajnění sexuality až k „bezvýznamnosti“, jak o tom hovořil Paul Ricoeur, totiž její předvádění v podobě mechanického techné, spíše triumfem tabu než jeho porážkou. Není-li okázalým triumfem normy, která působila proti všemu archaicky magickému, mytickému v sexu, není-li jen dalším projevem staletého instrumentalizačního tlaku tabu vůči sexu, který usiloval jeho vzrušivou nedefinovatelnost spoutat schématem, vzorcem. Dodejme, že stále nanejvýš triumfem, nikoli definitivním vítězstvím, protože ani „vybojovaná“ možnost odtajnit sex, promluvit o něm nijak nezrušila potřebu mlčení. A samo mlčení, které se zdá být dokonalým nástrojem „tabu“ působícím proti archaickým strukturám sexuality, nakonec sehrává překvapivě úlohu ochrannou: uchovává v sexualitě zbytky magického, mytického, onu ricoeurovskou „kosmicko-vitální“ posvátnost, jež dávala lidské sexualitě téměř veškerý smysl a nutně byla rozbita dalším civilizačním vývojem.

To, co zaráží na 19. století, je právě ona zvláštní významnost „mlčení“, které téma sexuality obklopuje. Na pozadí tohoto mlčení (které se nepodobá příliš omezenému, velmi relativnímu mlčení, jež provází – v standardních komunikačních kontextech – sexualitu i dnes) se i nejdrobnější, nejnicotnější detaily stávají něčím neobyčejně závažným, vystavují na odív své (pro nás vlastně nečitelné) spojení s tématem sexuality, svou málem obscénností.

Ta „růžová stuha“, „roztomilý klobouček“ a „jiskrná očka“ z Čechovy vzpomínky skutečně neznamenaly „nic zlého“, ale přinej-

menším se jim nedalo zcela důvěřovat, předstíraly banálnost, nevinnost, ale odkazovaly současně k čemusi zakázaně tajemnému, přístupnému jen zasvěceným. V léto souvislosti přestávaly být „stužkou“, „kloboučkem“ a „jiskrnými očky“ a promlouvaly – byť nepřímo – o ženě, o jejím těle. Tělo rozhodně nemuselo být v 19. století vůbec odhalováno, aby vypovídalo o sexualitě. V míře mnohem větší než dnes stačila řeč náznaků – zavlnění látky, pohyb pentlí, pohled, a bylo-li přesto samo tělo výslovně připomenuto, pak rozhodně nebylo zapotřebí, aby bylo odhalováno s anatomickou důkladností, stačilo poodkryté předloktí, křivka šíje nebo záblesk kotníku pod okrajem šatů, takže bezelstně nahá lýtka venkovských dívek, nepoutaná předpisy městské módy, doslova vyrážela dech („Člověk měšťák vidá obyčejně jen vysoké, štíhlé špalíčky, na nichž se krkolomně vznášejí naprosto neviditelné nohy damské; jaký div, že jej přímo elektrizuje nenadálý pohled na krásnou dívčí nohu, jevící bez městské pruderie svůj opojný tvář až do polovice půvabných lýtek...“ – ČECH 1910: 8). Silně eroticky byl vnímán i tanec: „Proto také zalíbení v tancech s tanečnicí spojuje se a smyslníci dbají více o to, kterým oudem pohybování se děje; více jim bývá o oud samý, nežli o hnutí samo“ (ZOUBEK rkp.: 21). Silně to ovlivňovalo tehdejší vnímání literatury. I ty nejstřídmější náznaky milostného kontaktu, které dnes působí neobyčejně cudně, dříve urážely (nebo vzrušovaly) svou pornografičností. Připomeňme si rozruch, který vyvolala povídka Antonína Štraucha Plháč, zveřejněná ve Fričově almanachu *Lada Nióla*. Milostná scéna, jež v ní tehdy pobuřovala, je pro nás kupodivu plná diskrétních zámlk, její autor se přísně vyhýbá jakýmkoliv přímým popisům. „Dívka neobyčejné lepoty“ tu sedí „na bujném divanu“, charakterizují ji jiskrné černé oči, vlní se „bujná její ňadra“. Muž přisedne a hned nato se načrtnutá milostná scéna rychle uzavírá: „dlouho tak seděli podle sebe, milostná slova vyměňující. Lampa na blízkém stolku ozářovala dvě blaženčů; až se konečně snad náhodným, snad i úmyslným hnutím ruky jeho náhle převrhla. Dívka vzkřikla, avšak nové políbení zavřelo ústa její. Bylo tma a ticho vůkol...“ (ŠTRAUCH 1855: 224n.). Dobový vnímatel však v té scéně neviděl zámlky a diskrétní zahalování, ale naopak necudné „odhalování“ a „prozrazování“ toho, co má zůstat skryto. Například starší přítel a rádce Ján Kalinčiak v soukromém listu J. V. Fričovi ostře vytkl přehnaný erotismus almanachu, jeho přílišné soustředění k „milkování“ a celému tomu „nesmyslu láskovému“, k lásce „až ke kurevství vystupující“. Právě v citované

scéně z Plháče viděl pak přímo vrchol nemravnosti, ba oplzlosti celé knihy: „Vždyť tam opisuje původce co víc i jistý akt, který příroda sama skrytým udělala, a to sice v almanachu, knize pro ženské nejmíce určené. Co to jest? Ta zúmyslně neb nezúmyslně rukou shozená lampa, to vykřiknutí děvy, to zacpaní jejích úst polibkem, a na to ticho – v tom každý vidí to, co se stalo“ (J. Kalinčiak in VONGREJ 1982: 295–298).

Literatura se v 19. století jednoznačně vyhýbala zobrazení pohlavního aktu a již pouhé méně konvencionalizované náznaky toho, že se „něco stalo“, byly obecně vnímány jako neetická porušení literární, ale i širěji – společenské normy. Pracovalo se s opatrnými ustálenými opisy, ať již z tradičního metaforického rejstříku vojenského („dobýt“, „překonat odpor“, „podlehnout“, „složit zbraně“) nebo přírodního (motýlek se přiblížil ke květině, červ hlodající v růži, urvat „kypré poupě nevinosti“, „horoucnost jeho skřehla na ledový rampouch“); často byly košaté až na újmu srozumitelnosti: „Donin [...] připojil k citu její vášnivě lásky ještě jeden cit – cit mateřský“. Vyžadoval se přitom pedagogický odstup poukazující k „smutným následkům“ mimomanželské erotiky a jednoznačně ji odsuzující: „oddávat se chtíči“, napínat „rámě horoucích chtíčů“ (KOLÁR 1877: 64n., 306; RETTIGOVÁ 1986: 345–362). Ještě v samém závěru století, tedy v době, když už se u nás prosazovaly nové postoje v literatuře, je milostná scéna obvykle vynechávána jako něco, o čem se nepatří čtenáře zpravovat, co je „slušnější“ ponechat nepojmenováno. Tak v Šimáčkově novele *U řezaček* – jinak zřetelně poučené francouzským naturalismem a moderními proudy v evropské próze – vrcholí milostná scéna vždy okázalým odmlčením: „Bylo však vůkol ticho a oni v bezpečí... Když Václav asi za hodinu k soudruhům se vrátil...“ Nebo na jiném místě podobně je milostný výjev překlenut odmlkou, po níž je vyprávění znovu navázáno: „A když v pozdní již hodině na kraji lesa se rozešli...“ (ŠIMÁČEK 1909: 67, 77).

Stačilo ovšem i méně: už pokud literární příběhy zahrnuly – třeba bez jakéhokoliv pokusu o podrobnější vylíčení samého pohlavního aktu – motiv překročení abstinence požadavku před manželstvím (předmanželská sexualita) nebo porušení požadavku monogamie po uzavření sňatku (mimomanželská sexualita), vystavovaly se nebezpečí příkrého odmítnutí z hlediska obecně platné normy. Téma „svedené dívky“, „dítěte hříchu“, „nevěry“ se vždy dotýkalo samé existence norem a očekávalo se – když už bylo vysloveno –,

že bude alespoň včleněno do jednoznačného hodnotícího kontextu – nepřítomnost nebo nedostatečnost tohoto hodnotícího kontextu vyvolávala pohoršení. Tak vzbuzovalo nesouhlas téma „padlé dívky“ v Máchově *Máji* i v Sestrách Němcové (anonymně ostatně zveřejněných také v skandální *Ladě Nióle*). Hysterizace tělesnosti,⁴⁶ stejně jako hysterizace překročení společenské normy v oblasti sexuální morálky byla sice obecným kulturním faktem minulého století, ale v literatuře dosahovala ještě mnohem vyostřenější podoby. Do literatury z životních reálií vstupovaly snadněji didakticky působící případy s tragickými následky – smrt „padlé dívky“, „smrt svůdce“, „smrt dítěte lásky“ se zdály být vhodným výchovným prostředkem utvrzujícím platný řád. Tato potřeba extrémního syžetového rozřešení ústila nejednou v krkolomné dějové konstrukce. Tak tomu bylo například v Šmilovského epické básni *List z knihy srdce*, zpracovávající odvážně téma manželské nevěry: celkem banální příběh milostného románku vdané ženy, vrcholícího v lázních (v Teplicích), je tady rozřešen skutečně nejen příkladně – manželčíným přiznáním, manželovým zdrženlivým odpuštěním („Muž neklnul jí v hrozné této době, | leč v slzách zvolna přivinuv ji k sobě | děl: Nevím nic víc, o tvém hříšném činu“), ale i varovně: svůdce vdané ženy se pokusí o sebevraždu a hříšná smilnice umírá cestou z lázní v náručí svého manžela (ŠMILOVSKÝ 1872: 263–269).

Literatura tak vytvářela svébytný svět, v němž normy ovládající sexuální život platily ještě striktněji, nebo spíše ostentativněji než ve světě reálném. Josef Kajetán Tyl žil v manželství s herečkou Magdalénou Forchheimovou-Skalnou, ale všechny děti počal s její sestrou, herečkou Annou Rajskou-Forchheimovou, mimochodem pozdější ženou Josefa Ladislava Turnovského. Tylova novela *Láska vlastencova* (TYL 1952: 322–353), která tuto skutečnost nepřímou reflektuje, ji však nápadně vzdaluje životní situaci autora. Příběh kolísání mezi manželkou a její sestrou je představen nikoliv přímo v pásmu autorského vyprávění, ale vlastně „o dvě patra níž“, jako příběh, který v autorském vyprávění zprostředkuje jedna z postav ve „svém vyprávění“ podle dopisů přítele. Tento „jen zprostředkovaný“ příběh dilematu mezi manželkou Lucií

46) K pojmu hysterizace těla viz Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir* (FOUCAULT 1976); srov. také komentář Miroslava Marcelliho (MARCELLI 1992: 91–100).

(oddanou a starostlivou) a její intelektuálně vnímavou, citlivou sestrou Anežkou je také vyřešen jinak než v autorově vlastním životě: Tylův literární dvojník (Vilím) zvažuje řešení traumatu sebevraždou a nakonec přijme Anežčino přesvědčení, že oba musí svou lásku obětovat, aby se vyhnuli vině: náhradu najde muž – opět příkladně – v práci pro vlast.

Už Tylovo literárně ztvárněné životní trauma naznačilo, jak často byla v literatuře láska a sexualita spojována s obětí – byla něčím, co stojí za to obětovat, aby se člověk utvrdil v platnosti nadosobních hodnot a skrze ně i ve své vlastní ceně. Zvláště próza Karoliny Světlé je z tohoto hlediska příznačná. V Lásce k básníkovi se hlavní hrdinka rozhodne vzdát se své lásky a provdat se za nemilovaného hraběte, aby svého milého zachránila, a svou oběť dovrší nakonec skokem ze skály, a tak jednou provždy unikne manželovým sexuálním výzvám.⁴⁷ (Za zmínku snad stojí, že téma sebevraždy, zvažované, ale neuskutečněné bylo ostatně v literatuře v této souvislosti produktivnější než sebevražda sama, která vlastně byla opět příkrým porušením normy a „hříchem“: nemohla být proto trestem za vinu, protože znamenala vinu novou – únik k ní mohl být ospravedlněn právě jen ohrožením ještě cennější společenské hodnoty – „ženské ctnosti“). V *Kříži u potoka* se podobně obětuje Evička: neodchází od muže za svou láskou – Ambrožem, a tímto činem vykupuje kletbu rodu Potockých. Dalena z *Nemodlence* obětuje svou lásku lásce Michala a Alžběty. Obětuje se i krásná a moudrá Frantina – její rozhodnutí vyhovět nabídce k sňatku ze strany staršího sedláka je až groteskní mírou jejího pohrdání vlastními potřebami – svými city a konečně i svým tělem: „Jak mne sedlák spatřil, již mne chtěl, a když jsem ho viděla chudinku před sebou tak křehoučkého, tak mizerňoučkého, a poznala, že mu mohu nesmírnou radost způsobit, svolím-li mu, tož jsem nemohla říci, že já ho nechci“ (SVĚTLÁ 1960: 64).

Podruhé se Frantina obětuje po smrti manžela, tentokrát již nikoli ve stylu frašky, ale ve stylu vysoké tragédie: dovídá se, že její dávný milý, kterého považovala za mrtvého a který se teď znovu vrátil, je hejtmanem loupežníků a v den svatby s ním ho zabije – vrazí mu nůž

47) Podobné schéma měla i polská povídka Lucjana Siemieńského *Dwa poświęcenia się*, která vyvolala dodatečný zákrok úřadů proti II. ročníku almanachu *Ziewonia*, tištěnému v Praze roku 1837; srov. o tom Václav Žáček: Kapitola z kulturních styků česko-polských v době Jungmannové (ŽÁČEK 1974: 285–315, zvl. 300–304).

do srdce; po letech si pak přeje, aby její tělo bylo uloženo hluboko v lesích vedle jeho kostí.

Leč přesvědčení, že „v obětování osobnosti jediné spočívá štěstí“ (SVĚTLÁ 1959a: 493), nebylo jen životním tématem Karoliny Světlé a zdaleka nebylo jen symbolickým vyjádřením jejího vlastního životního otřesu z roku 1862, kdy se jako vdaná žena zamilovala do svého literárního kolegy Jana Nerudy, pokusila se o jeho finanční záchranu a po prozrazení se svého vztahu vzdala. Téma oběti bylo velmi rozšířené a Světlá ve své próze vyslovila spíše obecný stereotyp – vyslovila ho sice naléhavě a s nepřehlédnutelným osobním dramatismem (zvláště pokud ho spojila s ještědskou látkou), ale tak či onak vyslovila stereotyp putující českou literaturou od Kollárovky *Slávy dcery* s motivem erotické oběti na oltář vlasti, přes Tyla až k tvorbě novější. Tento stereotyp se stával přímo literárním erotickým ideálem: „Jak jsme malí v porovnání se ženou, která se řídí podle zákonů svaté povinnosti, která blažený život svého srdce spíše podvrátí, než by se stala nevěrnou zásadám a povinnostem svým,“ říká ve své *Paní fabrikantové* Gustav Pflieger Moravský (PFLEGER MORAVSKÝ 1873: 130n.). Ale ten stereotyp přesahoval hranice literatury, byl obecně oblíbeným modelem ovlivňujícím především ženské chování, byť šlo zřejmě více o postoj „etiketní“ než o postoj „etický“, spojoval se totiž s nepřehlédnutelnou preciózní rétorikou. Uchyluje se k němu ve své milostné korespondenci Antonie Rajscká: o oběti hovoří, když se rozhoduje jít s Hroboněm na Slovensko, o oběti hovoří, když se zaslibuje Amerlingovi, i tehdy, když se s ním rozchází („Světú, národu mému a vlasti své obět tuto přináším. – Mužatka stojí opět ve světě šířím osaměla, náležející všem sestřám a bratrům svým stejně, ač i srdce posud krvácí a bolestně svírá...“),⁴⁸ obětuje se vposledku i svým rozhodnutím pro Čelakovského, o sedmnáct let staršího vdovce se čtyřmi dětmi. S myšlenkou oběti si pohrává mladičká Zdenka Havlíčková: „Jest nyní mým jediným cílem státi se hodnou svého jména. Jest to velká a těžká úloha pro mne... Šťastnému žití jsem dala navždy sbohem – nehledám ho – a snad ho nezasluhuji,“ píše Augustě Braunerové ve svých osmnácti letech.⁴⁹ Hovoří o oběti s Václavem Kounicem a také její rozhodnutí

48) Dopis A. Rajscké A. Markovi ze dne 24. 3. 1844, Literární archiv PNP, fond F. L. Čelakovský.

49) Dopis Z. Havlíčkové A. Braunerové ze dne 12. 4. 1867, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

pro manželství se statkářem Antonínem Svobodou má zřetelné rysy sebeobětování. S tématem oběti si pohrává i přítelkyně Havlíčkové – Filipka Hráská: „Jak často mne hrozily jeho krásné, víš, Zdenko, ty krásné oči, přemoct, jak často mi zněl jeho líbý hlas v uších šeptaje mi slova milostná! A přece jsem zvítězila! Má pevná, neustupná vůle zvítězila a nyní mám odměnu za mé boje, jsem šťastná, spokojená! [...] nežádám žádnou lásku, a vdám-li se, neučiním to z lásky, tudíž se již nebudu trápit. Je to dobré tak, vdám se rozumně, jen trochu chutě a půjde to!“⁵⁰

Přítom i 19. století zná sen o posvátném sexu předkřesťanských civilizací, jak o něm hovořil Ricoeur, o sakrálnu kosmicko-vitálním. Dokonce sama Karolina Světlá, kterou si s oblibou emblematicizujeme (v protikladu k Němcové) v hlasatelku nutnosti sebepopření a sebeobětování, sdílí tento nostalgický sen, když vytýká katolicismu, že „vtiskl aktu tomu pečeť hříchu, učinil z toho nevyhnutelný, tedy dovolený přestupek, a moment, kdež jiskra božího ducha člověkem se stává, zahaluje se v roušky špinavě tajemné“. „Nebývalo tak např. v Řecku a u jiných národů,“ dodává Světlá a pokračuje:

Voltaire uvádí v jednom spise svém vypravování kapitána, který příplul na jeden z indických ostrovů a jsa přítomen bohoslužbě domorodců, viděl, kterak na oltář vstupuje dívka, která se vzdává mladému muži, a žádný z plavců jeho se nesmál. Kdyby nebyli naši mladí lidé odsouzeni k životu samotářskému, a právě když v nich pud ten se ozývá, aby mu vyhověli, nebyli odkázáni na vyvrhel našeho pohlaví, na takové ženštiny, které je dráždí umělými prostředky, jen aby přišli zas, tož by vše jinak dopadalo. Ale tou tajností tolik se nasadilo špíny, že ta celá věc je teď skutečně špinavá a málokdo na ni myslí než s vilnou zvědavostí. Byla jsem hodně stará, když jsem na to přišla, co se děje, a musím říci, že jsem se nemohla na matku ani podívat, vždy jsem si myslila: „Pro slovo mě káráš, pro posunek, jak říkáme, unshicklich, a co já o tobě si mám pomyslit.“

(SVĚTLÁ 1959a: 496)

Ale přes podobné sny o jiném postoji k sexu zůstávají v 19. století potřeby těla ostře odděleny od puzení duchovních jako nutná daň

50) Dopis F. Hráské Z. Havlíčkové, b. d., Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

splácená přírodě a často jsou vnímány jako požadavky vlastně „nízké“, které je vznešené přemoci. Vztahy mezi mužem a ženou často zapírají svůj erotický náboj, jsou představovány jako „duchovní pouto“, stylizovány jako přátelský nebo příbuzenský svazek. Obvykle jako svazek sourozenecký, svazek bratra a sestry, ale výjimečně i jako vztah otce a dcery, jako tomu bylo v podivně vášnivé korespondenci sedmadvacetileté Antonie Rajské a téměř již šedesátiletého kněze Antonína Marka. Je to korespondence (dopisy psané Antonínem Markem se nedochovaly, máme jen listy Rajské) plná náznaků, tajných znamení, dohodnutých symbolů, výmluvných zámlk, odkazů k budoucímu posmrtnému splynutí duší. Příznačné je, že tato korespondence, byť deklarativně pojímaná jako výraz výlučně duchovní blízkosti, byla po zasnoubení Rajské s Čelakovským přerušena, že došlo k výměně listů mezi oběma pisateli (což byla obvyklá praxe u přerušené korespondence milostné), že listy Markovy nebyly v jeho pozůstalosti nalezeny a že se Antonín Marek zcela rozhodně odmítl zúčastnit svatebního obřadu Čelakovských.⁵¹ Erotiku popíral i utopický projekt duchovní pospolitosti zakládané Kláčelem pod poněkud nadneseným názvem Českomoravské bratrstvo, a přitom právě na projevy erotiky celý podnik záhy ztroskotal, když se změnil v zápas o získání milostné přízně Boženy Němcové. Jako duchovní pospolitost se utvářela komunita mužů a žen kolem Amerlingovy Budče – nazývají se „sestrami“ a „bratry“, dokonce výslovně „duchosestrami“ a „duchobratry“, ale pod touto úzkostlivě udržovanou stylizací, pod snem o důvěrném svazku muže a ženy založeném na vznešenějších základech, než je milostný vztah, opět prosvítá erotika a sexuální touha.

Takovým hledaným poutem je ovšem ve vlastenecké společnosti především společný vlastenecký úkol, čeští patrioti hledají „bratrství/sesterství mužů a žen“ především „ve vlastenectví“, a jakmile dojde k erotizaci takového pouta, pak zdůrazňují alespoň vlastenecký aspekt erotické volby. Pouto patriotického ideálu pak může být využíváno jako argument pro udržení rozpadávajícího se svazku („Hlas národů jest hlas boží i hlas svědomí a ti hlasové nás oba již dávno spojili, a co Bůh spojil, to člověk nerozlučuje; Bohuslavo, i Vy nerozlučujte...“, žádá naléhavě Amerling Rajskou, aby ho neopouštěla).⁵²

51) Dopis A. Rajské A. Markovi ze dne 24. 3. 1844, Literární archiv PNP, fond F. L. Čelakovský.

52) Dopis K. S. Amerlinga A. Rajské ze dne 21. 11. 1843, Literární archiv PNP, fond F. L. Čelakovský.

Jako ideál sexuálního partnera, ba dokonce přímo jako jediný vhodný sexuální partner je ve vlastenecké agitaci doporučován Čech/Češka. Porušení tohoto pravidla mohlo být sice v důvodných případech ospravedlněno skrytým nebo přímým poukazem k národnímu mýtu o Břetislavovi a Jitce, k mýtu o přivlastnění německé nevěsty. Tak tomu bylo v případě Kollárově, když se oženil se svou někdejší láskou Friederikou Schmidtovou (on ji ovšem – věren vlastnímu mýtu o Slávě dceři – důsledně představoval vlasteneckým přátelům jako „Serboslávku“), ale pověst o německé manželce, která se prý dokonce kvůli svému muži naučila česky, provázela třeba i Karla Havlíčka (ZOUBEK rkp.: 113). Taková možnost alibi ovšem nepřinášela – zejména u čelných osobností vlasteneckého hnutí – bezpečnou ochranu před případnou kritikou za národní zradu v oblasti volby životního partnera.

Sexuální přitažlivost mužů a žen se však vzpírala svému popření a prosakovala i pečlivě aranžovaným „živým obrazem“ národní scény. Téměř s dojetím čteme dnes zprávu přítelkyně Elvíry Kheilové o jejím idolu: „jest asekuračním úředníkem v Praze, rusovlasý, černooký, jako pravý Adonis štíhlého vzrůstu, a co nejkrásnějšího, on jest dobrý, mírný; ó nadmíru dobrý a duchaplný! Jest tomu již více než rok, co jej znám. Bylo to o výletu Sokolů do Strašecí vloni na jaře, co jsme se ponejprv viděli. Povím Ti to tak, jak on mě to líčil. Při odpolední zábavě zahradní seděla jsem pod stromy, vpravo vedle mě náčelník Dr. Tyrš, vlevo G. Žižka – u mých nohou E. Engel. Naproti nám o strom podepřen stál *on*, dívaje se na mne.“⁵³

Tabuizování tématu sexuality přispívalo obecně k rozvíjení a detailnímu propracování erotických rituálů. Značné oblibě se těšily příručky typu „Tajemník lásky“, „Dvorný společník“ (Pražský galanthomme, Český galanthomme; soupis příruček tohoto typu viz MACURA – ČORNEJ 1995: 273–296), které kromě pravidel slušného chování přinášely i rady, jak si získat a udržet něčí náklonnost, jak psát milostné dopisy, jak se tajně dorozumívat (tajná písmena, tajné inkousty a symboly, květomluva, barvomluva).

Propracovány byly rituály provázející milostnou korespondenci, její tajemní, doručování prostřednictvím důvěrníka, zasvěcení intimního přítele nebo intimní přítelkyně do tajemného mileneckého

53) Dopis R. Ludákové (?) z Nového Strašecí E. Kheilové ze dne 28. 8. 1866, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

vztahu, používání krycích jmen, výměna korespondence při ukončení vztahu, ale i žádost o neuskutečnění takové výměny (v případě Amerlinga a Rajské) nebo odmítnutí výměny dopisů uskutečnit (jako to učinila Fanny Weidenhofferová po rozchodu s Havlíčkem). Do milostné komunikace byly vtahovány i dopisy jiných osob, trpělivě přepisované, nebo deníky, které byly půjčovány jako doklad o citových hnutích obou milenců. Milenci si vyměňovali dagerotypie a později fotografie nebo jiné portréty (někdy i při rozchodu jakoby symbolickou náhradou za ztrátu milované osoby – ale pak etiketa vyžadovala souhlas nového partnera s takovým krokem), dárky, jejichž symbolická hodnota se pečlivě posuzovala, vyměňovali si ustřížené pramínky vlasů a nosili je v medailoncích. Milenci si vytvářeli intimní paměť svého vztahu: připomínali si výročí svého seznámení, svého vyznání apod. Ritualizovalo se i zabezpečení svazku okázalým slibem věrnosti, často zdůrazněným také symbolickým zpřítomněním zemřelých rodičů – oblíbený byl slib nad hrobem matky či otce. Amerling například požádal Rajskou ke slibu věrnosti jemu a Budči na hřbitově („O nechte nám kdesi svatý si slib učiniti nad hroby a památníky drahých otců našich“ – „Nežádejte nyní nižádný slib ode mně; jediné nad rovem mé matky a otce drahého mohu Vám slíbiti Vaší býti, a jestliže toto učiním, tedy mne nic víc rozdělití nemůže“)⁵⁴ a dosáhl svého, Mácha nutil Lori k přízračné přísaze u rakve její matky. Rozvázání svazku pak bylo opět provázeno složitým ceremonielem zproštění slibu.

Ve věcech erotiky bývala milostná korespondence obecně dosti cudná. Jen zřídka se připomene důvěrný dotek, polibek, pohlazení vlasů, usednutí na klín, milostné kousnutí do prstu, rozčesávání vlasů. To spíš v listech mezi přáteli probleskne méně stylizovaný výraz (vzpomeňme výrok Nebeského: „Na čem pracuju? Na děvčáčkách, kameráde“ – ŠIMÁK 1932: 51), povzdech nad nedostatkem sexuálního styku (Antonín Marek si stěžuje příteli Jungmannovi na tyto strasti spjaté s celibátem); až nebývale otevřená je i korespondence Boženy Němcové. Jinak dobové milostné dopisy dávají vesměs přednost patetické rétorice, nápovědím minulých milostných situací⁵⁵ a vyhýbají se přímému pojmenování – neukojují příliš naše zvědavé

54) Dopis K. S. Amerlinga A. Rajské ze dne 16. 12. 1843 a její odpověď ze dne 18. 12. 1843, Literární archiv PNP, fond F. L. Čelakovský.

55) Srov. dopis J. Kollára F. Schmidtové ze dne 27. 8. 1835 (KOLLÁR 1991: 146).

pátrání po stopách tehdejšího sexuálního chování, které v zóně mlčení namátkou objevujeme s dychtivostí veyeurského archeologa. Zaznamenáváme ovšem tu a tam porvyv vášní, které překračují povstáté hranice manželského svazku. Držíme v rukou svědectví o sexuálním životě Boženy Němcové (Teréza Nováková psala kdysi přímo o „erotické zuřivosti“ své literární předchůdkyně – NOVÁKOVÁ 1988: 130). Někdy známe i data: víme o přátelském výletě Klácela, Němcové, Helcelety a Vrbíkové s Bratránkem 24. dubna 1851 na Mniší horu severovýchodně od Brna (nedaleko dnešní zoologické zahrady) a dlouhém ponocování v trojici Klácel, Helcelet, Němcová v brněnské redakci *Moravských listů*. Odhadujeme, že k tomu dni a k této noci odkazuje zřetelná erotická výzva z listu Helceletova: „Můj tón k Tvému tónu hodí se; proč bychom neměli radostně se pokusiti souzvuk utvořiti. Ale ani Ty, ani já nejsme ani tak nevázaní, aniž bychom v tom snad navěky výmězně zalíbení nacházeli, bychom spolu do Arkádie utéci a se vespolek zavázati měli, že chceme pořáde a jedině spolu souzvukovati a v tom souzvuku se kochati. Nechejme si to tedy na ‚svátky‘, to jest na jasné příhodné doby, srovnáváš-li se se mnou. Až nás tedy zase kdysi příznivá náhoda svede, hodlám tě zase tak s dobrým svědomím zulíbati, jak v onu slávikovu noc, a víc, ač budu se ti ještě tak líbiti jak tehdá“ (NĚMCOVÁ 1995: 22). Víme, že oba napomohli této náhodě a strávili spolu ještě jednu noc, noc z 20. na 21. září téhož roku na Horách Matky Boží u České Třebové. Božena Němcová tam pobývala s dětmi a služkou Marií Votovou společně s Matoušem Klácelem a Jan Helcelet ji přijel navštívit (mimochoodem Bratránek, další účastník brněnské „slavíkové noci“, ho nedoprovázel, ale putoval týmž vlakem na své cestě do Krakova, kde byl jmenován profesorem německé literatury na tamější univerzitě, a ani Veronika Vrbíková tu nebyla – pozvání Němcové k společnému pobytu nevyhověla). Víme, že milenecká noc, strávená ve dvou v lázeňské „komůrce ze dřeva“, se bolestně dotkla žárlivého Klácela, který v chování Němcové spatřoval osobní zradu, a na dálku později ještě více zkomplikovala i vztah profesora Hanuše k Boženě (NĚMCOVÁ 1951: 177–179, 196–201; HELCELET 1910: 148; NOVOTNÝ 1953: 49). Ale víme i o kompromitujících stycích Klácela, jinak augustiniánského mnicha, s ženami brněnské polosvěta, jeho nejednoduchá osobní situace byla jedním z důvodů toho, že jako jediný z ideálního Českomoravského bratrstva uskutečnil kdysi společný dětinský sen o útěku do Ameriky (DVOŘÁKOVÁ 1976: 147).

Víme o vášnivém kolísání mladého Josefa Václava Friče mezi láskou k Marii Podlipské a láskou k Anně Ullmannové a později mezi láskou k Anně Ullmannové a Anně Kavalírové-Sázavské, ovšem není nám tajný ani jeho přátelský pohlavní styk s mladou vdovou v Londýně – druh ukojení pohlavního pudu, který bude později Frič doporučovat mladým mužům jako důstojnější východisko než to, které nabízejí nevěstince (víme také, že tato pasáž se natolik dotkla Terézy Novákové, že znechuceně Fričovy *Paměti* odložila – FRIČ 1963: 258; NOVÁKOVÁ 1988: 131). Držíme v ruce fragmentární záznam o chatě u Berouna, kam jistý starý muž lákával děvčata „ke své zábavě“, a naši informátorkou není nikdo jiný než pověstně ctnostná Magdalena Dobromila Rettigová (RETTIGOVÁ 1986: 370), od níž se nám zprostředkovaně dochovala i informace o předmanželském sexuálním životě litomyšlských dívek – téměř všechny dívky podle ní prý vstupují do manželství se ztrátou panenství (SKUTIL 1974: 278). Karel Hynek Mácha nám zanechal v záznamu vlastního sexuálního života z podzimu roku 1835 mnoho detailních podrobností fyziologických, často také přímo pojmenovávaných (onanie, styk „pozadu“, „vstojě“, „vsedě“, „obtritt“, orgasmus), jimiž dokonale rozptyluje iluze o obecné upjatosti sexuálních praktik v minulém století (MÁCHA 1993).

Ale to, že držíme v ruce pár útržkovitých svědectví, neznamená ještě, že skutečně cosi podstatného víme. Tyto fragmenty, vyrvané z rituálů, které ve své době obklopovaly erotiku, a vyproštěné z vazby k někdejšímu tabu, neříkají mnoho. Vzbuzují zdání, že se od těch časů nic podstatného nezměnilo – ale mohla být intimní souhra těl stejná i v době, kdy samo tělo bylo čímsi tajemným, kdy pouhá jeho náповěď ochromovala a vzrušovala? Kdy se cítila potřeba unikat před tělesností k vznešenému snění o duchovních svazcích mužů a žen? Kdy byl společenský zákaz předmanželského sexu silnější o hrozbu společenské izolace provinilé ženy, kdy těhotenství před manželstvím (jehož pravděpodobnost zvyšovaly chabé možnosti ochrany před početím) tuto izolaci ještě dovršovalo? Kdy každý pohlavní styk hrozil těhotenstvím a nemalým rizikem ženina úmrtí při porodu nebo po něm? A konkrétně: jsme schopni porozumět neobvyklé sexuální otevřenosti šifrovaných Máchových zápisků z roku 1835, která se nepodobá ničemu, co o 19. století a jeho diskurzu o sexu víme? Šlo o deník? o pornografický zápis k vlastnímu sebeukájení? o pokus (být pod ochranou šifry) vyslovit nevyslovitelné? O revoltu?

Tak či onak revoltující duchové století cítili v oblasti sexuality ujařmení a brojili proti němu. Například Alexandr Ivanovič Gercen ostře kritizoval dobové „mnišsky zhýralé představy“, které „se bojí vášně, bojí se ženy“, a hlásal nové „náboženství života“ místo dosavadního „náboženství smrti“, „náboženství krásy namísto náboženství bičování a vychrtlosti, způsobené postem a modlitbami“, „harmonickou jednotu“ duše i těla (GERCEN 1960: 169). Tuto svou vzpouru spojoval on i mnozí další se vzpourou společenskou. Ovšem vzpoura doutnala i jinde, mimo centrály odporu radikálů. Mladý hrabě Kounic byl okouzlen na svatbě svého přítele jistou rozvernou slečnou. Slečna nezanedala stopu v dějinách – víme o ní jen to, co v dopise Zdence Havlíčkové Kounic prozradil: jmenovala se Henrietta, „uměla kouřit, hvízdát, dělat rámus a křičet: Ať žije rozkoš, ať žije republika!!!“ Oslnila Václava Kounice do té míry, že ji pak doprovázel v noci domů.⁵⁶ Oba si mohli dobře rozumět: vždyť i on uměl hovořit jedním dechem o vzpouře a o rozkoši. Již před lety se totiž mladý hrabě pokoušel oslnit Zdenku Havlíčkovou, dceru „brixenského mučedníka“, fanfarónským republikánstvím a přemlouval ji ke společné pomstě za jejího otce: „Chcete-li, svou krví smažu to násilí, neb v cizí uhasím tu žízeň pomsty. V den velikého účtu i to se bude skvíti v písmě Mene Tekel Ufarsín. Pomstou se spojíme pak všichni a nasytíme se krví a vstoupíme na šíje mocných a pánů. I vy jste naši, spolu snášíme i trpíme okovy, spolu též zvítězíme a dosáhnem rozkoše...“⁵⁷

56) Dopis V. Kounice Z. Havlíčkové ze dne 17. 9. 1870, Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

57) Dopis V. Kounice Z. Havlíčkové ze dne 25. 3. 1867 (přiložená stránka zápisníku z 29. 1. 1866), Literární archiv PNP, fond K. P. Kheil.

Sen o sémiotice (Namísto doslovu)

Teoreticky dobře víme, že novodobá sémiotika má za sebou dlouhou tradici (nejméně od stoiků a svatého Augustina) a že ještě v moderní době, předtím, než došlo k prvním pokusům ji ustanovit jako samostatnou disciplínu, existovala jako odvětví logiky. Ovšem to nám nijak nebrání vnímat ji jako nový, ba dokonce tak trochu módní obor, který je věcně i svou terminologií záležitostí posledních desetiletí. Přitom je – filologicky vzato – jednou z nejstarších disciplín „české vědy“. Její názvosloví patří k nejstarším, zrodilo se spolu s názvoslovím logiky již na počátku dvacátých let minulého století, na samém počátku toho, čemu říkáme trochu pateticky, s jistou dávkou nostalgie, ale občas také s ironickou převahou, národní obrození. Jazyk sémiotiky prostě vznikl v době, kdy nebyly položeny základy českého odborného jazyka mnoha prestižnějších, svou potřebou jistě naléhavějších a od pohledu mnohem méně módních oborů.

V roce 1820 totiž Antonín Marek vydal *Logiku nebo Umnici* (s menšími úpravami ji také včlenil do své širší práce *Základní filosofie – Logika – Metafysika*, vydané o čtvrt století později – MAREK 1820; 1844). Mezi stranami 144 a 154 prvního vydání a stranami 153 a 156 vydání druhého je v této práci zpracována i problematika sémiotická jako součást kapitoly O zamezenosti člověčího poznání dlé obšírnosti a důležitosti, a kterak by jí v té příčině vyhověti lze – tedy kapitoly zabývající se otázkami vzdělání. Jako řada tehdejších českých příruček tohoto druhu není Markova *Logika* samostatnou prací, ale překladem – sice kráceným a místy volně upravovaným, ale přesto překladem. Jako předloha tu posloužila kniha I. G. Kiesewettera *Grundriss einer allgemeinen Logik nach Kantischen Grundsätzen*, v jejímž druhém svazku byl věnován sémiotické problematice jak úvodní stručný přehled, tak podrobnější výklad (KIESEWETTER 1806: 203–223).

Marek se od své německé předlohy nikde v zásadě neodchýlil. Zasahoval do smyslu textu, jen pokud byl nucen vypustit a případně nahradit některé Kiesewetterovy formulace, jež se výslovně křížily s představami jungmannovské vlastenecké inteligence.

Tak byla například potlačena Kiesewetterova úvaha o menší libozvučnosti slovanských jazyků, polštiny a ruštiny, vzhledem k italštině nebo jeho výrok o nedokonalosti znaků slovních, které jsou

budovány větším seskupením souhlásek – tato formulace musela na pozadí soudobých diskusí o libozvučnosti nutně v českém prostředí nevhodně upomínat na češtinu a její fonologické vlastnosti. Na několika místech prosazuje Marek ideály jungmannovského obrození také pozitivně a nejen negativně – škrty, například spojováním dokonalosti jazyků s mírou jejich ohebnosti (MAREK 1820: 154). Sem patří i nahrazení Kiesewetterova požadavku významové určitosti znaků (TAMTÉŽ: 215) požadavkem jejich určitosti, konkrétnosti estetické, jejich výraznosti: „Dokonalá jsou znamení libovolná, 1. když v nich jest náležitá určitost, tak n. p. určitější jsou znamení v českém slově bič, nežli v německém Peitsche“ (TAMTÉŽ: 151).

Největší přínos Markův však není ani ve škrtech, ani v doplňcích, ale především v samém faktu převedení německé práce do češtiny přesně ve smyslu Jungmannova podotknutí z úvodního slova, že v této chvíli „ne tak na soustavě umění mudrckého jako raději na tom se záležitosti vidělo, abychom i o věcech prostovědných po česku hovořiti a psáti uměli“ (MAREK 1844: VII n.). Především tedy stojí za pozornost, jak Marek řeší problémy terminologické. Vždyť právě v jazykové stránce spisu spočívá původnost, která Marka opravňovala k podepsání knihy německého autora vlastním jménem. Základní sémiotický termín „Zeichen“ (signum) převádí Marek českým ekvivalentem „znamení“, dnes v této situaci běžný termín „znak“ byl vyhrazen pro převod německého termínu „Merkmal“ (příznak, projev, známka). Toto řešení však vzápětí Antonína Marka donutilo – díky morfologické neohebnosti slova znamení – vyhnout se překladu německého „Bezeichnungskunst“ pro sémiotickou nauku o tvoření znaků (pro hermeneutiku podle německého „Auslegungskunst“ zvolil výraz „výkladnictví“) a také vzdát se hledání české náhražky pro termín sémiotika – omezuje se tu na opisné „nauka o znameních“.

Základní charakteristika znaku a znakové situace zní například u Marka takto: „Znamení jest předmět, jehož uzřením nebo slyšením vzniká osvědčení jiného předmětu, n. p. kouř jest nám znamením ohně; jest znamením rozmnožování. Tré věcí pozorovati sluší: znamení, znamenáné a spojení znamenáného se znamením, čemuž význam (Bedeutung) díme“ (MAREK 1820: 147 n.).

Typologii znaků – z velké části binární, podvojnou – přejal Marek plně z Kiesewettera, byť pomíjí jeho jednotlivé kategorie členění. Podle kvality extenzivní, tj. podle možnosti znak rozložit na více složek v rovině označujících, dělil německý logik znaky na „einfach“

a „zusammengesetzt“ (u Marka „prosté“ a „složené“ či „násobné“). Podle kvality intenzivní (tj. významově jednoznačnosti či víceznačnosti) se lišily znaky „bestimmt“ a „unbestimmt“ (určité a neurčité), případně významově prázdné („leer“, „jalové“). Na základě kvality byly odlišovány znaky „eigentlich“ (vlastní), kdy „vyznamenává“ znamení to, k čemuž od počátku ustanoveno bylo“ (TAMTÉŽ: 149) a „uneingentlich“, „nevlastní“, tj. obrazné. Hodnocení adekvátnosti vztahu znaku k označovanému se stalo kritériem pro odlišení „vhodných“ a „nehodných“ znaků („anpassend“ – „nicht anpassend“). U Marka volbou termínů „sličný“ – „nesličný“ tato adekvátnost nápadně připomíná hodnocení estetické – Jungmannův slovník vykládá pojmenování „sličný“ jednak jako „vhodný“, „hodící se“, jednak jako „krásný“, „působivý“ (JUNGMANN 1838, IV: 149).

Konečně jsou odlišovány také znaky „natürlich“, „přirozená znamení“ a „willkürlich“, libovolná znamení. V tomto rozlišení se už objevuje zárodek dnešního odlišení motivovaných a nemotivovaných, arbitrárních znaků, ačkoli se tu motivace zužuje na příčinnou souvislost („n. p. *mrak* přirozené znamení deště; dešť, jakožto slovo, jest znamení libovolné vody po krápečích padající z mraku“ – MAREK 1820: 150). Motivovanost – nemotivovanost na základě podobnosti je v pojetí Kiesewettera a Marka samostatnou kategorií, již se staví do protikladu ikon (u Marka „obraz“), tj. „znamení, které buď samo sebou něco vyznamenává a podobu znamenání nese“, a neikonický, ba nemotivovaný znak, „který samo sebou ničím není, aniž jaké podoby se znamenání věci má“ – Marek ho označuje termínem „čtená“. Kiesewetterova kostra typologie znaků není příliš precizní (jednotlivé kategorie se místy překrývají) a nelze vyloučit, že to mohlo být pro Marka důvodem, aby ji pominul a omezil se na pouhý výčet protikladných typů znaků.

Celkově je Markovo názvosloví v řadě případů značně odvážné, především tam, kde se překladatel pokouší využít synonyma pro odlišení rozdílných významově spjatých pojmů (například „vyobrazení“ v protikladu k „podobizně“ ve významu „symbol“), nebývá také jednoznačné při volbě termínů pro některé pojmy (odlišuje například „znamenání“ a „vyznamenání“). Ve svém celku představuje jeden z obrozenských pokusů o vytvoření jazyka „pro budoucnost“ – stejně jako mnohé další poznamenaný skutečností, že v době, kdy příslušné obory byly skutečně vtaženy do komunikace v češtině, byl

umělý jazykový artefakt vytvořený v časech „zakladatelských“ již nepoužitelnou archiválií.

Ani česká novodobá sémiotická terminologie, vynucená oživením sémiotiky ve 20. století, na Marka nenavázala ani navázat nemohla. Ostatně i Markův pasivní podíl na prehistorii české sémiotiky mohl být snadno zapomenut. Nebylo by to spravedlivé – bez ohledu na to, že dávný pokus skončil ve slepé uličce. Amatéřský filolog i amatéřský filozof, literát a kněz netušil ovšem, že v dalekém budoucnu se „nauka o znameních“ stane sebevědomou disciplínou s univerzalistickými ambicemi, která se bude pouštět třeba i do mnohooborově či nadoborově založených výkladů jevů kultury. Nedokázal by si představit, jak by se mohla stát dokonce inspirací při výkladu onoho „světa“, který on sám „žil“ a „obýval“. A přesto se tak stalo: dovolila totiž, aby byl tento „svět“ nahlížen jako svébytný „sémiotický vesmír“, „sémiosféra“, svět znaků, jevů nesoucích význam.

Nemohl to tušit a jistě by ho to udivilo. Ale přece jen: právě díky němu se objevil česky již téměř před sto osmdesáti lety poznatek o řeči psané jako o soustavě „znaků znaků“. Díky němu zazněla v naší mateřštině teze o jazyce v širokém smyslu jako „souhrnu stejnorodých libovolných znamení pro naše představy a city“, což dovolilo chápat jako nástroj komunikace nejen přirozený jazyk, ale i jakoukoli další sdělovací soustavu, bez ohledu na to, kterými smysly může být vnímána, tj. „řeč dlé čichu, dlé tknutí, dlé chuti, dlé sluchu, dlé zraku“ (TAMTĚŽ: 152).

Antonín Marek neviděl před sémiotikou žádné velké a vznešené vyhlídky: byla pro něho jen naukou, která „učí bud sličná znamení vymýšleti, anebo v znameních sličného významu domakávat se...“ (TAMTĚŽ: 148). Ale zdá se, že právě v té rozverně vypadající definici je jakési skryté gesto, skryté poselství mimovolně poukazující směrem k nám – k naší vážnosti, k našemu sebevědomému úsilí všemu porozumět, všechno si rozložit ve znaky a jednou provždy je vysvětlit. Z dálky k nám doléhá podezření, že přes veškerý bouřlivý rozvoj tohoto podivného oboru je možná ve svém jádru ještě stále oním hravým uměním, pomocí něhož si vhodně znaky vymýšlíme, pomocí něhož se dopátráváme těch významů, které se nám hodí...



Sen o jinochovi

Karel Hynek Mácha a Václav Bolemír Nebeský jsou z literárněhistorického pohledu těsně provázáni. Jako by je spojoval i životopisný fakt narození Nebeského v emblematickém místě máchovském, v kokořínském údolí, jeho příchod do Prahy na filozofická studia roku 1836, v roce, kdy Mácha studia ukončil, a navíc z Litoměřic, kde téhož roku v listopadu Mácha zemřel (srov. VESELÝ 1936: 14–30; KRÁLÍK 1937). Nebeského váže k Máchovi i těsný vztah vyznavačský: hájil ho („Mácha, duševní chudobou některých posuzovatelů zneuctěný“) i chválil („individuálnost básnická naskrz a naskrz, básnický talent, jakýž více nemáme“ – NEBESKÝ 1953: 20n., 47). Blízkost Máchy a Nebeského zjevně také zapříčinila, že Mukařovský zvolil pro jednu svou studii k problémům vztahu Máchy a Erbena titul *Protichůdci*, tedy název Nebeského ústředního díla, byť v ní o Nebeském nepadne jediné slovo (MUKAŘOVSKÝ 1936: 33–43). Název, který tu Mukařovský vytrhl z kontextu Nebeského tvorby a učinil z něho téměř literárněhistorický termín pro pojmenování dvou osobnostních typů české poezie 19. století, lze však se stejnou licencí vztáhnout i na poměr Máchy a Václava Bolemíra Nebeského, i oni byli svým způsobem „protichůdci“, „antipodi“: osudově spjati jako dvojčata, a přesto se jakoby ubírající jinými směry.

Zdá se, že problém, který Mukařovského zaujal na linii vztahu Mácha – Erben (jeho stať měla ovšem zcela úzké zaměření jako polemika s pojetím poměru Erbena k Máchovi u A. Grunda – GRUND 1935), má širší zázemí, které si zaslouží pozornost.

Mukařovský svůj výklad zpočátku opřel o „kulturní typ jinošský“, který – jak uvedl – vládne romantismu. Vycházel ve své úvaze z některých myšlenek H. Henninga („každé historické období vypracovává svůj vlastní duševní styl, který ovládá vše, počínajíc uměním a vědou. Vývoj duševního stylu vine se jako červená nit dějinami lidstva a působí proměny charakteru v průběhu staletí. Renesance má v oblibě duševní vlastnosti mužného věku, barok žije spíše vlastnostmi stáří a dokonce si dodává uměle, pudrováním, i stařeckého vzhledu, také děti jsou oblékány po vzoru dospělých; romantismus se naproti tomu oddává citovému rozvlnění věku jinošského“ – HENNING 1931: 154n., cit. MUKAŘOVSKÝ 1982: 582).

Mukařovský pŕitom mimovolně vystihl inspirativnost a výjovou pŕitařlivost tohoto druhu generalizací pro sémiotiku (v tom mu dal další vývoj tohoto oboru až k Lotmanově tartuské škole za pravdu). Pŕes zřejmá rizika v takových zobecněních skrytá nelze popŕít, že razancí, se kterou umožňují pŕekračovat tradiční kontexty, v nichž bývá ten či onen kulturní jev vnímán, dovolují postihnout leccos, co zůstává jinak skryto. Zvláště samo soustřeďení ke kulturnímu typu „jinocha“, stojícího podle této hypotézy v pozadí romantické tvorby, je schopno pŕivést k dosti podstatným otázkám Máchova díla. Ostatně jeho souběžným kontrastním úvahám o „mužném“, tj. „nejinošském“ typu Erbenovy poezie dal zase obdobně za pravdu vývoj české baladiky až k Wolkrovi, jehož navázání na dědictví Erbenovo bylo dŕmyslně – a zřejmě ne náhodou – propojeno s mytizací „mužnosti“ a „mužského“ postoje ke světu (jakkoli pŕísne vzato ústředními hybateli Erbenovy balady jsou postavy ženské). Podobně jako si Mácha vytvoŕil vlastní mytologii „jinocha“, která šla až k falešnému etymologizování vztahujícímu toto pojmenování nikoliv ke koŕeni „juný, jun“, ale ke slovu „jiný“, Wolker (ale to je ovšem jen drobná odbočka pro dokreslení) si pohrává s možností pŕichýlení slova „muž“ a slova „museti“ jako výrazu statečného pŕijetí nutnosti a řádu.

Nicméně Mukařovského úvaha o tématu „jinošství“ u Máchy, jakkoli je pozoruhodná, potŕebuje podle mého názoru jedno doplnění. Samozřejmě – je zcela nesporné, že sémiotický konstrukt (či „kulturní“ nebo „kulturněpsychologický“ typ, chceme-li) „jinošství“ hraje v Máchově díle neobyčejně velkou úlohu. Nejde pŕirozeně jen o vysokou četnost slova „jinoch“, ale o jeho vpojení do celkové motivické skladby Máchovy emblematicky. Jinoch je definován jako proteovský hrdina, hrdina pŕechodu, spjatý s „mládím“, „láskou“, „poezií“, ale stejně dŕsledně i se ztrátou vlasti a jejím marným „hledáním“, se smrtí, pŕesněji s marným hledáním klidu v životě i v zániku, s tĕkáním pozemskou krajinou i mystickým záhrobím. Je to postava zbavená rodinných pout (ztrátou dědictví, práv), nacházející se v neustálém pohybu, je to „rozervanec“, ale i „vyděděnc“. Jinoch na sebe bere ochotně masky poutníka, ale i „loupežníka“, „zločince“ jako symboly svého vydědění.

Svou filozofii „jinošství“, k níž Mukařovský poukazuje, formuloval Mácha explicitně takto: „Výborně věk tento nazval jazyk náš jinošstvím; mládenec ve věku tomto jest cizincem, jest *jinochem* zemi naší, on v *jiných* bloudí říších, vzhůru se vzpíná letem myšlenek svých,

stojí sám...“ (MÁCHA 1961: 134). Mácha tu vlastně využívá morfolo-
gického oddálení slova „jinoch“ od svého původního základu, které
celkem obecně mohlo vést k rozmanitým etymologickým fantaziím
(„Jinoch jmenuje se každý mladík, kterému teprve první fousy jako
jíní neb jinovatka pod nosem vyrážejí“ – VANĚK 1826: 84). Mácha
však vztahuje pojmenování „jinoch“ k nepatřičnému slovnímu zá-
kladu promyšleně, koncepčně, se zcela mimořádnými důsledky pro
celkovou konstrukci svého básnického světa. Jinoch je ten, který se
odlišuje, ten, kdo je jiný než ostatní, stojí osamocen mezi ostatními
jako „cizinec“.

Mukařovský cituje ve své stati erbenovskou studii Romana
Jakobsona, jenž si povšiml fungování motivu „otce“ a „syna“ v české
obrozenské kultuře (inspirací mu byla studie K. Waise *Das Vater-
Sohn Motiv in der Dichtung*) a upozornil, že v obecném evropském
kulturním sporu otce a syna utvářející se česká společnost, přesněji
řeceno její „vedoucí vrstva“, usilovně straní otci proti synu, „jinocho-
vi“ (JAKOBSON 1935: 152n.).

Ovšem takto vyhocená formulace není zcela přesná a mohla by
zavádět. Symbolismus „jinocha“ není obrozenské kultuře cizí, naopak
„jinoch“ byl běžným emblémem vyjadřujícím základní představy
a sny českého či slovanského vzkříšení. Vztahením představy histo-
rického vývoje k jednotlivým obdobím lidského věku stávalo se jinoš-
ství etiketou, která měla charakterizovat vstup Čechů či šířeji Slovanů
na historické jeviště, signalizovalo vitální energii a dlouhou budoucí
perspektivu vzestupu. Hovoří se významuplně o „jinošství jazyka“,
o flexi, která odlišuje slovanské jazyky od jazyků západoevropských.
Podle Jungmanna jsou jazyky neflektivní jazyky „dospělého muže“,
flektivní jazyky pak jazyky „citedlného mládence“, neflektivní jazyky
jsou uzpůsobeny pro filozofii, flektivní pro poezii apod. (JUNGMANN
1948: 51). Kulturní nerozvinutost, nedozrálост (jinošství) slovan-
ského (českého) národa se pak v logice této představy stávala sama
o sobě hodnotou kladnou, kterou byli automaticky Slované (Češi
či Čechoslované) povzneseni nad „zralý“ Západ, stojící již jen před
perspektivou kulturního úpadku – východ, místo kde slunce vychází,
tu byl symbolicky postaven proti západu, místu, kde slunce zachází,
skonává, se všemi důsledky, ke kterým tento obraz skrytě vybízeli (ho-
vořili jsme o nich ostatně v souvislosti s českým postojem k Evropě).

Kampelíkův *Čechoslovan*, jenž v sobě spojoval funkci jazykové
učebnice s příručkou vlastenecké etikety, proto důvodně zachytil

mezi svými „poučlivými sadami“ také tuto – převzatou z Širova zčeštění myšlenek Karamzinových: „Symbol Slovanů jest: horlivý jinoch, jeho srdce je plno živosti, miluje pracovitost; a heslo jeho: práce a naděje!“ (KAMPELÍK 1842: 182). I starší obrozenská generace se k symbolu „jinocha“ hlásila ve sporu se svými otci, s „kmety“, kteří lpěli na tradiční představě jazyka a tradiční, skromné představě češství a české kultury (jak je to patrné v básni Šafaříka Loučení s Múzou – ŠAFAŘÍK 1889: 47–50). Ale i pak šlo o symbol přísně účelový, o jednoduchou etiketu generačního sporu zcela přesně vymezeného rozsahu, nikoliv o symbol se zřetelnou existenciální dimenzí, který se dotýká základních otázek bytí, života a smrti, vztahu člověka k Bohu a k sociálnímu řádu, jímž je vymezen.

Máchova neobvyklost není v tomto bodě dána tím, že svou filozofii „jinošství“ naplnil vzorce romantické estetiky, ale spíše v tom, že popřel vše, co „jinošství“ v české vlastenecké kultuře symbolizovalo a co se zdálo souviset se samotným „raison d’être“ obrozenské kultury. Máchův „jinoch“ neznamena naději, tak jako ji znamená pro hlavní mluvčí české kultury, kteří právě s „jinochem“, jeho mládím, touhou po poznání, vitalitou spojovali budoucnost projektu českého světa („Národ náš nezhyne; neboť spanilá v jinošstvu mu vzkvítá naděje“ – VINAŘICKÝ 1909: 139). Máchův jinoch je naopak bytostně spjat s totální skepsí, není zosobněnou budoucností vlasti, jejím budovatelem, tvůrcem, ale tím, kdo vlast marně hledá, kdo ji ztratil a naléztí nemůže, protože je pouhým zdáním: „Co pravíš vlastní tvoji bytí, | jest jenom Lúny chladný svit.“

Mytologie spínající obraz „jinocha“ s obrazem východu slunce a skrze něj pak s východem vůbec a znovuzrozením je Máchovi cizí. Mácha dokonce provokativně asociuje jinocha s nocí a dětstvím s večerem, což je, jak konstatoval filozof Jan Patočka v jednom svém máchovském výkladu, „v rozporu s nejběžnějšími, přirozenými paralelami a schématy“ (MÁCHA 1961: 133; srov. PATOČKA 1967: 183), ale s obrozenskou mytologií národního vzkříšení je to v příkrém rozporu neméně.

V Nebeského *Protichůdcích* (NEBESKÝ 1913: 102–134) k tak ostrému střetu z tohoto hlediska nedochází, problém, který Mácha vyhrotil, je v nich řešen svým způsobem obezřetněji. Ústřední rozervanecký máchovský hrdina je jakoby nahrazen konfigurací několika vzájemně spjatých postav, které vůči máchovské tragické otázce a jejím symbolům vstupují do složitých vztahů. Čas a prostor Nebeského

básně je sice i v máchovském smyslu „jinošský“, „noc“ a divoká skalnatá krajina (starší literární historici ji rádi spojovali s kokořínským údolím – VESELÝ 1936: 22) jako typický životní prostor nepokojného „jinocha“, ale postavy, které noční krajinu zalidňují (První jezdec, Druhý jezdec a Ahasver), jsou již zřetelnou reakcí na máchovskou volbu, počítají s ní, rozvíjejí ji, ale současně s ní vstupují do sporu.

První jezdec je charakterizován jako „mladý“, ale jeho základními atributy jsou na rozdíl od máchovského neklidného jinocha „boj“ a „zápas“, je to „mládec hrdý“, připomínající spíše pozitivního jinocha-mládence z ruských bylin či z Čelakovského *Ohlasu písní ruských*, má zřetelné rysy slovanské (podporované jazykově i motivicky, přímými odkazy k dobové slovanské charakterologii – viz mj. i jeho nábožnost – „Z bujné hlavy čapku zbožně smekne, | žehná znamením se svata kříže“ – NEBESKÝ 1913: 106). Není „jiný“, je spíše alegorií člověka vedoucího svůj nekonečný zápas s přírodou („Přírody král v boji se přírodou“ – TAMTÉŽ: 109), a není ani v přísném smyslu slova jinochem, je mladým mužem, kterého čeká doma žena a dítě, je tedy současně jinochem i „otcem“, spojuje tak v sobě dvě nesmiřitelné protivy máchovské tematologie. Jeho cesta divokou noční krajinou není touláním bez cíle: má své pevné zaměření, vede ze světa domů.

Druhý jezdec je označen jako „hrdý země syn – ba pravý král“, jako „nádhra a květná hrdost“, „skvělost [...] přepych, lesk a tvrdost“, jako mladík krásný, přitažlivý, žijící rozkoší, „v květu lásky [...] v květu síly, marnosti a hříchu“, boj ho zajímá výlučně jako „hra“ (ne jako boj za vlast jako prvního jezdce), také on lesem putuje za určitým cílem: za nápojem nesmrtelnosti. I on je alegorií člověka jako „krále přírody“, ale tentokrát spíše ve smyslu jejího „výkvětu“, ztělesnění jejích nejvzácnějších smyslových darů, je skutečně „synem země“, je skrzskrz „pozemský“ (TAMTÉŽ: 115–117). Na rozdíl od jinocha máchovského je totiž bytostí naivně popírající smrt i jakoukoli tragiku, usiluje jí jednou provždy uniknout. Propastné máchovské oxymorony se v jeho ústech mění příznačně v jednoduchá životní pravidla odmítající jakýkoli přesah k duchovním hodnotám, jakékoli rozpomenutí na ně a jakoukoli naději zaměřenou k nim: „A ta upomínka – pití suché, | A ta naděje – zvonění hluché“ (TAMTÉŽ: 119).

Ahasver na rozdíl od obou předchozích protagonistů je stařec, jeho postava je „prací sta let dlouhou vydlabaná“, „sešlá, vetchá, mocnohrdá“, „šedá“, „s tváří vyschlou [...] zvráštěnou života záští“

(TAMTÉŽ: 111n.). S máchovským jinochem ho však přesto cosi spojuje: jeho věčné „poutnictví“, věčný nepokoj, neustálé směřování ke smrti (rozdílné snad jen o iluzi, že smrt bude znamenat vysvobození a ukončení nesmyslného koloběhu tvarů).

Syžet Nebeského *Protichůdců* je tak vlastně jen rozvinutím vztahů jednotlivých postav: první jezdec dospívá svého cíle: idylického a pokojného domova, druhý jezdec v náručí Morní panny stárne a směřuje se s vědomím marnosti svého snu o věčném životě, Ahasver konečně nachází smrt. Na první pohled o ty poslední dva tady jde především. Jich se v prvé řadě týká titul skladby, oni jsou „duše na protivách člověčenstva“ (TAMTÉŽ: 133), prahnutí po věčném tělesném životě i prahnutí po věčném klidu a nebytí, obě „jsou vymknuly se z kolejí | naznačených Bohem veškerenstva“. Ale titul se vztahuje i k poměru obou těchto „odervanců v hříšných klamných snahách“ k jezdcí prvnímu, jehož cesta je zřejmě tou ideální cestou po dráze „naznačené Bohem“. Není zjevně bez významu, že Máchou zproblematizované slovo „jinoch“ je v kontextu Nebeského básně určeno výlučně jen anděli, který se v závěru zjevuje nad Ahasverem a druhým jezdcem s palmovou ratolestí jako znamením obnoveného smíru s Bohem a božským řádem:

Jinoch ozářený u nich stojí –
rdí se tváře jeho různou zoří,
jako blankyt nebes, oko svítí,
na čele mu jasná hvězda hoří,
kučer zlatý sterou vlnou pluje,
roucho bílé, tkané z jasu nití,
tajným dechem prováté, se duje,
s údů jako proudy světla plyne...

(TAMTÉŽ: 133)

Také Nebeský se dokáže – laicky řečeno – ztotožnit se svými postavami: učinit jejich tragiku osobní tragikou svou, přijímá je jako aspekty své vlastní životní situace. Přímo vstupuje aktuální básnické já na scénu v prologu k výjevu s Ahasverem sedícím na skále u kříže, kdy básník vlastně jako by předjímal ahasverovské gesto: „O tu skálu opřen v mechu sedět, | mroucím okem do Červánek hledět, | v nichž se země koupá ještě jednou; | všechny otevřítí duše zdroje, | ještě svolat celé žití svoje, | jeho tvary, touhy, sny a slasti, | snahy, rány hořké

utrpení, | a pak, any ty pomalounku blednou, | zapadají v jemném odeznění, | veznít, vemřít, vežít v tam ty vlasti!“

Také Nebeský byl lákán tématem zániku a smrti, které tolik vzrušovalo romantiky (blízko měl zejména k Lenauovi, k jeho fascinaci podzimem). I on v osobním životě obtížně hledal své místo mezi ostatními a byl přímo modelovým rozervancem. V dopise příteli Krouskému píše rouhačsky: „Mám se k tomu životu jako lačný k srání“ a jindy říká: „Moje nespokojenost? Ani to nejsem, jsem tichý, odhodlaný. Síla má je zlomena, ne neštěstím, ale maličkostmi. Nechci od světa nic.“ Sní o životě v klášteře, stranou všeho („chci sám a sám ve světě státi, samostaten, žádné srdce nemá o mně pečovat! Proto se odříkám všeho...“), má naléhavé předtuchy smrti. Východisko mu nenabízí ani láska a sexualita, mluví o ní se syrovostí připomínající šifrované zápisy Máchových deníků („Na čem pracuju? Na děvkách, kameráde.“), ani poezie – o ní se vyjadřuje obdobně bez vytržení („vám kvůli tedy ještě napíšu nějaký rýmovaný neřád [...] ačkoliv ještě nevím, co to bude, mám ale látek jako hnoje“ – NEBESKÝ 1932: 51, 114, 116, 51, 133).

V literárním tvaru však hledá harmonické vyvážení rozervanec-kých nálad: jeho odpověď na máchovskou otázku je přitakávající, ale současně i odmítavá. Možnost přijetí jeho básně obrozenskou kulturou byla tak mnohem reálnější, než tomu bylo u Máchy. Máchův kult se utvářel zpočátku cestou ideologického přepisu buříčského Máchova textu, jeho rozsáhlé adaptace obrozenským normám. Drahotín Štúr ve svém básnickém nekrologu na K. H. Máchu cenzuroval typické máchovské motivy, pokusil se rozbít jejich vazbu k pocitu vydědění a rozervanectví, vrátil je k sentimentálnímu základu (pout) a zařadil do antikizující perspektivy (svou báseň, žalozpěv na smrt Máchovu, píše mj. elegickým distichem). Drahotín Štúr vrací máchovskou emblematicku jinocha zpět k zásadám obrozenského vlasteneckého symbolismu (jinoch, který v básni Máchu alegorizuje, je také opět tradičně „bujarý“ – ŠTÚR 1837: 69n.). Villani ve svém *Smíru* rozvíjel motiv máchovského snění bez konce, snu ve snu, ale beznadějnost takovéto vize se snažil překlenout nabídnutím východiska v příklonu ke konstantám křesťanství („tomu buď v nebesích navěky dáno, | o čem jen zdánlivě tady směl snít!“ – VILLANI 1862: 152). I vášniví Máchovi vyznavači připisovali k jeho životopisu jiný, žádoucnější dovětek. J. J. Kolár psal: „Další život by byl jej i to, co vytvořil, očistil, jeho génius, plující ve fantastických oblastech, byl

by ve vlasteneckém snažení sestoupil do skutečnosti“ (KOLÁR 1841: 83n.). V groteskně vyhocené podobě se s tímto motivem setkáváme ještě v padesátých letech u J. P. Koubka, jednoho z největších propagátorů romantismu v Čechách, v jehož interpretaci Máchovo dílo a život vyznívají tragicky jen proto, že předčasný závěr života již Máchovi na samém prahu „povolání důstojného“, tj. právnícké kariéry, která by obnovila jeho mysl pro realitu, neumožnil osvobodit se od „skeptických [...] přeludů“ (KOUBEK 1857: 111).

Nebeského *Protichůdci* (byť byli i odmítáni) nepotřebovali tak důsledný ideologický přepis. Dobový kritik – skrýval se za pseudonymem Vlastislav – nevidí v autorovi pobloudilého rozervance, stojí před ním „přerozující se básník, hledě upřeným okem k slunci životodárnému o své lyry sílu opřen“, „titánského ducha syn“. Jeho duch není pln skepse a divokých vášní: „klidnotvorného ducha našeho básníka“ „hrůzy“, které líčí ve svých nočních výjevech, „nematou“. Recenzent jeho poezii nevnímá, jako tomu bylo o několik let zpět v případě Máchy, jako cizorodou, podléhající cizím, západním vlivům, ale jako vysloveně slovanskou: „tvé útlé slovanské pero líčí hrůzy jen, které vedou ke spasení“ (VLASTISLAV 1844: 192, 196). Tento výrok mimochodem věcně plně odpovídá výroku K. J. Erbena v dopise Stanku Vrazovi: „Národ náš není ve sporu s bohem, se světem i sám se sebou, on jest duševně zdrav...“ (ERBEN 1971: 369n.).

Ale když už jsme se takto obloukem vrátili k Erbenovi a k paralele Erbena a Máchy, je třeba říci, že odlišení „romantismu revolučního“, „romantismu hrdé a ničivé vzpoury“ a „romantismu rezignace“, kterým toto literární protichůdství řešil Jakobson a které v jeho stopách akceptuje Mukařovský (JAKOBSON 1969: 275), není zřejmě příliš šťastné.

Nebeský je prostě více včleněn do kontextu vlastenecké kultury, je nejen „romantický“, ale i obrozensky konstruktivní. Z pohledu euforického budování „českého světa“ se ostatně naopak máchovské individualistické heslo nutně zdálo rezignujícím, bylo vnímáno jako útek od vlasteneckého úkolu, který naopak byl „čten“ jako „hrdá vzpoura“ proti nemilosrdnému zákonu času.

Z dnešního pohledu poznamenaného literárněhistorickou systematikou až uniká, že Mácha a jeho generace či mladší následovníci vědomí romantismu do českého světa nevnесли až v půli let třicátých. Český svět 19. století – řečeno s trochou nadsázky – se vlastně od počátku utvářel ve sporu s romantismem jako překonání romantismu

(arci příliš kvapné a rychlé). Již ve dvacátých letech představoval romantismus pro českého intelektuála-vlastence realitu – rozhodně měl již svou představu o Byronovi a reagoval na ni. Čelakovského *Ohlasy písní českých a Ohlasy písní ruských* nejsou přísně vzato „pre-romantické“, jak se mnohdy říkává, ale spíše „postromantické“, akceptují řadu romantických témat, ale hodnotově je „přepisují“, podobně jako bude od smrti Máchovy „přepisován“ Máchův literární odkaz i jeho „romantický“ životopis. I Kollárova *Slávy dcera* je mnohem spíše „postromantická“ než „preromantická“ – je přímo inspirována *Child Haroldovou poutí*, vznikla z okouzlení touto klasickou romantickou skladbou, ale je současně jejím vědomým ideologickým přepisem pro potřeby české kultury. V české obrozenské kultuře se svářely dva postoje, dvě kulturní strategie: touha mít všechno, co vypělá západní literatura, a současně se od ní lišit. Máchův *Máj* mohl být akceptován jako *česká* romantická báseň, doplňující rejstřík české literatury, ale současně odmítán jako text porušující ideál „slovanské poezie“, který se v obrozenském uvažování stal normou v podobě hegelianismem poznamenané vize umělecké syntézy, jež by překonala krajnosti klasicismu i romantismu.

Nebeský takovou vizi svou poemou akceptoval. Celá kompozice jeho básně je mimochodem přímo vybudovaná na pozadí hegelovské syntézy, kde proti krajnostem „druhého jezdce“ a „Ahasvera“, prahnutí po věčném životě a prahnutí po smrti, postavil ideál slovanského „prvního jezdce“, jehož životní dráha vede po cestách božích, jehož mládí je naplněno úkolem služby vlasti i lidským zakotvením.

Máchova poezie však žádné „řešení“ nenabízí, je uzavřená v sobě, věčně „sebecitující“: její naléhavé motivy a výroky se neustále znovu a znovu vracejí v nových konstelacích jako v otáčejícím se kaleidoskopu. V tomto proteovském světě změn ani není možné žádné „řešení“, žádná definitivní pozitivní hodnota, ať již ideologická nebo filozofická. I básně psané na zakázku nabývají v daném kontextu vzrušivého významu, který původní zadání překračuje (tak se tomu stalo třeba s básní *Na příchod krále*, kterou psal Máchá na přímou žádost Palackého k oslavě návštěvy krále Ferdinanda v Praze) a přeměňuje ji v záhadný, ezoterický text.

Ale s problémem „protichůdcovství“, který Jakobson a Mukařovský v třicátých letech nastolili ve sporu s Grundem, je to složitější ještě o jeden rozměr. Nejen Erben a Nebeský, ale všichni jejich a Máchovi generační vrstevníci, kteří pociťovali rané obrozenské

vyrovnání s impaktem romantismu za předčasné, si byli ideálu „slovanské poezie“ vědomi a uvědomovali si také rozpor mezi potřebou pozitivní literární práce a romantickým ideálem geniální tvorby (v českém prostředí se na průsečíku těchto protichůdných tendencí zrodil kompromisní ideál „tichého génia“). Stačí si povšimnout bizarní koexistence kladných výroků o romantismu a romantické poezii s výroky odsuzujícími, velebení Máchy pronášené jedním dechem s jeho odmítáním (podle vzorce Nebeského apoteózy Máchovy, kterou už jsem citoval a která v úplnosti zní takto: „Individuálnost básnická naskrz a naskrz, básnický talent, jakýž více nemáme, ačkoliv nebyl vykvašený“ – NEBESKÝ 1953: 47) i vzájemné obviňování Máchových duchovních soupeřů ze skepse.

A dokonce i Mácha si byl vědom existence této „pozitivní normy“ a dokonce se ji snažil respektovat. Dedikaci k Máchovu *Máji* („Čechové jsou národ dobrý“) lze sotva chápat jako ironický, parodický pendant k tragickému tónu skladby (už proto ne, že v daném stylu Mácha psal i jiné své dedikační básně) – je to spíše daň splacená oné obecně platné normě. Podobně i další sporné místo *Máje*, kde se revoltující loupežník nakonec sklání před autoritou boží („nyní zločinec, v přírody patře říš, | před Bohem pokořen v modlitbě tiché stál“), míří kamsi tímto směrem. Mácha je v tomto smyslu i sám sobě „protichůdcem“.

V literatuře bývají prostě věci složitější, než vyhovuje našim klasifikačním snahám. Máchovo rozhodnutí pro romantismus ho jen zčásti vzdálilo tématům národním: naopak tato volba mu umožnila vyslovit i velmi intimní „národní“ pocit „zcižení vlasti“, „vydědění“, které čeští intelektuálové obecně pocitovali, ale ve veřejných projevech přísně tabuizovali. A také obráceně: pocit ztráty národní identity, honba za vlastí, která je jen zdáním, dodávají Máchově poezii i v kontextu evropského romantismu jednu dimenzi navíc.

Mácha Versus Nebeský. In: *Kapitel zur Poetik Karel Hynek Máchas. Die tschechische Romantik im europäischen Kontext*. Beiträge zum Internationalen Bohemistischen Mácha-Symposium an der Universität Postdam vom 21. bis 22. Januar 1995. [Přeložila] Katrin Berwangerová. Uspořádala ve spolupráci s Ústavem pro českou literaturu AV ČR Herta Schmidová. München, Verlag Otto Sagner 2000, s. 80–90.

Sen o Faustovi

V roce 1841 vyšla v *Časopise Českého muzea* rozsáhlá stať F. M. Klácela o libosti a smíchu v postupu (KLÁCEL 1841: 363–422), z hlediska tématu naší konference mimořádně důležitá studie, ojedinělá v tehdejší českém písemnictví jak svým rozsahem (téměř šedesát stran), tak svou metodologií (byla pokusem o aplikaci hegelianismu k řešení estetiky komična), tak konečně již samým pokusem přenést řadu aktuálních dobových problémů do sféry filozofické výpovědi. V tomto ohledu se Klácelovy filozofické stati staví v letech čtyřicátých implicitně na stranu zastánců možnosti české filozofie proti těm, kdož usilují formulovat specifiku českého národa v jeho nefilozofičnosti, spoléhání na pragmatický „zdravý rozum“ – vždyť ve své vlastní literární praxi Havlíček „zdravý rozum“ spojoval s osvobozující mocí smíchu.

Klácel vychází z chápání člověka jako bytosti „časem možnost svou rozvíjející“, jež „každým pokrokem nový střed nachází, totiž jináčím se stává“. Rozeznává (ТАМТÉЖ: 366) trojí stupeň takového „rozvinutí“: 1. „cit nebo stupeň pouhé duševnosti neboli života ze přírody nevysahajícího, kde cokoli člověk činí, bez úvahy činí“ (tzv. „sobnost“), 2. „rozum nebo stupeň svědomí rozeznávajícího nebo stranné úvahy“ (tzv. „osobnost“), 3. „duch nebo svědomí obecné“ (tzv. „výsobnost“). Analogicky pak rozčleňuje i libost, která je předpokladem smíchu, do jednotlivých stupňů, odlišuje tedy libost na úrovni tělesné, na úrovni myslné, dále na úrovni rozumu a konečně na úrovni ducha, i uvnitř těchto obecných kategorií rozvrhuje své téma „v postupu“, ve vývoji od uzavření do sebe k obratu vně. V rámci svého poměrně náročného výkladu Klácel předkládá také dosti obšírný svod dobových anekdot, klasifikuje a analyzuje je a dokonce se na jejich pozadí pokouší o jakousi (jak sám říká) „filozofii anekdoty“, která by podle jeho názoru mohla představovat i užitečný protějšek formální logiky, neboť sám vidí v anekdotě především živel porušující závazné logické kategorie. Soustředěná pozornost věnovaná právě humoru a smíchu souvisela bezpochyby s tendencí, které jsme se již dotkli, totiž s nápadným přesunem kategorie „veselosti“ a „dobré mysli“ směrem k hodnotovému vrcholu české národní charakterologie v letech třicátých a čtyřicátých.

Stat' je však zajímavá i proto, že se v ní Klácel nepřímou dotýká i některých obecných problémů literárních, byť se zdá, že svým podáním spojuje zdánlivě nespojitelné. Na jedné straně satirickou poezii, z níž v českém prostředí projevoval neobyčejnou životaschopnost satirický epos, na straně druhé romantismus, který tehdy představoval nepřehlédnutelnou výzvu českému (a také slovenskému) písemnictví.

Výklad obou těchto pólů je zřetelně a nápadně spojován s Goethem. Vrchol satiry, ba zvláště satiry alegorizující, vidí Klácel ve *Ferinovi Lišákovi* (skladbě, kterou ostatně v letech čtyřicátých přeložil, adaptoval na české poměry a v emigraci ještě jednou a podstatněji aktualizoval), obdobně pak romantickou ironii analyzuje na *Faustovi*. Není to jen mechanický důsledek obecné prestiže Goethovy poezie, natož jen výraz osobního Klácelova zaujetí, podstatné je, že ideál Goethovy poezie je tu tak či onak, navíc ovšem způsobem dobově příznačným pro celou tehdejší obrozenskou kulturu českou i slovenskou, využit jako formující činitel představy ideálu české a slovenské (a širěji vůbec „slovanské“) literatury a kultury.

Satiru spojuje Klácel s rozumem, který se uvědomuje a konfrontuje s nerozumem, jehož vžití formy nedovolují okamžité uvolnění smíchem, jež je podmíněno nenadálostí, překvapením. Sjednocuje se v ní tedy paradoxně nelibost vůči momentálním projevům skutečnosti s libostí nad ubráněním vlastního rozumu. Naproti tomu romantická ironie je Klácelovi absolutním zavržením všeho, tedy i sebezapření, samovraždou rozumu, odsudek světa je skrze ni veden již z prázdného nitra, vášně prostou ďábelskou hrou. Tento postoj ústí v porušení rovnováhy osobnosti – rozervanectví, k nezdravému odvratu od přítomnosti a budoucnosti, k propadnutí minulu (TAMTÉŽ: 396–409).

Podíváme-li se na širší kulturní souvislosti této teze v česko-slovenském prostoru, neujde nám, že česká i slovenská kultura vlastně již od samých počátků své konsolidace, svého – chceme-li – „obrození“, formovala vlastní principy na zásadách harmonie, jakési před-sjednané syntézy, která by předem vylučovala jakoukoliv jednostrannost, extrémnost. Od samého počátku tak vznikala jako odmítnutí romantismu, jako jeho překonání. (Uvědomme si, že již v druhém desetiletí byla romantická poezie i pro českého intelektuála – prostřednictvím četby originálů či německých překladů – známým kulturním faktem. Byronův *Childe Harold* vycházel od roku 1812, *Nevěsta z Abydu* vyšla 1814 spolu s *Džauzem*, v roce 1814 vyšla *Lara*

i *Korzár*, Shelleyho *Odpoutaný Prométheus* je z roku 1820.) Problém předem odvržený se však znovu vracel od druhé půle let třicátých, kdy byla znovu nastolena otázka hodnot romantismu a na jejich pozadí i hodnota ideálu syntetizující slovanské poezie. Promyšlení vazby obou těchto literárních modelů se ubíralo četnými cestami, mimo jiné i hledáním nových, syntetizujících syžetů, které by v sobě sice zahrnuly, ale současně i přehodnotily a překlenuly „jednostranné“, „rouhačské“ syžety romantické.

Faustův příběh tu nabízel nečekaně vhodný prototyp. I v kruzích mimo vlasteneckou společnost mohl být Faust takto přijímán. Franz Thomas Bratranek, přítel Klácelův, ve své proslulé monografii výslovně označuje postavu Fausta za „představitele romantiky“, jeho sňatek s Helenou interpretuje alegoricky jako přechod umění od klasické formy k romantické a ve zrodu Euforiona vidí metaforu nového umění (BRATRANEK 1982). Jakkoli musíme mít na paměti, že „romantika“ a „klasika“ označovaly tehdy nikoliv jen dva dobově vymezené umělecké slohy, ale současně i princip umění antického a umění středověkého, které v novověku byly jen znovu aktualizovány, a že Euforion v Bratrankově pohledu odkazuje přímo k Byronovi, tedy básníkovi pro nás evropský romantismus přímo zosobňujícímu, je nesporné, že mechanismus podobné interpretace *Fausta* a interpretace *Faustem* je blízký tomu, co v Goethově dramatu hledala česká a slovenská vlastenecká inteligence.

Tak se pro Klácela bezprostředně stává východiskem *Fausta* „samovražda rozumová“, kdy „rozum i sám sebe strašlivou důsledností zapře“, „vypálenost svědomí“, „rozvrženost nebo rozervanost mysli“ (KLÁCEL 1841: 403n.), a celý děj dramatu mu je vlastně cestou ústřední postavy k nabytí rovnováhy, obrácení pohledu k budoucnosti, nalezení smíru s Bohem: tedy k překonání tohoto „rozervanectví“.

Takto interpretuje – jak se zdá nikoliv bez vlivu úvah ruských slavjanovilů (AMBRUŠ 1955: 267) – výchozí situaci *Fausta* i Ludovít Štúr, který chápe celý děj jako ztroskotání touhy hrdiny po prozkoumání tajemství Vesmíru, ústící v bezvýchodné pohroužení do smyslovosti, z níž spásu může nabídnout jen pokání: „Čo tu vidíme na osobe básnicky prevedenej, plní sa na celom svete tom. Jako Faust, upadol i svet ten [...] do bahna zmyselnosti a rozkoše...“ Umění pak podle Štúra nese zřetelné rysy tohoto úpadku, zvláště pak soudobá poezie a především pak „básnictvo Byronovo, v zmysle prehnanom opravdivá romantika [...] apoteóza svojhlavstva, dobrá pre

strhancov, lidí čudných a zúfalcov, nie ale pre tých, ktorým svietia hviezdy jasnejšie“ (ŠTÚR 1955: 36n.). Z tohoto hlediska je pak úsilí o zformování syntetické slovanské poezie vlastně i Štúrovi alegorizováno Faustovým „napravením“ a závěrečným pokáním.

Jan Erazim Vocel, básník, který byl s oblibou v Čechách i na Slovensku stavěn do protikladu k „jednostrannému“ Máchovi, ba i nad něj, přímo využil Goethova syžetu k vytvoření vlastní faustiády *Labyrint slávy*, v níž tuto dobovou interpretaci posiluje, ba vyostřuje, klade totiž svého hrdinu, husitského bojovníka Jana, nad Fausta, protože ho nenechá podlehnout ďábelské moci. V úvodu říká ke své koncepci, kterou se okázale hodlá odpoutat od Goethova řešení:

Než docela na jiném základu spočívá báseň přítomná. Ďábel chce Fausta z Jana teprv vytvořiti, a namáhaje se od víry, naděje a lásky jej odtrhnouti, o to usiluje, aby Jan k přírodě, tj. ke hmotu srdcem i myslí přilnul, aby v ní netoliko oslavení své, nýbrž i slávu a spásu národa svého hledal; ďábel chce, aby se Jan stal apoštolem víry nové, jejížto zákony na zbožňování přírody založeny jsou [...] s ideou vykoupení Jana spojena jest zde nerozdílně též idea spasení národů slovanských světlelem duševním, osvěcujícím tiché koleje míru.

(VOCEL 1846a: XIIIn.)

Faust se tak stal jakýmsi příkladným textem české a slovenské obrozenecké kultury, nabízejícím metaforický klíč k problému, kterým žila (naléhavost tohoto textu je konečně i patrná obecně ve využívání postavy Mefista, „ducha, který neguje“, v dobové literatuře – například na Slovensku v Sládkovičových *Sovetech v rodine Dušanovej* či v Čechách v Koubkově eposu).

Klácel ve svém filozofickém eseji o smíchu obnažuje logickou souvztáhnost jevů, které se na materiálu tehdejší literatury z dnešního pohledu už obvykle nespojují. Jeho stať upozorňuje, že satirický epos lze tehdy sotva považovat jen za pouhou kuriozitu oživující nesmyslně již odumřelý slovesný útvar (Klácelovy pokusy o českou verzi *Feriny Lišáka* či Immermannova *Tulipánka*, Vinařického *Sněmy zvířat*, Koubkova *Básníková cesta do pekel*), ale za plnoprávnou součást sporu o ideální podobu české literatury, jehož důležitou složkou byl i konflikt se západní literaturou a pokus o přehodnocení, vstřebání a překonání romantismu novou hodnotou. Z tohoto hlediska se stává srozumitelnější i přítomnost výpadů proti romantismu v tomto typu

skladeb (Vinařický, Koubek). Romantickému „duchu, který neguje“ oponovaly satirické eposy nejen negací přísně vymezenou a lokalizovanou, ale také vyváženou sebevědomím rozumu, jenž si je jist sám sebou a o sobě nepochybuje. Realizovaly tak po svém dobový ideál slovanského básníka jako „v božném klidu“ (KLÁCEL 1841: 422) setrávajícího, který slovy Erbenovými „není ve sporu s Bohem“ (ERBEN 1971: 369) a který je – což sugeroval v tomto případě sám obor satiry a humoru – za všech okolností „veselé myslí“.

Klácelova teorie smíchu. In: *Proudy české umělecké tvorby 19. století. Smích v umění*. K vyd. připravila Marta Ottlová. Praha, Ústav pro hudební vědu ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV – Český hudební fond – Čs. vědecká společnost pro estetiku 1991, s. 37–42.

Sen o hospodě

Mezi neobyčejně oblíbené historicky 19. století v Čechách patřil katastrofický příběh o stropu, který – kdyby se zřítíl – přinesl by smrt celému českému národu. Na konci osmdesátých let tento syžet připomíná Jan Neruda: „Každý z nás zajisté do omrzení často slyšel výrok z let třicátých, učiněný tenkrát v hostinci U bílého lva, kde scházela se společnost vlastenecká, hlavně pak společnost literární: ‚Kdyby ten strop zde na nás spadl, je po českém národě!‘“ (NERUDA 1954: 238). Tato historika se objevuje v různých verzích, ale Nerudovo podání, jednoznačně ji spojující s jednou z pražských hospod, je rozhodně výmluvné. Osud národa, „posvátná“ otázka jeho bytí či nebytí je tu spojena s prostorem tak dokonale profánním, jakým je hospoda.

Vítězslav Hálek, když se ujal úkolu zhodnotit soudobý český společenský život, kdysi poznamenal: „Na hostince svezly se všechny praménky u nás, a kdo nechodí do hostince, ten u nás již ani neexistuje. Přestat chodit do hostince a dáti se odvézt do Volšan u nás úplně jedno jest [...] A tak jest hostinec jediné naše pojídlo“ (HÁLEK 1959: 45). Podobně Ladislav Quis prohlásil hospodu přímo za „nejmilejší útulek českých dušiček“. „Naše veřejnost,“ řekl dále, „toť byla a jest dosud hospoda“ (QUIS 1902a: 23; 1902b: 254). Také v těchto slovech, stejně jako v oné historice připomenuté Nerudou, cosi vypovídá o zvláštním postavení hospody v české kultuře. Zjevně to souviselo se specifickým a velmi podstatným podílem této instituce na vzniku novodobé české společnosti.

Jungmannovský projekt české kultury, který položil – ať již se nám to dnes líbí nebo nelíbí – základy naší dnešní existence, byl budován především v umělém prostoru jazykových (textových) výtvorů jako „virtuální realita“ existující jakoby paralelně vedle „normálního“ života, jehož všechny důležitější, prestižnější kulturní funkce zapařovala němčina. Této „virtuální realitě“ se nedostávalo institucionální základny v širokém smyslu slova, nedostávalo se jí „veřejnosti“. Měla-li se „virtuální realita“ českého světa změnit v normálně fungující „český svět“, tak jak ho známe z konce 19. století, musela se přeměnit ze záležitosti textové v záležitost institucionální, musela si přivlastnit každodennost. Právě hospoda patřila k veřejným prostorům, které v této socializaci vlasteneckého kulturního projektu sehrály výjimečnou úlohu.

Především tím, že nabízela ve městě veřejný prostor pro komunikaci v češtině. Užívání českého jazyka jako jazyka veřejného tehdy totiž naráželo na každém kroku na problémy etiketní, spojovala se s ním představa „snížené“, neformální komunikace, takže oslovení neznámého v češtině na ulici nebo jiném veřejném prostranství mohlo být považováno za hrubou urážku nebo přinejmenším za signál nekulturnosti, sociální podřazenosti mluvčího (SVĚTLÁ 1959a: 140; ALTMAN 1993: 138). Hosté v hospodě či v kavárně však mohli stanovit poměrně svobodně jazyk, ve kterém hodlají mezi sebou komunikovat a o čem, vytvářel se tak miniprostor s jinými sociálními pravidly a přitom veřejně přístupný, nikoli soukromý.

Tyto hospodské nebo kavárenské ostrůvky veřejné české komunikace budovaly postupně, zejména od třicátých a čtyřicátých let svéráznou paralelu virtuální reality „českých textů“. Bylo by možné – v Praze i mimo Prahu (ve Vlašimi působila činnorodá vlastenecká společnost vedená A. N. Vlasákem přímo v pivovarském kasinu u zámku, v Pardubicích vznikla česká společnost Na Veselce, v Brně se scházeli vlastenci U Funtána a Kricka na dnešním Žerotínově náměstí nebo U Smetany na rohu Veverčí ulice apod. – HERTL 1964: 140n.; PICHL 1936: 173; ALTMAN 1993: 127) – dokonce sestavit mapu české kultury 19. století jako mapu význačných hospod či kafíren. Stačí chaoticky a bez řádu jmenovat: hospoda v tzv. Templu, podle jména kavárna, ale spíš pajzl u Ritzenthalerů, U červeného orla v Celetné, kam chodíval Čelakovský s Chmelenským, Komárkova kavárna v Ungeltě u vstupu z Malé Štupartské (chodil tam Tyl, Mácha, Sabina, Tomíček, Jablonský, Erben, Štulc, Pichl, Zap, Štorch a s nimi od podzimu 1835 mladší Rieger, ze starších Amerling, Šumavský, J. Malý), Zelený orel v Michalské (důležité centrum mezi roky 1843–1845, kam chodíval Vocel, Erben, Koubek, Tyl, Tomíček, Filípek, Franta, Štorch, Kalina, Chocholoušek, Líman, Stříbrný), v Podskalí, kde vznikla Dittrichova Várka, která se později scházela v hospodě U Šilhů na Zderaze, U Hvězdy, kam se chodívalo v roce 1845, studentská hospoda Amerika, U Platejze, kavárna u Tygra, Šochova kavárna, Pastova kavárna na rohu Kotců a Sirkové ul. (srov. zvl. PICHL 1936: 67–72, 83–86; TOMEK 1904: 168, 177, 223) atd. Všechno to jsou dnes pro nás především kulturní emblémy vzbuzující bohaté kulturní asociace, avšak tehdy to byly reálné prostory české komunikace o věcech banálních a každodenních, ale i literárních, obecně kulturních nebo politických.

Hospody se stávaly také prostorem vlasteneckých zápasů. Stůl komunikující česky byl východiskem k ovládnutí prostoru celé hospody, výzvou k personálu, aby přijal češtinu jako hodnou komunikace, výzvou k hostům českého původu, aby se veřejně, jazykem přihlásili ke svému češství. Hospoda byla příhodným prostorem vlastenecké agitace dosud „nezasvěcených“, a proto také prostorem verbálních obran i útoků, ale později, v souvislosti s tím, jak se problém nastolený vlasteneckou inteligencí stával problémem masovějším, také prostorem občasných fyzických pútek, jakož i předmostím spanilých jízd vysílaných do nepřátelských, národně netečných podniků (PICHL 1936: 85).

Hospodská rvačka se místy politizovala, fungovala jako náhražka zápasů na neexistující politické české scéně a někdy měnila hospodu v politikum v takové míře, že byly nuceny zasahovat úřady. Za Strahovskou branou byl otevřen hostinec U české udatnosti, ale po pranicí, jež tam vypukla při zahajovací vlastenecké deklamaci, byl název nakonec policejně zakázán. Ve studentské hospodě Amerika bylo dohodnuto uspořádat rekviem za Bílou horu s povinným nošením smutečních stužek, což vyvolalo řadu zatčení (PICHL 1936: 85n.; QUIS 1902b: 231). V kontaktech spikleneckého hnutí polského s mladými Čechy hrála důležitou úlohu hospoda U města Štrasburku na rozhraní Karlína a Libně (SAK 1993: 60). Také Repeal, který měl podíl na pražských událostech roku 1848, působil jako hospodská společnost. Těsné propojení české politiky a „hospodské kultury“ v rušných letech šedesátých dosvědčuje vznik piva Deklarant a hospody U Deklarace jako reakce na poslancekou deklaraci cílů české politiky z 22. 8. 1868 (TAMTÉŽ: 182).

Obraz hospody jako kolbiště za národní věc proniká i do krásné literatury. Například v Sabinově dramatu *Šašek Jiřího z Poděbrad* (1870) jsou dobové hospodské konflikty mezi patrioty a Němci či Nedoněmci převlečeny do kostýmů z času „husitského krále“ (SABINA 1870). Kolár v jedné své próze líčí barvitě vlasteneckou společnost Mravenců scházející se v hospodě U zamilovaného velblouda (KOLÁR 1877: 272n.). Ostatně ani existence výrazu „kocovina“ jak pro význam „hlučná a posměšná politická demonstrace“ (který se vynořil v roce 1848), tak pro význam „skleslý stav po alkoholickém opojení“ není tak docela nevýmluvná, svědčí o symbióze vlastenecké horlivosti a hospodského prostředí.

Hospoda byla ovšem i důležitým místem umožňujícím sociální kontakt českých intelektuálů s měšťany, umělci (hudebníky, zpěváky

a herci), ale i s „prostými Čechy“ a jejich vzájemné ovlivňování. Stejně jako má kulturní a především literární scéna své kultovní „hrdiny“, paměti a drobnější vzpomínková próza nám nabízejí doklady o jinak opomíjených hrdinech „hospodské scény“, kteří přejímali patetické ideje literátů, křížili je s hospodskou zábavou, ale i sblížovali s praktickým životem (takovými hrdiny byli například legendární důchodní Javůrek v Čáslavi, hostinský Sýkora, který poslal Barákovi, úpícímu v žaláři, pečené sele, či Jan Prokop, populární vlastenecký hostinský ve Špičáku u Železné Rudy atd. – QUIS 1902a: 20; BARÁK 1904: 135; STEHLÍK 1986: 179). Hospodskou scénou prošly ovšem i leckteré postavy, jež se později zapsaly do „velkých dějin“: dřevař František Dittrich z podskalského spolku Várka, který se v letech 1870–1873 stal pražským purkmistrem, řezník a uzenář a poté herec Jan Lapol, vlastním jménem Roštlapil (ostatně i ostatní bratři Roštlapilové, později kněží, patřili na počátku třicátých let k rázovitým postavám českých hospodských společností), nebo skladatel František Lábler, ředitel kůru u sv. Trojice (PICHL 1936: 84n.), či kavárník a hostinský, později nájemce břevnovského pivovaru Petr Fastei, který v roce 1848 rozvířil zbrusu novou českou politickou scénu.

Důležitým momentem v sémantice hospody byl přirozeně fakt, že se stávala prostorem pití piva jako symbolického „slovanského nápoje“. Hospodské rekvizity (sud, džbán, korbel, čep) vstupovaly proto snadno a ochotně do symbiózy s rozmanitými rejstříky vlastenecké emblematicky – s blanickým mýtem (tohoto okruhu využívala například vlastenecká společnost vlašimská vedená Vlasákem – HERTL 1964: 141), ale nejčastěji s husitstvím, které se obecně stávalo oblíbeným symbolem české slávy a statečnosti. Spojení hospodské kultury s emblémy husitství bylo ostatně tak těsné, že společenská píseň s pijáckým refrémem „Milujme se, nedejme se, | vybíme se, napíme se, | milujme se, napíme se, | a pak vybíme se“, kterou složil hudební skladatel J. T. Krov, mohla být s úspěchem podstrčena skladateli Lisztovi jako stará česká píseň „husitská“ a v podobě Lisztova zpracování pak nastoupila cestu Evropou – její melodie dokonce bizarně pronikla – na základě mylné úvahy filologické o významu slova Bohemian – i do opery Michaela Williama Balfeho *The Bohemian Girl* (Cikánka, 1843) jako charakterizační motiv titulní hrdinky (SOUČEK 1924: 26–84).

Symbolizaci piva jako slovanského nápoje usnadňovala ovšem jak jeho místní obliba (přirozeně nijak etnicky identifikující), tak i samo

jeho české jméno, které nebylo výpůjčkou, ale představovalo starou složku slovní zásoby („Jak sladce zní to slovíčko: | Ty *pivénko!* ty *pivíčko!* | Jaká sladkost jenom toho slova – | K dokázání piva výtečnosti | slova toho bylo by již dosti,“ píše okouzleně Rubeš ve své deklamovance – RUBEŠ 1861: 60).

Patos emblematicky s hospodou spínané a fakt, že se stala prostorem vlastenecké komunikace o „svatých záležitostech“ vlasti, někdy až zastíraly reálný kolorit jejího prostředí. Přitom se v próze postupně od třicátých let obecně smysl pro barvitost reálií zřetelně prosazuje. Zvláště v některých textech Rubešových, Tylových, později u Nerudy a jinde se dochovaly bohaté výjevy z mikrosvěta hospody. Položme si například vedle sebe půlnoční hospodskou scénu Rubešovu z Pana amanuensise na venku a Tylovu črtu Půldvanáctá na Vyšehradě:

Půlnoc se počala blížit a s ní přicházely bledé hrůzy a strachy její. Zde onde po stolkách stojící svíčky byly zhasnuté, umírající světýlko od stropu visící lampy již jen mžouralo, na našem stole hořely ještě hodné dva zbytky svic, které, ač jejich knoty skoro tak dlouhé byly jako ony, přece aspoň tolik světla vydávaly, že se obličej vyvolených, kteří až do konce setrvali, ještě dosti rozeznati daly. Pan hospodský seděl – v pozici svého raka na štítu – u kamen a spal, jak by ho do vody hodil, jeho tváře byly klidné a bylo na nich viděti, že jeho poslední myšlenka nebyla žížeň. Lényňka seděla nedaleko našeho stolu a zívala.

(RUBEŠ 1949: 37n.)

Puch a dým a teplo, kouř a zápach – všecko přirozenosti nadmíru rozdílné – shlukly se na mne u dveří, aniž se od nového hosta odloučiti chtěly, i kdy jsem si do kouta k zhasínající svíčke zasednul [...] Bylo tu pohromadě devět osob – jakoby naschvál uspořádaných v básnický ten počet! Pět jich sedělo za stolem; drvoštěp, u nohou pílu svou i sekeru – zedník, vápnem a pískem zastříkaný, jakž byl sběhl z lešení, – ostatní tři tuším že půlčtvrťizlatoví dělníci z fabrik na kartoun; takž to alespoň nos můj rozhodnul, do jehožto dírek se tu čpavé vůně vtíraly [...] Z pěti dýmek vyvalovaly se kotouče šedivého kouře a nad hlavami karbaníků i dalece okolo nich se snášely, podobny jsouce pekelnému vejparu, mezi nímžto viděti sbor věčných opovrženců, jako by zlou radou v osudné lístky nehody člověčí skládali. Slyšet není leč jednotlivé zaklení, silné odplivnutí, hřmotné udeření víčkem o žbánek. Na zemi, co uprostřed

malého jezírka slin a jiné slané tekutiny, válela se šestá osoba, hořejší
půlkou těla opřena o dlouhou lavici...

(TYL 1981: 35n.)

Podobný plastický „záznam“ zvuků, pachů, hospodských rekvizit i jazykového idiomu („Ach, račte mě pustit, já musím nalívat, páni volají“; „ti si nedají tak snadno na nose kanafasy malovat“; „Ó, ty ješterko!“; „Hned jen vezmu ještě kadenc“; „Drž hubu, štěkulino!“; „Hrom bil do devítky“; „zajez kus calapatiny“ – RUBEŠ 1861: 60) však neladí s obrazem hospody jako místa důstojné vlastenecké komunikace a pro jistotu bývá v řadě případů potlačován.

Příznačně Jirásek, proslulý jinak svým výtvarným viděním a sytou dekorativností popisu, nechává příznačně prostor hospody Na Staré rychtě, kde se odehrávají závěrečné scény jeho románu *F. L. Věk*, dokonale prázdný: nezazní tu ani cinknutí sklenic, ani zaskřípění laciných houslí, pleskot karet, není slyšet jediné ťuknutí nože o talíř, ke stropu nestoupá štiplavý kouř dýmek ani pach syrečků, nedovíme se nic o špinavé zástěře hostinského ani o stavu podlahy, jako tomu je v citovaném úryvku z Tyla. Hospoda je tu jen pustým mikrokosmem vznešených vlasteneckých debat, které se nijak nepodobají rozpravám z námi vybraných hospodských „fyziologií“. („Vojáci padají, ale vítězství po jejich smrti,“ říká se tu s narážkou na smrt Thámovu). Vše nakonec vrcholí věšteckým příslibem, který typickou hospodskou reálii – svíci ve svícnu nebo v důlku desky stolu – proměňuje v národní symbol: „Česká svíce ještě nedohořela.“ „Ne, a už ji nesfouknou!“ (JIRÁSEK 1951: 540n.).

Postoj k hospodě a k pivu totiž zůstává současně nejednoznačný. Hovoří se o nich na jedné straně s nadšením, byť i žertovným („V hospodě rostou rozumy jako houby v lese“; „V každém tom žbánku čekají myšlenky na vysvobození [...] Je zvláštní fakulta zde...“ – SABINA 1870: 27), na straně druhé tu zůstává vědomí, jak je tento prostor „přízemní“, prozrazuje mimovolně malost a nerozvinutost české společnosti, pokud „jinou veřejnost“ prakticky nemá. Také už připomenuté výroky L. Quise a V. Hálka mají zřetelně negativní rámcování (Quisův výrok o hospodě jako o „nejmilejším útulku českých dušiček“ provází ostatně dokonale výmluvné slůvko „bohužel“ – QUIS 1902a: 45).

Stojí za povšimnutí, že i Jan Neruda, osobně spjatý s dlouhou řadou pražských hospod, hospodskou kulturu soustavně ironicky

reflektuje. V jeho známé parodii národní hymny se na otázku Kde domov můj? odpovídá „Tam kde pivovary strmí“ a v pointě první sloky zazní přímo blasfemické „mezi křeny domov můj!“ (NERUDA 1951: 471).

Obvyklým tématem je reflexe Čech jako země, kde aktivita se beznadějně rozpustila v pivo (srov. Nerudovu báseň Jan Kalvent, klem-pír s refrémem „já myslím, abychom šli do hospody!“ jako typizovaným řešením všech domácích problémů, nebo Sládkovu Mělnickou baladu, kde zazní verše: „Ba ještě div, že lid je živ, | kde kolik hradů, tolik piv, | a nikde na džbán skutku!“ – NERUDA 1956: 246–248; SLÁDEK 1945: 123). Samo prolínání řady hospodských reálií a emblémů husitských či blanických, tak časté v sémantice české hospody v minulém století, snadno nabývalo podoby příkré konfrontace, při níž se rekvizity hospodské jako emblémy české přítomnosti vnímaly na pozadí emblémů husitských jako emblémů slavné české minulosti a stávaly se podnětem k humorné sebetřýzni. „Pivo“ a „hospoda“ dneška tu stojí v protikladu k „činu“ jako neměnnému atributu „slavných předků“ („Čin ten tam, a statných mečů chřasty [...] český rek v hospodě víčkem bije“ – KOLÁR 1840: 33).

Tento druh sarkasmu byl živý v české publicistice, literatuře a ostatně i karikatuře v druhé polovině 19. století. Vzpomeňme například opět Nerudův ironický popis Plzeňského pivovaru parodicky čerpající z obou emblematických řad – husitské (pivovar je „srovnáván“ s Žižkovým polem) i blanické („35 000 věder ležáku dřímá zde jako vojsko blanické; až bude letos nejhůř, vyrazejí ven a osvobodí vlast“ – NERUDA 1961: 366). Vrcholnou, byť ne jedinou literární projekcí této *ironické konfrontace* hospodského patriotismu a husitství se stal Čechův *Nový epochální výlet pana Broučka, tentokrát do XV. století*.

Symbol hospody a piva sice mohl odkazovat k „lidovým kořenům“ české kultury podobně jako symbol chaloupky, selského stavení. Nehodil se však rozhodně k oficiální patetizaci – „chaloupka“ byla tak či onak hrdým podobenstvím o betlémské chatrči, která zrodila Mesiáše, a její folklorní konotace ji povyšovala v cosi archetypálního, „svatého“. Zvolání „jsme národ chaloupek“ se mohlo stát (a také se stalo) pozitivním národním šiboletem, heslo „jsme národ hospody“ tuto šanci nemělo. Hospoda byla prostorem jednoznačně „nízkým“, prostorem pádu, mravních selhání, alkoholismu, a tyto kvality vrhaly nepříjemné pablesky na vlastenecké uctívání „hospody“

a jejich rekvizit. Kdykoli si čeští intelektuálové bolestně uvědomovali meze svých snah, hospoda byla vždy první po ruce k takové hořké sebereflexi.

V Kolárově próze, příznačně nazvané *Literatura*, je naivní, nezavěšený vypravěč uveden do hospody U zeleného vola na Poříčí mezi vlastenecké literáty. Zpočátku je nadšen:

„Mezi literáty?!“ – zvolal jsem v zanícení zbožné úcty, – neboť do literatury se dostati, – to bylo Eldorádo veškerých mých vezdejších tužeb.“

Hospoda se vypravěči jeví „co řecký chrám na nejvyšším vrcholu posvátného Helikonu“, očekává, že tam spatří všechny ty „génie“, stavitele „nad hroby až do věčnosti sáhajících duchovních tvrzí“. Postavy, k nimž se pak prodírá tabákovým kouřem, jsou však zcela nevznešené (a není nesnadné pod tímto klíčovým textem rozpoznat jejich reálné předobrazy). Je tu „skladatel vtipných epigramů, satirických epizod, valných politických a nepolitických artikulů – pravý to O’Connell naší žurnalistiky a politiky“ Harant Boule, který „hrdé stavení celé německé filozofie na jednu hromadu skácel“, dále pak „miláček národu“ Slaneček, „pravý to obr Gog na Pegasu dramatického básnictví ulétající“, jenž píše dramata nikoli podle Aristotela, ale podle „regulí pražské děvečky“, dále archeolog Sumec, který rozkládá po stole své poklady: nehet z palce u nohy praotce Čecha, řasy Libušiny, bradavici Jana Lucemburského, filozof Sršoun, romantický mladík Toužebný, neustále hovořící o své „daleké pouti“, realista Čamrda a mnoho dalších. Nakonec etnograf Krocán v dlouhém proslovu ostatní nabádá: „nedělejte z hospody chrám Uměny a Múz, nedělejte z piva Kastalské prameny, z vepřoviny ambrosii, z nemotorných přezdívek olympickou terminologií, z šestadvacítky a pagátla poslední cíl a konec lidského hloubání.“ Ve scéně, kterou Kolár s gustem vypravuje, nakonec ovšem všichni při tomto karatelském proslovu usnou: prostor hospody (byť plný intelektuálů) beznadějně ubývá každý poetický vzlet (KOLÁR 1877: 311–329, zvl. 311–313, 321).

Tato kritická perspektiva vnímání fenoménu hospody je obecná a všeprostopupující. Také historka o stropu, jehož pád by pohřbil celý český národ, jako by se marně snažila od znevažujícího spojení s prostorem hospody odpoutat. Josef Bojislav Pichl ji ještě vypráví v souvislosti s Komárkovou kavárnou v Ungeltě (a tedy s prostorem jednoznačně příbuzným), kde se scházela – jak již o tom byla řeč – význačná vlastenecká společnost: „A o této společnosti platí,“ říká

Pichl, „co jeden slovuťný literát český propověďel, jsa jednou ve spolku hostem, že kdyby klenutí to náhodou spadlo, skoro celou českou literaturu by pochovalo“ (PICHL 1936: 72). Karolina Světlá již decentně hovoří jen o stropu a stolu pod ním, ale neupřesňuje, o jakou místnost šlo, zná zato legendárního „slovuťného literáta“ jménem: „Vždyť to bylo tehďáž, kde Jungmann sedě s několika málo přáteli stejně cítícími u stolu, zádumčivě je upozorňoval, kdyby náhodou na ně spadnul strop, že jest nadobro po českém národě, veškeré duševní jeho snažení že se soustřeďuje jen v jejich hlavách a veškerá uvědomělá a plodná k němu láska jen v srdcích jejich...“ (SVĚTLÁ 1959a: 140). Ani Jan Palacký místnost nelokalizuje a necharakterizuje a výrok spojuje naopak s Chmelenským: „vtipkář Chmelenský řekl sám jednou – ať teď nespadne strop, sic je po národě“ (PALACKÝ J. 1898: 127).

A Karel Krejčí pak po letech dokonce tvrdí, že daný syžet koloval v letech šedesátých ve spojitosti s prostorem vznešeným a povýťce „kulturním“: „Když v šedesátých letech manifestovaly desetitisícové zástupy za práva českého národa, vzrušovala vzpomínka na schůzi obrozenských vlastenců ve Šternberském paláci, kde prý kdosi poznamenal, že kdyby tam spadl strop, bylo by po českém národě“ (KREJČÍ 1981: 178).

Jako by se i v tomto rozkolísání variant jediného syžetu prosazovalo nejednoznačné stanovisko české elity ke své hospodě: byla si vědoma toho, že hospoda po dlouhou dobu fungovala jako prakticky jediné místo českého veřejného života, ale současně jako by se styděla za to, že v české kultuře zaujímá hospoda tak důležité postavení.

Kontexty české hospody. In: *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie*. K vyd. připravila Daniela Hodrová. Jinočany, H & H 1997 [spr. 1998], s. 63–71.

Sen o chaloupce

Na sklonku 18. století se chaloupka stala středobodem idylického prostoru, vysněného, tvořeného, jak to formuloval Gessner, jeho tehdejší populární objevitel, „obrazotvornou mocí a tichým úsilím“ („die Einbildungs-Kraft und ein stilles Gemüth“ – GESSNER 1742: 3). Tento prostor byl vzdálen ruchu přicházející „nové doby“ představované městem, byl to prostor-útočiště, kam se před městem prchá, městu byl důsledně stavěn do protikladu. Budován byl především z konvenčních emblémů literární antické Arkádie mimo dotek s reálným historickým časem. Jeho hrdinové, okázale „naivní“, nesli řecká či pořečténá jména, přijímali theokritovské masky pastýřů, obklopovali se antickými i pseudoantickými reáliemi a obývali chaloupku, svůj domov v tomto iluzivně „přírodním“ a „přirozeném“ světě. Stejně tak jako byly „antické“ reálie především literárními emblémy, tak i „příroda“ a „přirozenost“ byly snovány z přísně uzavřeného okruhu motivů. Již sám omezený počet reálií byl ostatně podmínkou idyly, neboť idyla vyžaduje přehledný, zvládnutelný svět. Zpráva o historickém čase a prostoru byla přitom potlačována, jen okrajově padne zmínka o básnících „tam venku“, jen kdesi na pomezí gessnerovského ráje bydlí například cizotou nakažený pastýř, učený Dorantes, který ví o „vnějším“ světě a vypráví o něm, a proto je lépe se ho stranit, vnáší totiž do lůna idyly chaos, který panuje okolo (ТАМТЭЖ: 127). Ne náhodou patří k oblíbeným idylickým syžetům příběh odmítnutí svodů cizinců, kteří prostým obyvatelům Arkádie nabízejí lepší existenci za jejími hranicemi, ve „městě“ (Menalkas und Äschines, der Jäger – ТАМТЭЖ: 63–67).

V těchto souvislostech – v rámci úzkého, přísně uzavřeného světa idyly (idyly sama byla důvtipně charakterizována na počátku 19. století jako „představení štěstí v ohraňčenosti“ – BRODZIŃSKI 1964: 252) – se vytvářely základní atributy chaloupky. Její charakteristické vlastnosti byly sice velice obecné, nepřizpůsobovaly se ostatně ani celkovému sklonu k přímé antické stylizaci, ale ustalovaly se přesto do pevného schematického rámce. Chaloupka byla obydlím „skromným“ a „nenápadným“, „nízkým“, i v nitru bukolické krajiny, která sama stála stranou tohoto světa, většinou skrytým a zapadlým. Její střechu pokrývala sláma („strohernen Hütten“), sníh („eine braune Hütte mit dem Schneebedekten Dach“) nebo mech („bemooste

Hütten“), stínily ji větve stromů obsypané ovocem, to vše jako by ještě podtrhovalo její „skrytost“, „zahalenost“, „utajenost“ před okolím, její vplývání do přírody. Je vždy a všude částí přírody: materiálem, z něhož je vystavěna, svou nestálostí programově nevzdorující přírodním změnám, začleněním do okolních organických procesů zrodu, růstu i zrání. Stojí obvykle o samotě („einsames Haus“), je proto vhodným prostorem meditace, ticha, odpočinku, ale i místem do-
teku s posvátnem („hier vor meiner Hütte sei der Altar“ – GESSNER 1742: 64, 17, 10, 124, 54) na straně jedné a cudné milostné touhy na straně druhé.

Celý svět idyly, který chaloupku (chýši) obklopoval a vlastně definoval, byl ovšem zatížen několikerým paradoxem. Byl stylizován a vnímán jako prostor úniku z civilizace, ze složitých vztahů, pocítovaných jako umělé, a tedy byl vlastně vizí, ideálem světa přirozeného. Na pozadí dlouhé a poměrně souvislé evropské tradice pastorální, bukolické literatury byl vskutku současně pokusem o její odliterátštění, o odkrytí původní „předliterární“ naivity tušené v jejích kořenech. Přitom sám gessnerovský svět idyly nemohl nebýt než krajně umělý. Byl umělý zvolenou a silně konvencionalizovanou, přímo ritualizovanou antickou stylizací, ba dokonce byl umělý také v samém jádru – nejen použitými maskami, ale i svou deklarovanou „přirozeností“. Jeho znakovost nebyla okleštěná, spíše ještě vzrostla dramatickým převrstvením kulturních kódů: gessnerovská idyla byla zástupným znakem antiky, odkazovala k ní jako k souboru hodnot, ale současně v ní potlačovala vše, co ohraničenost snového světa literárního pastýřství překračovalo – co vedlo jinam: k smyslovosti, tělesnosti, otevřenému vidění světa, k tragice. Ale na druhé straně byla i zástupným znakem „venkova“. Znamenala venkov tím, jak vstupovala do protikladu k městu jako symbolu složitě a odlidšťující civilizace, ale současně ho popírala, zbavovala veškeré rušivé konkrétnosti, nabízela nanejvýš výběr přijatelných vesnických motivů očištěných od jakékoli vazby k danému času a prostoru. Ať již ve vztahu k antice či k prostředí venkova, byla idyla skutečně především „eklogou“, tj. výběrem, posvěcujícím motivy esteticky přijatelné, žádoucí (BRODZIŃSKI 1964: 253). Přenesení ideálu venkova a jeho způsobu života „v lůně přírody“ do mytického času „zlatého věku“ dovolovalo pominout všechno, co bylo příliš spjato s neideální přítomností. Sám Gessner výslovně upozorňoval, že jsou-li idylické výjevy „do vzdálenějšího věku kladeny, nabývají tak vyššího stupně

pravděpodobnosti, jelikož se nehodí pro naše časy, kdy rolník trpkou prací zotročen svému knížeti a městům své přebytky musí odevzdávat“ (GESSNER 1742: 5). Volba současných venkovských reálií pro svět idyly připadá sice Gessnerovi v zásadě možná, ale vyžaduje podle něj výraznější poetizační úsilí a krajní opatrnost. Také „řeč pastýřů“ je u Gessnera zdánlivě prostá, jednoduchá, má se demonstrativně lišit od řeči literární, ale přitom je do krajnosti stylizovaná: její témata i výrazové prostředky jsou předem danými emblémy, v ničem nepřipomínají a ani nemají připomínat řeč skutečných venkovanů.

Další vývoj směřoval později k řešení těchto paradoxů. Hledaly se cesty, jak idyly výrazněji zakotvit v konkrétním čase a prostoru, spojit ji s reáliemi domácími, ať již etnografickými, přírodními nebo vysloveně sociálními. Jinými slovy, právě momenty, pro které Gessner zpochybňoval současný venkov jako vhodný předmět idylické poezie, byly postupně do idylického prostoru vtahovány.

Antikizující kolorit – jakkoli modelový – byl v pogessnerovské idyle omezován stále častěji na prostředky mimotematické, v širokém smyslu slova „formální“. Signálem odkazu k antice se stává nejednou například hexametř (tak je tomu třeba v Goethově „idylickém eposu“ *Heřman a Dorotka* nebo ve Vossově *Luise*), případně i jiné vnějškově klasicizující aranžmá. Goethův „idylický epos“ je například kompozičně členěn do zpěvů nazývaných jmény jednotlivých múz s více či méně čitelnými stylizačními vazbami k tématům a celkovému ladění příslušné epizody děje: úvodní oddíl budující základní dějovou situaci je nazván jménem múzy epického zpěvu Kalliopé, melancholická scéna setkání syna s matkou „na lavičce pod hruškou“ nese jméno Euterpé, múzy lyrické poezie, vyprávění vůdce uprchlíků o zkáze rodné vesnice, do níž vstoupily dějiny, je nazváno podle múzy dějepisu Klió, setkání Heřmana s Dorotkou se odehraje pod jménem múzy milostné poezie Erató apod.

Nešlo přitom o evokaci antického světa jako takového, o hodnotové přihlášení k němu. Odkaz k antice – posunut do jiných složek textu – byl v této chvíli především evokací idyly, pro niž se antikizující rámcování zdálo nezbytné.

Aluzi k normám idyly mohlo být ovšem bezprostředně také přichýlení k příznakovým tvarovým podtypům, se kterými gessnerovská idyla pracovala. Pro J. H. Vosse je například v básni *Nevolníci* takovým nástrojem odkazujícím k idyle charakteristický „dialog pastýřů“. Voss se však nespokojí náhradou obvyklých antických

pastýřských jmen běžnými jmény lidovými (Michel, Hans), ale přetváří básnický rozhovor v sociálně zabarvený žánrový obrázek, nasycuje ho místními detaily lidopisnými a soustřeďuje ho – zcela v zásadním rozporu se zaměřením idyly – k nesmiřitelnému sociálnímu konfliktu.

V takových případech ovšem s sebou nese přihlášení k idyle zřetelný rys polemický, často i parodický. Na pozadí očekávání s ní spjatých vyvstávají „neidylická“ témata a problémy. Historie, kterou Gessner odkázal za hranici svého idylična jako cizorodý, vlastně ani neexistující prvek (srov. například úvahu falešného pastýře Doranta, že Francie válčit nebude – GESSNER 1742: 127), v Goethově idyle již vtrhává na scénu v zástupech uprchlíků prchajících před Francouzi za Rýn a závěrečný šťastný konec zaslíbení Heřmana a Dorotky je provázen bojovou aktuální výzvou k obraně země a jejich idylických (náhle ovšem historizovaných) hodnot před vpádem nepřítelů.

Podobně jako Goethe, i Wordsworth svou epickou báseň *Michael* vtahuje do významového pole idyly již podtitulem („A Pastoral Poem“, „pastorála“). Svůj příběh lokalizuje do prostoru se zřetelnými vnějšími znaky konvenční literární Arkádie, do „skrytého údolí“ („a hidden valley“), sevřeného „pastýřskými horami“ („pastoral mountains“), kde vládne samota („an utter solitude“). Příběh sám je však zřetelně neidylický: je přesně lokalizován do konkrétní krajiny (Greenhead Ghyll) (WORDSWORTH 1977: 455), pastýř, který je jeho hrdinou, je typizovaným portrétem jednoznačně místně zakotveným, sociálně velmi přesně zařazeným – příběh je vlastně příběhem rozpadu snu o idylickém světě. Z idyly tu zůstává sice konvenční protiklad „idylického prostoru“ a agresivního, zkázonosného města, udržuje se i motiv vplývání idyly a „chaloupky“ jako jejího „šťastného středu“ do přírody, ale obě složky idylického syžetu tu jsou zcela přehodnoceny. Město, nepřátelské a cizí, vítězí (navždy odloudí pastýři Michaelovi syna) a také včlenění chaloupky do přírody se mění v paradoxní, tragický obraz zkázy: příroda idylu pohlcuje a ničí, jen kameny z nedostavěné salaše („sheepfold“) zůstávají na místě jako znamení někdejšího snu.

V těchto případech se však již idyla mění vlastně v antiidylu, je pastorálou převrácenou naruby. Prvky pastorální stylizace jen dovolují podtrhnout prudkou proměnu hodnotové perspektivy, neochotu přijmout jako východisko i cíl nostalgický svět uzavřených „vybraných“ hodnot. Představení ideálu (přirozené vztahy mezi lidmi,

jednoduchý, důvěrný poměr k přírodě) tu slouží zejména k vyhrocení rozporu snu a „skutečnosti“. „Představení štěstí v ohraničenosti“ se ukazuje být nemožné v otvírajícím se světě, který útočí na hranice snového idylična, rozrušuje je a jeho zákony se neřídí a řídit ani nemůže.

Také v české kultuře se představa idylična a k ní vázaný topos „chaloupky“ vyvíjel podobným způsobem. Ideál pastorálního minulého světa („Lidé všickni pastejřili, pastvištěm byl celý svět, | Svorně jako bratři žili, nebyl by druh druha hnět“ – PUCHMAJER 1920: 16) byl hledán i v přítomnosti, v stylizované venkovské krajině vzdálené městu – prostorově i hodnotově („Já jsem živ v mé samotnosti | na svém vzdáleném statku, | prázden šedivé starosti, | všeho i nedostatku. | Slávou městskou pohrdávám, | marnou urozeností, | všecek se jenom oddávám | milé přirozenosti“ – THÁM 1916: 113).

Ustálené *atributy chaloupky*, jak se s nimi setkáváme v klasické gessnerovské idyle, vytvářejí i u nás po celé 19. století základní podobu toposu. Chaloupka je často „skrytá“, „v tichém ústraní“ (NĚMCOVÁ 1906: 1), „v lese“ nebo „u lesa“, stíněná stromy („Nad chaloupkou lípa stará, | květy strásá v předsíní tenkou“ – POKORNÝ 1879: 112), zarostlá křovím. „Skrytost“ chaloupky je vlastně jen metaforou její „skromnosti“, stejně jako její „nízkost“, „malost“ („Ty chaloupko má nízká | tam v tichém ústraní...“; „chaloupka v lese stála | tak útulná a malá“, „Malá jest má chaloupečka“ – TAMTÉŽ: 7). Je „skrovná“ („Vystavím si skrovnou chaloupku“), „chudá“ („Maličkou mám světničku | jako ptáci hnízda, | na okénku, na dveřích | často větřík hvízdá. || Ale což! mně dostačí | trochu šera kolem, | trochu zimy, trochu béd | s maličkým mým stolem“), ale přitom je příbytkem citu a lásky. Spojuje se výrazně s erotickým kontextem, je to chaloupka milěnčina („Malovala na chaloupku | samá srdce červená“ – VRCHLICKÝ 1905: 107), milý do ní přichází za dívkou nebo dívka za milým („Chaloupka tam u jasanu | pod korunou stinnou, | okénka má v jednu stranu, | ale vrátka v jinou“ – KRÁSNOHORSKÁ 1887: 36) nebo si ji tam přivádí, je prostorem lásky neokázalé, skromné. Chudoba chaloupky je vyvážena také dalšími hodnotami: krásou, neporušeností přírody, již je obklopena („utěšená krajina s chaloupkou u lesa“ – JIRÁSEK 1909: 57) a jejíž součástí jsou – a k níž odkazují – i květiny a stromy kolem pěstované.

Tyto prvky se však obalují záhy novými významovými vrstvami, včleňují se do nových významových kontextů, které nejen vychází

gessnerovské vymezení zásadním způsobem překračují, ale navíc leckdy i přímo vzdalují sémantizaci „chaloupky“ v české kultuře symbolizačním postupům celoevropským. Topos „chaloupky“ se u nás především brzy nápadně *nacionalizuje*, stává se klíčovou *součástí národní sebereflexe*, ustalujícího se „mýtu“ českého národa (RAK 1993: 24). Nejde ovšem jen o novou lokalizaci idylica v reálném zeměpisném prostoru. K ní dochází konečně všude v souvislosti s obecným odantičtěním idyly a obecným odmítnutím Gessnerem navrhovaného úniku do bezpečí i bezčasí antického, či spíše hravě antického „zlatého věku“, přizpůsobením idyly představě domácího venkova. Idyla je u nás spíše přijímána mnohem intimněji než jinde, jako něco, co bytostně souvisí s češtvím a jeho hodnotami. Nicméně ani to není samo o sobě ojedinělé – také v Polsku se například idyla jeví jako svrchovaně „slovanský“, zvláště pak polský žánr, jako sebevýraz slovanského kulturního typu (BRODZIŃSKI 1964: 251). Zvláštnost a svébytnost českého idylismu spočívá právě v důrazu, který je kladen na postavení chaloupky v „české idyle“ a v hodnotách, jejichž se stává nositelem.

Tradiční významové vztahy, do nichž obecně chaloupka vstupuje, nabývají nových podob. Obvyklá konfrontace „idylické chaloupky“ s městem se zde rozšiřuje nečekaným směrem. Město tu náhle nevystupuje jen v konvenční roli symbolu civilizace, přírodě odcizeného prostředí, světa společenské přetvářky a hříchu („skrejše všechněch nepravostí“ – PAVELKA 1916: 84), ale je i znamením odcizení národního, popření přirozeného češtví. Chaloupka naproti tomu symbolizuje i původnost etnickou a jazykovou, neporušenost národní. Podobnou důležitou úlohu plní také konfrontace „chaloupky“ a „hradu“ („zámku“). Není dána jen protikladem sociálním („panský hrad“ – „lidová chaloupka“) ani jednoduchými opozicemi etickými (pýcha – skromnost, vznešenost – pokora, kultivovanost – přirozenost), ale opírá se i o celkové rozvržení ideologické: „hrad“ je přijímán jako „cizí“, „chaloupka“ naopak jako „naše“. Slavná česká minulost, v níž – jak se zdálo – „hrad“ i „chaloupka“ patřily k sobě a doplňovaly se, kdy zářila (jak to vyjádřila nostalgicky Světlá) „na každém hradě jasná svíce vědy a v každé chyšce z ní jiskra“ (SVĚTLÁ 1863: 2), je vnímána stále silněji jako nenapravitelná. Nový český svět, vyvolaný v život aktivitou vlastenecké skupiny, je již budován jinak: „hrad“ je v něm nanejvýš znamením „velké minulosti“, „chaloupka“ naopak skutečným střediskem, zdrojem pravých hodnot,

stává se dokonce – a tato metafora je víc než příznačná – „naším hradem“, „tvrzí“ („tvrzí byla každá chatrč veská“ – KRÁSNOHORSKÁ 1896: 31). Zatímco město symbolizuje současnost odrodilých měst, které občerstvujícím dotekem s „chaloupkou“ a jejím duchem mohou dojít svého českého znovuzrození, „hrad“ je znamením dávné slávy, kterou chaloupka převzala a nahradila.

V rovině osobní je chaloupka spjata s dětstvím, je to chaloupka matčina („tichá, skromná chýše, | v níž má sladká máti dýše“ – BENDL 1938: 194), chaloupka otcova (i u rodilého Pražana Máchy, silně vzdorujícího ideologickým normám národního obrození, se objevuje motiv otcovské chýše v této podobě: „krkonošské hory strmí nad střechou nízké chaloupky, kde teď v spokojeném snu snad spočívá otec můj“ – MÁCHA 1961: 125). Chaloupka však není jen cílem nostalgických návratů k osobním kořenům, ale především i cílem návratů ke kořenům národa, je nejen „starosvětská“, ale i „staročeská“ a tento posun překrývá výchozí „naivitu“ idylického vnímání. Chaloupka je vážným nositelem autentických hodnot „češství“, výpovědí o odolnosti, ba nezdolnosti národa, nikoliv o jeho „dětinskosti“, ale o jeho „mužné“ síle, jež mu dovolila přežít.

Obvyklé rekvizity chaloupky se přitom snadno povyšují v *symboly národní charakterologie*. „Malá“ chaloupka vypovídá o „malém“ národě a jeho hlubších hodnotách, které nespočívají v materiálním zázemí, v početní převaze, rozloze země, ale v mravních kvalitách, duchovním bohatství. „Strop chaloupky“ je sice nízký a navíc „černý a začazený“, „začernalý“ (JIRÁSEK 1875: 25; BENEŠ TŘEBÍZSKÝ 1882: 46), avšak toto znamení chudoby (ale i jednoznačně kladné pokory), je současně čímsi víc: je i stropem, před kterým jsou nuceni se sklánět „mocní a velcí“ (silně mytizovaný je podobně, ba více například „černý strop“ chaloupky v kultuře estonské). Podobně ani „nezamčenost“ chaloupky nevypovídá o její nuznosti, ale stává se národním symbolem „otevřenosti“ národní povahy, české „důvěřivosti“, „pohostinnosti“ (KRÁSNOHORSKÁ 1896: 70–74).

Symbolizační pochody vlastně chaloupku zčásti vytrhávají z prostředí venkova, k němuž náleží, je něčím více než venkovským stavením; v jistém smyslu je současně přímo *sakrálním prostorem*. I v tom přetrvává gessnerovské vidění toposu, v němž se motiv sepětí chaloupky s přírodou asociativně vázal na představu o antickém náboženském citu hledajícím božství v přírodních silách. Chaloupka přitom přejímá v některých ohledech i funkce chrámu, je vlastně *jiným*

chrámem, nesdílejícím vznešené vzepětí do výše vlastní reprezentativní náboženské stavbě, ale o to bližším božství, jež se bezprostředně, nezprostředkovaně projevuje v přírodě i v lidech.

Například Vítězslav Hálek ve své próze *Na statku a v chaloupce* (1871) z chudické – dokonce pytlácké – chýše na břehu Vltavy učiní symbolickou stavbu českství, dávné sídlo českých bratří. Sakrálnost prostoru je příběhem ještě podtržena, když se chaloupka stává místem, kde se „bez kněze“, „v chrámu přírody“ zaslíbí dvojice Hálkových hrdinů: „Nebylo tu světského, a bylo přece posvátno. Byla tu pouze dvě srdce, jež si řekla: ‚Nyní jsme muž a žena‘“ (HÁLEK 1951: 131).

Háلكovo řešení však naznačuje ještě přítomnost další významové úrovně, na níž se vymezovala „duchovnost“ tohoto prostoru. Chaloupka je *příbytkem* „staré české víry“, místem, kde se uchovává a čte česká bible a české knihy (v Háلكově chaloupce se najde „stará česká kniha“ jako připomínka jejího někdejšího plného života), je zdrojem „duchovní“ aktivity, která je současně hledáním Boha i udržováním národního vědomí, národní kulturnosti. Je prostě současně duchovním i v užším smyslu intelektuálním střediskem: „Při chudobné lampě jsem se zde potkal s domyslem a důvtipem, jimiž by se deset salonů po tři zimy osvěžilo“ – čteme o chaloupce v jednom Sabinově románu (SABINA 1911: 119). Ostatně i sama „lampa“ se stává oblíbeným symbolem „duchovnosti“, „kulturnosti“ české chaloupky, který ani v našem století neztratil svou platnost. Přítom patetičnost toho obrazu není něčím, co by bezprostředně vyplývalo z archetypálních, obecně lidských představ o světle. V již zmíněné pastorále *Michael* od W. Wordsworthe je světlo zářící každou noc z pastýřovy chalupy do celého údolí (pro toto světlo se jí říká *The Evening Star*, Večerní hvězda) naopak jen dočasnou stopou, kterou lidské konání zanechává v přírodě, je znamením tragiky lidské sudby, nikoli hrdým znamením „vzdělanosti“ a „kulturnosti“, která se rodí zdola, „hradům“ a „zámkům“ navzdory, především ovšem navzdory nepřízní času, jak je tomu v jádru emblematicky české chaloupky.

Chaloupka je sice vytrhována z kontextu venkova, ale ponechává si přitom své, idylické perspektivě vlastní, postavení – na „okraji světa“, „mimo svět“, „v ústraní“. Přestože se stává symbolem celonárodním, zůstává současně útvarem v jádru idylickým – srozumitelněji snad řečeno, stává se národním symbolem právě jako idylický topos. Je znakem vypovídajícím o národních dějinách, ale přitom zůstává

okázale – podobně jako chaloupka Gessnerova – *nedějná*. Účastní se sice „národních zápasů“, dokonce je jí v těchto zápasech přisouzena v dobových reflexích rozhodující úloha, ale přitom její zápasy a boje jako by ani nebyly z tohoto světa. Hrdina chaloupky se sice také někdy vmísí do velkých dějů historických – jako Tomeš Vítek v Šubertových *Probuzeňcích* –, ale historický čin není jeho vlastní doménou, na historickém jevišti vítězí také poněkud paradoxně svou porážkou („Porážení vítězíš – nad tebou a z krve tvé svoboda lidu tvému vykvétá. – Ó, reku chyše vesnické, jak krásný je žalný osud tvůj!“ – ŠUBERT 1921: 142n.). Je mu vlastní především zápas duchovní (mravní vzdor, udržování kultury, uchovávaní češství), v tomto smyslu je v podstatě hrdinou křesťanským, či přesněji řečeno světskou verzí ideálu křesťanského hrdiny, jenž podobně nevede zápas skutečnými zbraněmi, ale zbraněmi ducha.

Ovšem přes podstatné odvesničtění toposu chaloupky nemohla proběhnout její mytizace v emancipující se české kultuře 19. století bez souběžného hodnotového povýšení selství a venkova. Jungmannovské obrození tomuto vývoji formálně připravilo cestu zájmem o folklor a estetiku lidové poezie, ale svým ideálem vysoké kultury evropského typu, orientací na „vzdělaného čtenáře“ a radikální přestavbou spisovně češtiny si od obyvatele českého venkova a jeho potřeb vlastně odtínalo cestu. Mladší generace, které vstupovaly na scénu ve třicátých a padesátých letech, již mnohem více a jednoznačněji počítaly s venkovem jako s důležitým zázemím českých vlasteneckých snah. Dokonce i postupně se rodící nová etiketa argumentuje „selstvím“ jako svrchovaně pozitivní hodnotou. Vítězslav Hálek například jednoznačně ve jménu těchto nových hodnot odmítá dosavadní konvenční, významově vyprázdněnou titulaturu: „Urozený pane!“ píše mi tu kdos. A co to jest? ‚Urozený‘ jest tolik co ‚narozný‘. Tedy mně píše: ‚Narozný pane!‘ [...] Za druhé znamená ‚urozený‘ tolik jako ‚zplozený z předků znamenitých, slavných, šlechtických‘. Co jest předně komu do mých předků? Kterak mne smí kdo urážeti tím, že mi chce namluviti, že moji předkové byli šlechticové, kdežto já vím, že byli poctiví lidé, prostí rolníci?“ (HÁLEK 1954: 42). Obvyklá obrozená stýskání na nepřítomnost šlechty v projektu vzkříšení české kultury se přitom vytrácí – představa národa bez aristokracie se již nezdá být nesmyslná („co jest to býti národem beze šlechty, víme, takým národem i býti umíme“), naopak „národ bez sedláka“ je vnímán přímo jako *contradictio in adiecto* („co jest to býti národem

bez sedláka, to bohudíky nevíme a bohdá nikdy věděti nebudeme“ – HÁLEK 1954: 103; srov. též Jan Palacký: *Böhmische Skizzen*, cit. BUGGE 1994: 98). Šlechta se náhle už nejeví společenskou vrstvou samozřejmě spjatou s „ušlechtilostí“, „urozeností“, může být dokonce urážlivě označována tradičním „chámským“ atributem „holomek“ (VLADYKA 1949: 158). Pozitivní kvality se přesouvají na stranu plebejského lidu a nové duchovní, tj. vlastenecké aristokracie z něho vzešlé („ti povržení, jenž se ujali myšlénky, stali se vznešenou šlechtou duševní, že páni, kteří jedou ve vozích s dvojnásobnou příprěží, nejsou hodni, aby jim bosým rozvázali řemínky“). Lid a dokonce konkrétněji sedlák jediný se, jak se zdá, může pyšnit „pocivými předky“ i potomky („v řadách našich pocivých jmen není téměř jediného, jehož otec anebo děd nechodil za pluhem“). Emblematický „pluh“ jako znak stavovské příslušnosti k selskému stavu tím ovšem nabýval nové ceny, čemuž napomáhalo jednak jeho „poslovanštění“ (byl oslavován jako autochtonně slovanské zemědělské náčiní, Germány jakožto kmenem válečníků pouze pasivně přejaté), jednak připomínání legendární obřadné orby císaře Josefa II. („za tím pluhem, za kterým jeden z císařů rakouských také kráčel, aby jemu vzdal čest“ – HÁLEK 1954: 103; NERUDA 1958: 246–250) nebo mytické orby knížete Přemysla, bájného zakladatele české státnosti.

Sakrálnost chaloupky je přitom odleskem zvláštní verze *českého mesianismu*. Takové tvrzení by se mohlo zdát být pochybené – jsme totiž naučeni hovořit o mesianismu polském, ruském, případně slovenském, ale česká kultura se v našich očích jeví v prvé řadě mnohem pragmatičtější, strážlivější, bez sklonu k impozantním seberefle-xím mesianistické ražby.

Český mesianismus má skutečně možná méně čitelné projevy, ale přesto existuje a sehrál důležitou úlohu v emancipaci české společnosti. Váže se ke své „textové předloze“ – ke kristovskému příběhu – nejméně ve třech důležitých bodech: v syžetu betlémského zrození, ukřížování, vzkříšení. Téma ukřížování se stává analogonem mytizovaného „českého utrpení“ v minulosti, především „mučednictví“ za „Velkou ideu“ husitství, které dovedlo český národ – tak jak to bylo v 19. století pojmenovááno – na sám práh záhuby (vzpomeňme Nerudovy paraboly: „Na naší Kalvárii, v charém kříže stínu, | hle matka Vlast – syn národ v jejím klínu“ – NERUDA 1956: 200). Téma vzkříšení je metaforou českého „obrozenství“: národ podoben Kristu vstává z mrtvých, vstává z hrobu, do něhož byl uložen na Bílé

hoře („a jak fénix ze zasutých minulosti dob | český genij povznesl se, opustiv svůj hrob“ – POK PODĚBRADSKÝ 1868: 177). Téma betlémského narození je naopak proti patetickým mýtům velikonočným spíše nostalgickým vánočním podobobenstvím o národu, který se „narodil na slámě“, vzešel zdola, z chaloupky, jež se ve svých důsledcích jeví jako analogie betlémské chýše („Vy chudé, nuzné betlémské salaše, | nad vámi plála hvězda mesiáše“ – ŠOLC 1951: 187), o národu, který je chudý, ale právě proto hodnotnější, nepotřísněný hmotařstvím tohoto světa. Na těchto třech metaforických úrovních (které jsou jen trojí verzí téhož symbolického repertoáru) se zhruba pohybovaly úvahy o roli českého národa v světových dějinách, o jeho „zvláštním“ poslání.

Metafora „chaloupky“ splňuje z tohoto hlediska úlohu nejdůležitější. Vánoční mýtus „betlémské chaloupky“, z níž vzešel národ, je přitom věcně roven hrdému, barvitému a patetickému „velikonočnímu mýtu“ o národu, který – předtím uložený do hrobu – povstává k novému životu. V obou případech je označováním (signifíe) mýtu samo ústřední téma vlastenecké ideologie, „vzkříšení“, „znovuzrození“ národa, odsouzeného porážkou na Bílé hoře k dvousetletému spánku. Kontext betlémské verze ovšem týž posvátný příběh národného probuzení zdůvěrnil, zasnoubil s idyloou. Proti romaneskně dekorovanému, apokalyptickému výjevu povstání z mrtvých, kde nechybějí lebky a kosti, náhrobní kameny, otevřené hroby, rakve s odklopenými víčky, tu stojí pokojný výjev chudé chaloupky či chýše s obvyklými atributy (nízký strop, chudoba, sláma, pokora, láska), ale i s atributy novějšími, které tuto výchozí vrstvu doplňují (lampa jako symbol poznání a osvěty, kniha, řeč předků).

Mesiášem, který se v příběhu tohoto mýtu narodil v chudé chýši, je buď sám národ, nebo jeho vynikající představitel, „buditel národa“, český literát (striktní „buď a nebo“ tu ovšem neplatí, zrození „velkého muže“ je současně – v dobovém mytologizujícím nazírání – znovuzrozením národa). Rodící se kult českého intelektuála se utvářel přesně na pozadí novozákonního příběhu zrození Spasitele (spisovatel = spasitel), a již proto byl jeho důležitou složkou kult rodného domku, rodné chaloupky, která se tak stávala analogií betlémské chýše. Jako betlémská chýše se oslavoval Jungmannův rodný domek, „chýše hudlická“: „nad ní zaskvěla se hvězda, když nám Herodesové vraždili dítky aneb alespoň jim ubíjeli jazyk. V této chýši vzpamatoval se opět poprvé český génius, poprvé po půl druhém

století. V této chýši mimovolně vtisknuta i pečeť našemu budoucímu snažení“ (HÁLEK 1954: 109). Podobné motivy vstupovaly do popředí i při oslavách rodného domku Františka Palackého:

Chaloupko tichá! Pozdrav Tobě vroucí!

Geniem vlasti k spáse národu

Ty vyvolená – skromná v původu,

však posvěcena rukou všemohoucí!

Nad Tebou vzplála září čaroskvoucí

zázračnou silou hvězda Východu!

Čím proti Tobě sídla vévodů:

nádherné hrady k nebesům se proucí!?

Hle národ mužů! Rodina tu celá!

V posvátné úctě hrdá sklání čela;

dík srdcí šeptá ret se chvějící:

„Byl Otcem nám a zůstal naším Světlem!“

A v zanícení oko zářící

slzami žehná spasný vlasti Betlém!

(M. 1876: 177)

Ale mnohdy i tam, kde není téma takto dopodrobna rozvinuto, nacházíme je v podtextu nebo v drobném náznaku, který nabývá plného významu právě na pozadí obecně vypracovaných obrazných konvencí. Všimněme si třeba, jak popisuje Anna Jahodová-Kasalová rodný domek F. J. Rubeše: „Prostá tato chaloupka nachýlená jako vetchá stařenka [...] Často vynoří se před duševním zrakem mým v letním svém zeleném úboru, v němž se mně vždy tak líbívala; obklopená jsouc dokola ovocnými stromy, z nichž jen komín a hřeben střechy vykukoval [...] stydíc se za svou chatrnost a starobu; i ta její okénka, jež byla tak malá jako u chaloupek z Betléma, byla zastíněna přirozenými zelenými záclonami...“ (JAHODOVÁ-KASALOVÁ 1898: 7n.). Popis chaloupky se tu přidržuje nejtradičtějšího idylického repertoáru, jako by jen rozvíjel Rubešovy verše *U Sázavy domek, kolem domku sádek...*, které Jahodová-Kasalová úvodem cituje. Přesto i tady zdánlivě nevinné přirovnání k „chaloupkám z Betléma“ ono závazné mesianistické gesto naplňuje.

Zrození v chaloupce se tak stává téměř závaznou položkou v životopisu významné české osobnosti 19. století. Výslovně to

pojmenovává Jirí Dlouhý ve své biografii právníka Josefa Friče: „Jakže počínají životopisy všech našich předních mužův z první polovice tohoto století? ‚Narodil se v chudobné chýši‘“ (DLOUHÝ 1876: 557). Sílící tlak na žádoucí podobu rodiště vyvolával zprvu i pokusy o odpor, ale ty neměly dlouhého trvání. Také Jan Neruda – rodem z Malé Strany – odmítá zpočátku náhled, že „kdo zdárně v literatuře působiti má, z vesnické chyže pocházeti musí“ (NERUDA 1957: 296), ale nakonec se tomuto stále rozšířenějšímu mýtu podrobuje a sám ho dále rozvíjí („z chaloupek chudých vyšli skorem všichni význačnější muži naši“ – TAMTÉŽ: 447).

Druhá polovina století je tak u nás ve znamení *památných slavností* konaných u rodných domků spisovatelů (Jungmann, Hanka, Palacký, Němcová, Krolmus, Rubeš, Chládek, Havlíček), instalace pamětních desek („pohutlivější než pomník [...] jest ale malá tabulka na domku rodinném“ – TAMTÉŽ) a důsledného budování kultu chaloupky. Ideál prosté venkovské chýše stál v pozadí i v těch případech, kdy se rodný dům spisovatele nacházel ve městě (Čelakovský, Chocholoušek), a místy vybízel i k radikálním úpravám autobiografických reálií, pokud odporovaly normativní představě. V kultu Němcové vystoupila do popředí chaloupka na Starém bělidle, kde se spisovatelka nenarodila, ale pouze v dospělosti krátce pobývala s dětmi. O Hálkově rodném domku se hovořilo raději jako o chaloupce než jako o hodnotově problematictější „hospodě“. Tím spíše bylo v kultovních textech přizpůsobováno mýtu „betlémské salaše“ rodiště Svatopluka Čecha, jenž byl vnímán na konci století jako „národní bard“ a přitom se narodil na zámku jako syn zámeckého správce v Ostředku, a tedy v rodině místní honorace.

Ne na královském hradě, ne knížat ve paláci
se jeho pěvec rodí zavíjen v zlatohlav
a v jeho příchod na svět děl salva neburácí
a v jásoť nepropuká nadšením spitý dav.

Jej rodí chata s došky, venkovské chýše prosté
a řemesníka domku nizounký, těsný štít.
Přemýšlí úředníček, oč jeho výdej vzroste,
zda pro ostatní děti dost chleba bude mít.

Co otec tiše sedě v své kanceláři dusné
pro boháčovo blaho počítá čísel řad,

mát' ve přístěnku čeká, až její dítě usne,
by do jiné zas práce se chvatně mohla dát.

(Mužik 1921: 5)

Propojení „chaloupky“ jako posvátného českého toposu s *kultem spisovatele* bylo tak těsné, že ustálený atribut idylické chaloupky – „tichost“ („tichá pastuchova chýžka“, „chaloupko tichá!“ – KOLLÁR 1824: zpěv II., sonet 76; M. 1876: 177) – přecházel i na ideál české osobnosti. Typickým oceněním vlasteneckého intelektuála se tak v druhé polovině 19. století stalo v české kultuře označení „tichý génius“, ať již bylo vztahováno k nejvýznamnějším osobnostem českého národního Slavína (Jungmann, Hanka), nebo k jeho postavám okrajovým (T. Burian – NERUDA 1954: 306; o konceptu „tichého génia“ viz OTRUBA 1993: 1, 4).

Mytické postavení chaloupky v české kultuře současně posilovalo i její vnímání jako alegorického dvojníka „blanického mýtu“. Základ analogie tvořila oblíbená metafora, kterou byla česká vlastenecká elita přirovnávána k „blanickým rytířům“, „božím bojovníkům“, přicházejícím z nitra hory zachránit národ před jistou záhubou. Motiv chaloupky se s motivem Blaníku ochotně asociativně spojoval (Ladislav Hejtmánek v básni *Blanický ráj* jednoznačně včleňuje „českou chaloupku“ do blanického tématu záchrany národa: „Jdi k vískám českým, k nuzných chatkách prahům | – svit probuzení vyšleh vlasti z nich“ – HEJTMÁNEK 1918: 67), bývá s ním konfrontován („Česká chýše to byla, v níž vráceno národu sebevědomí, *česká chýše za doby, kdy celý ten náš Blaník i se všemi těmi svými rytíři pohřben byl ve spánku, jakýž spí dosud*“ – HÁLEK 1954: 109) a spojován podobně, jako tomu bylo v Riegerově projevu u rodného domku Hankova: „Jest pověst po Čechách o Blaníku a rytířích v něm spějících, kteří probudí se v den nejvyššího nebezpečí a sklíčenou vlast opět osvobodí. Pověst ta jest již vyplněna. Otevřela i otvírá se země a vycházejí bojovníci ozbrojeni mečem nadšení, brněním národnosti, štítem práva a pravdy“ (NERUDA 1961: 415). Také včlenění říčky Blanice do kultu Husovy chaloupky v Husinci nebylo jistě náhodné a opíralo se o zvukovou blízkost obou toponym (MOKRÝ 1880: 6; 1883: 110).

Kdesi blízko počátků ustalování tématu chaloupky jako takto povýšeného národního symbolu stála drobná báseň Kollárova *Pracuj každý s chutí usilovnou...* (KOLLÁR 1824: zpěv II., sonet 76) se závěrečnými verši „často tichá pastuchova chýžka | více pro vlast

může dělati | nežli tábor, z něhož válčil Žižka“. Několik veršů této básničky hodnotově postavilo téma „chaloupky“, „pastuchovy chyše“ mimo kontext gessnerovské pastorály. „Pastuchova chyška“, aniž vystoupila z idyly, přestala být místem vytrženým z reálného života občanského, stala se místem důležitým „pro vlast“, z toho hlediska je její význam Kollárem až provokativně srovnáván s významem husitství, oslavované epochy českých dějin, ale dokonce kladen i nad něj. Idylický pastýř už není vyhnancem z civilizace, stává se subjektem podílejícím se rozhodujícím způsobem na budování vlasti jako duchovním úkolu, stává se alegorií „drobné“, „tiché“ práce pro vlast, která v českém obrození nabývá mytizované, patetické podoby a zůstane v platnosti i v moderní podobě českého pragmatismu masarykovského. Kollárovy verše o chaloupce patřily k nejcitovanějším a nejparafrazovanějším ze *Slávy dcery*, to nové, co přinášely k významovým proměnám toposu, bylo později ještě prohlubováno a posilováno. Zpočátku ještě nenápadné intence textu pozdější doba zcela radikálně domýšlela v nacionálním duchu. Pflieger Moravský již citaci z Kollára bezprostředně vztahuje k tématu velkých českých mužů a včleňuje ji do souvislosti Jungmannova kultu:

Jej hrdý palác nechoval
na sloupech v nebe čníci
v kolébce zlaté bohatstvím
a stkvostem plýtvající:
Dalť osud jinou úlohu
mu v chyži přeposvátnou,
by juž co prorok započal
svou mladost' blahodatnou!
Zde – slyš to, míru národe! –
víc pastuchova chyška
než tábor vlasti prospěla,
z něhožto válčil Žižka.
(PFLEGER MORAVSKÝ 1877: 221)

Vrcholné období mytizace „chaloupky“ si můžeme doložit na známé básni Václava Šolce (Naše chaloupky), ve které je již topos představen v bohatém souboru rozmanitých, ale vzájemně propojených vrstev. Výchozí vrstva idylická („porozseté v sadův lůně“, „tiché“, „v utajeném skrytu klidu“, „skromné“, „malé“) je tu plně včleněna

do národního mýtu. Chaloupky jsou svědky pádu národa („jste zřely nejkřutější naší bídu“), ale jsou i jeho záchranou („ve vás se slzy v skvostné perly slily“, „vy pouště širošířé zřídla čistá“, „vy skvosty z rumu slávy vykopány“, „ve vás poukryl se národ celý“, „vy musy naše jste nám odchovaly“, „z vás první květy na věnce nám dány“). U Šolce je chaloupka také již jednoznačnou analogií betlémské chýše („Vy chudé, nuzné betlémské salaše, | nad vámi plála hvězda mesiáše“), je „svatým oltářem“, místem zrodu spasitele, vzkříšení národa. Stojí v protikladu k hradu (paláci), ale je i jeho dědicem a dvojníkem („Vy hrady krásnějšího zasvěcení“). Z ní vychází typ novodobého českého hrdiny, rytíř ducha („rytíři vaši duchem obrnění | nebili žádné, hojili však rány“), je přes svou skromnost a skrytost nikoliv jevem kulturní periferie, ale přímo kulturním střediskem. Také příběh „návratu ke kořenům“ je v Šolcově básni aktualizován v alegorickém obraze národa, který z chaloupek vzešel a znovu se k nim vrací, aby z nich načerpal sílu („Hle, národ poutník k vám krok svůj obrací: | žehnejte těžkou jeho svatou práci, | by síly jeho v zmar nebyly dány“) a celá báseň končí monumentální apoteózou chaloupky přetvářející ji v památník české kultury („nad střechou vaší vzklene slávy stany“ – ŠOLC 1951: 187n.).

Na tomto pozadí se pak mohlo snadno rodit i vědomí zvláštní *české identity*:

Jsme my děti z českých chalup,
děti z baráků,
vroucnost otců máme v prsou,
oheň ve zraku.

Ač nepřáli jiným zlého,
ale štěstí všem,
dovedli si tvrdě bránit
drahou svoji zem.

Jazyk lepší a chut k práci
uschovali nám,
k tomu lásku nejvroucnější
k rodným krajinám.

Dědictví tím ochráníme
snad i my je dál –

přičiňme se, Čech by stával,
tam, kde jednou stál!

(RAIS 1921: 169n.)

Národ český se představoval jako „národ chaloupky“ se vším, co k tomu přináleželo: jako národ spjatý s idylickým nedějinným prostorem, s ideálem rolnické práce, ale i s ideálem duchovní práce kulturní, který chaloupka metaforizovala jako místo udržení kontinuity české řeči, písemnictví, osvěty. Představoval se současně jako národ rolnický (selský) i jako národ „intelektuální“ práce, ovšem v jejím jednoznačně pozitivním vymezení, tj. nikoliv jako národ intelektuálního rozervanectví, ale jako národ intelektuální aktivity kladné, konstruktivní. Mohli bychom říci přímo spasitelské, tedy „boží“ – jinými slovy: představoval se jako národ nevstupující do sporu s Bohem. Znamenalo to zároveň propojení ideálu národa „tiché“, „drobné“ práce a „národa duchovního rozměru“, národa přemítání. „Poměry naše spočívají všechny na duševní a hmotné práci. Jsme národ pracující,“ definuje to Ohéral (OHÉRAL 1860: 319n.). „Jsme národ práce, národ chudý – | jsme národ nepoznaných sil, | Pán do nás, jak do naší rudy, | poklady nejvzácnější skryl,“ „myšlenky mocné kypí z nás,“ veršuje J. V. Jahn (JAHN 1861: 16). Nevylučovalo to z české charakterologie statečnost, ale umožňovalo, aby do centra hypotetické české povahy byly umísťovány především hodnoty jiné: „holubičí“ mírnost, klid, důvěra v budoucnost a v boží řád věcí.

Sepectím s nejsvětějšími hodnotami národa byla idyla v české kultuře posunuta na jinou úroveň, ale současně na úroveň, na níž ji bylo obtížné „překonat“, „zrušit“, odhalit jako klamnou. Složitá emblematická soustava atributů chaloupky se spletitou sítí vzájemných vazeb, jak ji budovala v 19. století publicistika, literatura a další „textová“ a „mimotextová“ společenská aktivita, byla jednak vytvářena kulturou, ale zároveň pro kulturu představovala i brzdu, tím jak se vážala k jejím zdánlivě nezrušitelným hodnotám základním. Český svět byl takto po celé 19. století konstruován na pozadí idyly, rozbíhal se z její základny jinam, ale v zásadě ji neopouštěl. Objevení chaloupky bylo jistě na jedné straně objevováním venkova v jeho charakteristických rysech, etnografických rozmanitostech, společenských rozporech, v individuálních i sociálně podmíněných tragédiích, ale na druhé straně znamenalo vzdalování od něho, protože chaloupka byla svou symbolickou hodnotou opěrné bašty češství vždy současně z reality

venkova vytrhována. Velcí čeští spisovatelé 19. století vždy stáli před problémem, jak vnitřně smířit svůj věcný zájem o venkov se symbolickými hodnotami, jimiž byla „vesnice“ a zvláště „chaloupka“ obalena.

Božena Němcová například opřela celou kompozici své *Babičky* o idylickou topografii ideální české Arkádie, krajinného parku, který by včleňoval základní typizované prostory v podobě jakýchsi literarizovaných parkových bibelotů: „mlýn“, „zámek“, „zřícenina“, „splav“, „altánek“, „hospoda“, „lovecký pavilon“, „chaloupka“. Próza je rozšířením klasické gessnerovské pastorální idyly v sociální idyly, jež zahrnuje do téhož harmonického prostoru, tak jak o tom snil Brodziński, i jiné společenské vrstvy než pouze vrstvu pastorálně rolnickou (BRODZIŃSKI 1964: 252). Syžet prózy je vlastně jakousi verbální procházkou parkem, jeho podobami v různých ročních obdobích – ostatně sama autorka strategii svého vyprávění v závěru přímo označuje jako neustálé „vodění“ čtenáře „od myslivny ke mlýnu a zase zpět malým údolíčkem“ (NĚMCOVÁ 1953: 248).⁵⁸ „Babička“, hlavní postava knihy spjatá s prostředím Starého bělidla, se současně stává typem českého národního charakteru, symbolizuje přirozenou moudrost lidu/národa, jeho vrozenou kulturnost. „Šťastná to žena,“ říká o ní v závěru paní kněžna a v tom označení jako by byl odkaz k již zmíněné definici idyly jako „představení štěstí v ohraničenosti“. Harmonické uspořádání všechno přizpůsobuje smírnému, vyrovnanému celku: rozmanité konflikty, tragický osud Viktorky, který je osobně silně podbarveným podobenstvím autorčina vlastního vnímání lásky, nešťastná láska Hortensie, rozchod vesnických milenců, pýcha panských úředníků i smrt titulní postavy – to vše je zabudováno do idyly jako její pouhá epizodická složka, která idylické „štěstí v ohraničenosti“ nenarušuje.

Naproti tomu Karolina Světlá již prudce naráží na úzké meze idylického výměru české kultury. Také ona hledá v „hrdinech chaloupky“ typické představitele českého národního charakteru. Ale tuto vnucenou „pastorálnost“ české kultury odmítá vnímat nutně jako idyly, i v epické přísnosti *Starého zákona* vidí konečně „pastýřskou literaturu“ („Pohlédme na bibli, jaké to výlevy! A kdo je složil?

58) K interpretaci *Babičky* ve vztahu k toposu Babiččina údolí srov. HRBATA 1993a: 1, 4; HODROVÁ 1990: 100–107, v poněkud jiné verzi viz HODROVÁ 1994: 27–34; JANÁČKOVÁ 1995: 364–380; MACURA 1992: 3, přetištěno in MACURA 1993: 79–81.

Národ pastýřský“ – SVĚTLÁ 1959a: 494) a obráceně: idylismus je pro ni výzvou k nastolení problému, jenž by měl váhu biblického příběhu. Světlá přijímá dobovou tezi o chaloupce jako o intelektuálním středisku českého života a bere ji doslova: umisťuje do ní své postavy ženských hrdinek, vnitřně bohatých a intelektuálně vybavených, spojuje s nimi dramatický děj plný zvrátů mezi láskou a obětí, pokorou a kletbou (NOVÁKOVÁ 1961: 147⁵⁹).

I na prahu moderní doby se kolektivně udržovala nostalgie po mytizované české chaloupce – její vystavení jako objektu na jubilejní výstavě našlo básnickou odezvu u Elišky Krásnohorské, volající po tom, aby „duch otců“ zaplašil „omamné ty dýmy“ nových časů a vrátil se k původním hodnotám lidu.

A my teď, jeho dědici,
se ženem s pachtivými ňadry
plout v cizích proudů směsici
a maškařit se v cizí hadry.
Kde moda v hlasný pazoun vřeští,
hned světovost se dere v nás,
hned horečkou se všecko třeští
a sdírají hned vnuci čeští
svých předků ráz.

(KRÁSNOHORSKÁ 1896: 90–92)

Současně se však dlouhá léta fungující ochranný mechanismus chránící bukolickou idylu národním mýtem začíná porušovat. Sílí kritické výpady jak proti českému uzavření do „světa chaloupky“, tak proti národním mýtům jako takovým. Snad nejostřeji zaútočil proti mýtu chaloupky Julius Zeyer v komentáři ke své *Karolinské epopeji*, kterou okázale připsal „všem pravým, silným a odhodlaným mužům tohoto sice krásného, ale až běda v bařinách kantorství, advokátství a šosáctví tonoucího království“, těm, „jimž při slově ‚boj‘ srdce živěji zatluče, oči jasněji se zajiskří, všem, již velký význam ‚dobré bohatýrské rány‘ oceniti dovedou, a všem konečně, kdož si se mnou stejně přejí, aby ta ošumělá idyla o pastuchově chýžce juž jednou

59) „Netuší, že zaplete jej vesnická povídka do záhad tak palčivých jako Ibsenova dramata *Nora* a *Příšery*, jak Bjørnsonova *Rukavice*. Prací v Hložinách Karolina Světlá ukázala nanovo, že otázky všesvětové hýbají i lidem ještědšským.“

poslední své zlo byla natropila, tak abychom bohdá posměchem a příslovím u jiných národů býti přestali!“ (ZEYER 1888: 492n.; srov. o tom NOVÁKOVÁ 1988: 106, 357).

Chaloupka – projekt idyly. – In: *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie*. K vyd. připravila Daniela Hodrová. Jinočany, H & H 1997 [spr. 1998], s. 43–61.

Sen o továrně

Román Josefa K. Šlejhara *Peklo*, který vyšel v roce 1905 (ŠLEJHAR 1905), se stal v české literatuře zcela výjimečným pokusem o literární ovládnutí poměrně nového prostoru – továrny. Výjimečným neznamená ovšem zcela ojedinělým: literatura továrnu začala vnímat a reflektovat takřka od chvíle, kdy se rodila jako osobitý sociální fenomén, kdy se jasně vzdálila od řemeslnické dílny (ještě Jungmannův *Slovník* ji od dílny odlišuje na základě pouhé velikosti: „Větší dílny nežli jsou řemeslníkův a umělcův, slovou fabriky, továrny“ – JUNGSMANN 1838, IV: 612), kdy se postupně oddělovala od manufaktury (po jistý čas pojmy „továrna“ – Fabrik a „Manufaktura“ totiž splývaly – vlastně teprve *Filozofie manufaktur* Andrewa Urese z roku 1835 znamenala zásadní přelom v definování rozdílu – URES 1975: 229–252; srov. HILGER 1975: 229–252).

Továrna byla dlouho jevem dráždivě novým. Od počátku měnila dramatickým způsobem, tak jak se šířila z Anglie do ostatní Evropy, charakter svého okolí. Zasahovala do krajiny – vzpěchovala se jejímu tradičnímu rázu a hrozila si zcela podrobit přírodu. Proměňovala město, narušovala jeho dosavadní rytmus, přiváděla do něho nové obyvatele, rozbíjela jeho stavební řád. Alexis de Tocqueville ve své *Cestě do Anglie a Irska z roku 1835* uhranutě vnímá, co se děje s venkovskou krajinou a s městem, kterým prorůstá organismus továrny. Venkovská krajina či město, jež továrna postupně ovládá, přestávají být obvyklou krajinou a městem, nejsou ani jedním ani druhým, ale čímsi na pomezí, „jsou to území průmyslu“ („ce sont les landes de l'industrie“) o zcela zvláštní, nezaměnitelné atmosféře (TOCQUEVILLE 1975: 244).

Továrna představovala prostě prostor nepřehlédnutelný a ani setrvačnost starších literárních témat a literární „etikety“ (v Lichačově smyslu – LICHÁČOV 1975: 82–145) nedovolovala, aby byla dlouho ignorována. Nicméně současně to byl prostor přes svou agresivitu, jíž poznamenával okolí a vtahoval je do svého mechanismu, vlastně uzavřený. Budoval svůj vlastní mikrokosmos, těsně spjatý s vývojem soudobé techniky, jako svět s novými reáliemi, s vlastním jazykem, s novou sociální organizací a novými problémy.

Pro literáta nebylo snadné do něho proniknout a porozumět mu, mnohem jednodušší bylo pozorovat ho zpovzdálí. Například

anglická prozaička Charlotte Brontëová ve svém románu *Shirley* (1849) sice již zaznamenává leccos ze sociálních problémů dělnictva, reaguje na první formulované požadavky této nové společenské vrstvy (zajímá ji zvláště hnutí ludditů), ale sám prostor továrny přízračně nahlíží jen zvnějšku, bez zájmu o jeho realie. Ostatně i sociální problémy dělníků pro ni tvoří vlastně jen druhý plán vůči ústřednímu problému, jímž je obecný (nicméně v intelektuální rovině a jako příběh vyšších měšťanských vrstev formulovaný) vztah muže a ženy a základní otázky ženské identity.

Proniknout do prostoru továrny bylo možné nikoliv vcítěním, ale studiem, sběrem materiálu a osobním seznámením s vnitřním chodem podniku – takové výpravy bývaly ovšem mnohem náročnější a obtížnější než výpravy za životem obyvatel vesnice či než fyziologické sondy do života „nižších“ sociálních skupin města.

Naturalisté a realisté sklonku století dovedli onen materiálový zájem o továrnu a její vnitřní fungování přímo do dokonalosti důrazem na jeho metodologické propracování (Zola, Reymont, Mamin-Sibirjak, u nás M. A. Šimáček). Ale v zásadě šlo o postup, ke kterému vybízeli sociální román z továrního prostředí od svých prvních krůčků. Stejně jako v Anglii Dickens při přípravě *Zlých časů* (1854) podnikal studijní cesty do Manchesteru a tamějších závodů, i Pflieger Moravský, první, kdo se u nás zajímal o dělnické prostředí a továrnu, musel nejdříve důkladně propátrat Příbramovy kartounky na Smíchově (a věcné partie zejména v jeho románu *Z malého světa*, 1864, prozrazují, že tyto návštěvy nebyly jen obecným vstřebáváním dojmů, ale skutečně naučnou expedicí – PFLIEGER MORAVSKÝ 1872: 7).

Na takových poznávacích postupech místy znepokojovala jejich vnějškovost – Robert Prutz v románu *Andělíček* (Engelchen, 1851) přímo ironizuje řemeslnost podobného osvojování továrny, když uvádí na scénu módního spisovatele, který se shání po fotografickém materiálu, ale továrny i dělníků se výslovně štítí. Ostatně i v Arbesových *Štrajchpuďlících* (1883), románu sice nedokončeném, ale přesto tradičně považovaném za mezník v prozaickém ztvárnění dělnického prostředí, je vlastně továrna jako svébytná scéna přímo deklarativně ignorována (autor výslovně odmítá cokoli popisovat s ohledem na již existující spisy svých předchůdců:

Mohli bychom sice čtenáře provést závodem Weinfurtovým; mohli bychom mu podrobně vylíčit, jak pracovalo se v továrnách na kartony,

dokud nebylo strojů a dělnictvo bylo odkázáno na práci ruční; mohli bychom, co možná věrně, zobraziti, jak chovali se tehdejší dělníci při práci, o čem mluvili, čím se bavili atd; avšak vše to bylo již v četných spisech vylíčeno podrobně a péry tak osvědčenými, že nám čtenář snad nezazlí, když popis ten, kteréhož jest sice k dolíčení obrazu potřebí, ale jehož vypuštěním postup děje neutrpí, prostě vynecháme.

(ARBES 1951: 275)

Podobně ani v *Kandidátech existence* (1878) továrna nevystupuje jako konkrétní topos, je nanejvýš tématem hovoru jednotlivých postav.

Věcný popis je ostatně tehdy často vnímán jako cosi, co je v jistém rozporu či alespoň v napětí s tradičním vymezením literárnosti (zvláště s přežívajícími romaneskními prvky v rozvoji příběhu), ale postupně se popis továrny a věcná faktografická informace o ní do celku integruje a pro „literárnost“ v oblasti prózy se souběžně nachází nové vymezení – romaneskní motivy jsou opouštěny, syžety o dvojnících, záměnách, tajemných odhaleních původu a mstě jsou zavrhovány ve prospěch rozsáhlé, neavanturní epické konstrukce sociálního prostředí a konfliktu lidských osudů a skrze ně i celých společenských vrstev, jenž je v tomto prostředí rozehrán.

Výjimečnost Šlejharovy literární reflexe továrny je dána tím, že se zřetelně vymyká této obecné vývojové tendenci „továrního románu“, nemíří k dokumentu jako součásti obrazu sociálního prostředí, ale přímo a jednoznačně k mýtu – sice modernímu, vědomě „novodobému“, ale přece jen k mýtu. Šlejhar se tu – nesporně v příkrém rozporu se Zolovým chápáním moderního „experimentálního románu“ – opírá navíc o velmi „archaické“ literární předobrazy, na počátku 20. století v románu na první pohled již nepoužitelné – konkrétně o Dantovu *Božskou komedii* (ta se tu připomíná již titulem a úvodním mottem) a obecně o *půdorys alegorického putování*, které bylo velice oblíbené ve středověku a jehož prvky ostatně také Dantova *Božská komedie* přejala (HODROVÁ 1989: 35).

Hrdina je zde sice zřetelně sociálně zařazen: ze souvislosti vyrozumíváme, že je v hierarchii továrního prostředí umístěn velmi vysoko, svobodně se pohybuje všemi prostory továrny, téměř vůči všem postavám, jež mívá, vystupuje jako jejich nadřízený, pán nad jejich osudy, je „suverénem ve svém království“, ale přitom zůstává nepojmenovaným Každým (Jedermann, Everybody), alegorií životní

pouti Člověka. Podobně jeho milá zůstává dívkou z masa a kostí, fyzickým předmětem jeho touhy, ale současně je zřetelně stylizovaná podle předobrazu mariánského kultu („Blahoslavená, že přišla! Blahoslavená vyvolená!“; „Zdrávas, královno, živote sladkosti, naděje naše...“ – ŠLEJHAR 1905: 122, 224). Ostatně i hrdinčino jméno je v tomto smyslu výmluvné – Marie. Příběh, který se v prostředí továrny odehrává, je za těchto okolností prostě hrdinovou alegorickou cestou očištěm města a jeho okolí, peklem továrny až k branám ráje, kde se uskuteční „mystické“ setkání s Marií.

Území před branami továrny, hrdinův domov i zdevastovaná krajina kolem je skutečně jakýmsi meziprostorem, ani rájem, ani peklím, „očistcem“. Továrna do něho z dálky zasahuje a naplňuje ho neklidem. Hrdina nedokáže spát, ruší ho vlaky dunící pod okny jeho bytu „jako vzdálená bouře kosmická“, ruší ho celodenní povykování „pedagogicky odchovávané mládeže“. Jeho „mladické sny“ a iluze jsou dávno rozprášeny – zbývá mu jen jediný sen o jeho vyvolené, o splnutí s ní, které snad přinese vykoupení. Dveře, za kterými v závěru románu dospívá ke svému cíli, jsou prahem rájské zahrady, kde má být naplněno jeho tělesné i duchovní splnutí s Pannou. Zbytek textu – právě jeho podstatnou část – zaplňuje továrna jako alegorické zpodobení pekla.

I v tom je Šlejhar neobyčejný. V starších pokusech o přetvoření továrny v románový topos zůstávala továrna vždy jen jedním z „jevišť“ příběhu, obvykle navíc jevištěm méně využívaným než scénérie jiné (krčma, dělnické obydlí, komnata továrníkova, salon, exteriéry). Ale také v novější literatuře je tomu podobně: ani v Zolově *Germinalu* (1885) nepohlcuje „jáma Voreux“ (smíme-li i důl vřadit mezi prostory továrního typu) sama celé románové dění, konečně ani továrny Reymontovy, Uptonova Sinclaire nebo Maxima Gorkého nemají podobně výsadní postavení. U Šlejhara však továrna zaujímá téměř veškerou románovou plochu – „očisti“ (dům, v němž hrdina nocuje, krajina, již se blíží do práce) i „ráji“ (milostné lože s Marií) je věnována jen nepatrná část textu – navíc je v prologu vyprávění od počátku k továrně směřováno a epilog zůstává v prostoru továrním dokonce uzavřen: ráj není než iluzí zrozenou na okamžik uvnitř továrního „pekla“.

U Šlejhara se tak továrna stává nejen dílčím a partikulárním „světem továrny“, ale světem v doslovném smyslu, všeobsahujícím, vše-pohlcujícím univerzem, mimo něj již nic dalšího neexistuje. Veškerý

život hrdinů se „děje“ prakticky jen v tomto prostranství – jak v tom smyslu, že vše, co o hrdinech víme, se „odehrává“ uvnitř továrny či alespoň (ale v této minimální verzi jen zřídkka) skrze továrnu, tak i v tom smyslu, že cesta hlavního hrdiny továrnou je čitelnou metaforou životní pouti zobecnělého Člověka – Každého k spásné (či u ironického a skeptického Šlejhara *zdánlivě* spásné) hodnotě.

Továrna – jakkoli se stává podobenstvím, metaforou – tu současně zůstává ztvárněna ve své předmětnosti. Není to obecná, abstraktní továrna, ale docela konkrétně cukrovar (cukrovar spolu s textilními fabrikami byl ostatně po celé 19. století nejoblíbenějším průmyslovým prostorem české prózy). Šlejhar přitom cukrovar představuje téměř s takovým pečlivým zřetelem k jeho technické stránce jako již dříve Šimáček, do jehož jazyka vstupují až překvapivě bez odporu syrové a věcné termíny jako „saturace“, „difuzér“ a „difuze“, „osmogény“ a „osmóza“, „rezerváky“, „monžiky“, „zametačka“. Šlejharův popis putování cukrovarem je neméně bohatý na technické podrobnosti, zaznamenává vývěvy, centrifugy, kola setrvačnicků, prodlévá v kotelně, „úpravně stroncianu“, u melasníku, u pecí a sušáren atd. Bizarní a skličující obraz továrny-pekla se tu buduje nikoli pomínutím technických detailů výrobního procesu, ale naopak jejich vstřebáním vlastní tkání symbolu.

Pohyb poutníka továrnou je pomalý, důkladně vyčerpávající symbolizační možnosti dílčích etap výroby, jednotlivých strojů a zařízení, lidí u nich, kteří se tu objevují málokdy individualizovaní (například bývalý komediant Ruml, dnes pracující jako topič). Většinou vystupují jen jako bezejmenní příslušníci kolektiva: ženy, muži, děti, seskupení patnácti polonahých mužů u odstředivek – tedy téměř vždy jako součást stylizační, ba téměř doslova výtvarné koncepce příslušné scény. Nejsou plnoprávními subjekty představeného děje, zůstávají úzce vázanými na jednotlivé úseky hrdinovy cesty, jsou součástí obrazů celkového (nelze nezmínit příznačné klíčové neologismy Šlejharova obrazného a básnického jazyka) „uhrůznění“, „uděsnění“, jímž hrdina prochází. Hrdina vnímá ostatní postavy (a spíše jde o figury než o postavy v pravém slova smyslu) jako symbolická znamení cesty: smilnicí příšerná žena – „poutník“ v ní vidí znamení zkázy a smrti, ale zaplavuje ho nad ní stejnou měrou hnus i lítost, dítě, fabriční sirotek se štěnětem – poutník dítě dojatě objímá, dělník téměř ubitý svými druhy – poutník jej útěšně svírá do náručí jako „milosrdný Samaritán“.

Romanizovaná alegorická pouť je tu pojímána jako žánr nevšední, rozhodně „vysoký“, jeho slavnostnost je podpírána nadnesenou stylizací textu, básnickým slovníkem, obrazností a vizionářským laděním scén, ale i celkovým příklonem k dobové poezii – ať již tematicky (samo téma alegorické pouti duše, jakož i další odkazy k starým literárním žánrům byly v symbolistní lyrice běžně využívány – a také téma továrny a tovární scenerie se v nich objevovalo) či obecně volbou prostředků s poezií spjatých: silná rytmizace prozaické věty, opírající se o lexikální opakování a sahající až k litanickému užití anafor na začátku odstavců: „Holky přišlé ze všech možných velkých měst...“; „Holky vyšlé z porodinců, jež nesměly domů a jinam neměly...“; „Holky vyšlé přímo z bordelů...“ (TAMTÉŽ: 63).

Současně je však celá ta ezotericky založená a básnickými prostředky patetizovaná konstrukce srážena k *blasfemii* (ostatně i to odpovídá situaci v poezii sklonku století, jíž se tu Šlejhar snaží vytvořit jakýsi svérázný protějšek ve svém románu – a spíš bychom měli hovořit o duchovním, alegorickém eposu). Cesta poutníka „očistcem“ a „peklem“ k ráji za Pannou Marií je bizarní, falešnou nápodobou ezoterické cesty středověkého nebo barokního poutníka. Vždyť Dantova pouť Peklem, Očistcem a Rájem skutečně v ráji vyvrcholí, Bunyanova *Poutníkova cesta z Města zkázy* končí úspěšným dosažením Nebeského města, ale cesta Šlejharova poutníka peklem továrny nedosáhne cíle. Hrdinovo dospění k ráji je iluzivní, ani pokání, kterým se očišťuje, ani spojení s Marií ho z moci továrny-pekla neosvobozují.

Onen jiný svět, ke kterému se hrdina v závěru odvolává tváří v tvář všepohlcujícímu prostoru továrny, je jen prostorem bláhového klamu: „Znám ale jiný kraj než místa tato, tam daleko u nás v horách, kraj v zeleni luk, jež je jako ze smaragdů, a v zášerí hvozdů, jež nepřestávají šuměti. Země ta je nezprzněná dosud dotekem mamonu. Svatá je země ta, živící blahoslaveně a požehnaně ty, jíž se svěřili její pravdě. My svěříme se jí spolu, odejdeme odtud. Máme tam místo své, jemuž není rovno na celém světě, mé to rodné místo. Pod klenbou lip se tají, jež když kvetou, vnášejí v duši zdání věčné rozkoše...“ (TAMTÉŽ: 403). A není třeba se uchýlovat ani ke kontextu ostatních próz Šlejharových, které systematicky rozbíjejí představu o idylčnosti venkovských poměrů (*Lípa*, 1908, *Vražděni*, 1910, *Z chmurných obzorů*, 1910), aby iluzivnost této mignonovské selanky byla zřejmá.

Marie, obklopena atributy svatosti, zůstává přese všechno „poddanou“ továrny, ani hrdinova cesta za ní ji nevyvazuje z otroctví a z podílu na novodobém „hříchu“, prostor „ráje“, k němuž se tu směřuje jako k poslední záchraně, je jen zákoutím uvnitř olbřímího těla fabriky-pekla, úkon splnutí dvou duší jen předstírá svou výjimečnost, svou mystičnost: vlastně jen mimovolně opakuje přízemní úkon smilnění, jehož se hrdina na své pouti stal svědkem při svém setkání s „krysí ženou“.

Továrna v samém závěru, kdy patetický tón vyprávění zvěstuje osvobození, kdy se mystické schéma pouti v podloží textu dovršuje, dává najevo svou moc ničivou katastrofou, jíž hrdinové, kteří se konečně potkali a objali, padnou za obět.

Katastrofa továrny, průmyslového podniku byla oblíbeným tématem literatury kolem přelomu století. V Zolově *Germinalu* příběh kulminuje symbolickou vizí zkázy dolu Voreux, panorama Lodže v Reymontově *Zemi zaslíbené* je opakovaně osvětlováno požáry továren, katastrofa tvoří klíčový motiv *Turbíny* Čapka Choda (1916), střední díl trilogie Františka Sokola *Tůmy* nazvaný *Na šachtě* (1904) vrcholí požárem dolu Hermina atd. Nejde ovšem o žádnou novinku – toto téma vlastně provází téma továrny od samého počátku. V románu *Mary Burtonová* od Elizabeth C. Gaskellové (1848) se objevují ničivé plameny přímo v expozici („Oheň vyplazoval ďábelské jazyky z každé díry po oknech a s rozvášněnou zběsilostí olizoval zčernalé zdivo...“ – GASKELLOVÁ 1976: 63). U Roberta Prutze v jeho *Andělíčkově* (1851) se požár dostane ke slovu v závěru, továrna je zničena i ve Willkommově románu *Železo, zlato a duch* (1843). O výbuchu parního kotle, který by zničil továrnu, sní topič v Mayerově básni V poledne.

Je vcelku lhostejné, stojí-li v tom či onom literárním syžetu v pozadí katastrofy, často líčené jako katastrofa přímo apokalyptických rozměrů, lidská ruka, akt lidské vůle – ať již pomsta, touha po zisku nebo neopatrnost. Továrna vždy znamená sílu nebezpečnou, nespolehlivě či dokonce jen zdánlivě se podrobující lidské kontrole a lidským záměrům.

V Šlejharově románu továrna také zdaleka není jen obyčejným prostorem románového dění. Ústřední postavy v konfrontaci s továrnou, která zaplňuje celý prostor univerza, neuspějí. Podlehnou a jsou jí pohlčeni: jejich vlastní subjektivnost je jen marnou vzpourou vůči světu továrny. Továrna se ukazuje být jejich protihráčem,

ba dokonce – jak se ukazuje – právě ona je jediným skutečným aktivním hrdinou prózy: je božstvem – démonickým – ale božstvem, které vymezuje, ovládá a podle potřeby také ukončuje osudy hrdinů. Továrna je tedy také přímo základním subjektem románu, jeho „hlavní postavou“, ústředním „já“, které jako spinozovské božstvo prorůstá realitou románového světa. Je nositelem veškeré aktivity, která román zaplňuje, k subjektu továrny se vztahuje nekončící pohyb strojů, „jež neznaly pozastavení“, všechny ty „víry a proudy par, [...] vary neochablého dechu“, všechno to „hnaní se strojů kamsi do nekonečna“, „nekonečný proud dýmu“ atd. (ŠLEJHAR 1905: 75, 79, 31). Ale nejen to. Souběžně s tím, jak se činnost vyzařovaná strojovou výrobou odcizuje člověku, vymyká se jeho kontrole a rozhodování, továrna se doslova zosobňuje: mění se v živou bytost, v podivné mytické monstrum, v „obra“, „netvora“, „kolos“, molocha, který rozevírá své „zceněné čelisti“ a pohlcuje věci, ale i živé lidi jako své oběti, a hubí je nebo je znovu vyměšuje spotřebované a zbavené sil.

Také tyto personifikační postupy, tj. vnímání továrny nikoliv jen jako mrtvého prostředí, ale jako živé obrovské bytosti, jsou na přelomu století časté. Povšimněme si, jak představuje svůj románový důl Emile Zola: „...jáma Voreux, příkrčená ve svém doupěti jako zákeřná šelma, jako by se stále víc hrbila, znavena obtížným trávením člověčiny, a funěla stále hlučněji a táhleji“ (ZOLA 1970: 16). Reymont líčí továrnu navlas tak: „Netvor zapletený jako had do sítě soumraku, protatého ocelovými záblesky, vyl a šíleně se zmítal.“ I polský romanopisec tedy v továrně vidí příšeru pohlcující lidské bytosti nebo vysávající „nemilosrdně všechny [...] myšlenky, všečen čas, všechny síly“ (REYMONT 1967: 553, 586). Analogicky popisuje továrnu i Šimáček: „Ty pohybující se stroje, vlekoucí se řemeny, točící se kola, ty tenké a tlusté roury, v nichž vřela o kampani pára, proudila voda a šťáva, ty ohně pod kotly, ten žár ve vápence, ten ruch lidí, ten šum, to dravé pohlcování řepy, to obrovské rození cukru – to vše nemohlo být účinkem mrtvé hmoty, nikoliv, ta továrna byla ohromná bytost...“ (ŠIMÁČEK 1894: 10).

Její „osobnost“ je přitom velice často – a nikoli jen u Šlejhara – mytizovaná: továrna je obr, Netvor, kolos, ale i Moloch, upír, medúza, nenasytý idol, dravec... V každém případě je to bytost „nelidská“ – prostředí továrny promlouvá řečí živočišných symbolů a metafor. Nejasně se pohybující selfactory se podobají „kostrám nestvůrných předhistorických ryb“, tkalcovské stavy se „křečovitě“

chvějí „jako zvířata, která se snaží utrhnout se z řetězu“ (REYMONT 1967: 488, 295). Jindy celá továrna připomíná obrovitého nenasytného pavouka („daleko od rudého, tučného pavouka továrny, stále šíře utkávacího svoji pavučinu“ – GORKIJ 1928: 147). Ale i tato *animální rétorika* továrny má dávnější kořeny, ať již se v ní aktualizuje metafora slonů („byly tu spousty budov plných oken, kde po celý den vládl shon a ruch a kde dnem i nocí kýval píšť parního stroje jak hlava slona v záchvatu melancholického šílenství“; „všichni vytrvalí, šílení slonové, vyčištění a naolejování pro denní práci, pustili se opět do těžkého díla“ – DICKENS 1928: 30, 70) nebo jiných zvířat. Zvláště produktivní je v rétorice továrny metafora hadů – připodobňuje se jim kouř komínů („Pršelo a kouřové hady plazily se po zemi jakoby tísněny kletbou celého hadího plemene“ – TAMTÉŽ: 72), ale i pásy dopravníků („Dlouhé transmise se jako bledě žlutí, fantasticky dlouzí hadi honily šílenou rychlostí pod stropem, převíjely se nad dvojitou řadou kotlů“ – REYMONT 1967: 16; „Vše se pohybuje, kola rychle se točí a řemeny plazí se po nich jako hadi“ – ŠIMÁČEK 1909: 21), ale hady připomíná i potrubí nebo z potrubí unikající pára („A pára? [...] had, jenž syčí ve potrubí | a vine se kol hlavy i kol pat, | přivřeš-li oči, skokem tebe zhubí“ – TAMTÉŽ: 260).

Ovšem současně s tím, jak se továrna sama mění v bytost, člověk v ní se naopak *odlidišťuje*, ztrácí lidské rysy. Stává se její pouhou součástí, ozubeným kolečkem jejího mechanismu. Tak sám sebe vidí jak Šlejharův hrdina-poutník („Připadal si dávno již jako nutná část vši té zmíry hmoty“ – ŠLEJHAR 1905: 7), tak hrdinové dalších románů z továrního prostředí, a opět vesměs dávno před příchodem naturalismu. Strojový pohyb fabriční výroby se ihned přenášel i na obyvatele továrního prostoru. Nejenom dělníci pracují „mechanicky jako automat“ (REYMONT 1967: 31), „pohybují se podobně těm strojům“ (ŠIMÁČEK 1894: 180), jsou „otroci strojů, kteří se sami stávají stroji“ (STAŠEK 1958: 114), ale i techničtí zaměstnanci, ba dokonce i sami podnikatelé se mění v „nejnesamostatnější mechanismy“ (REYMONT 1967: 247) svých továren. Továrník Borowiecki ze *Zaslíbené země* (1899) si uvědomuje, že „velká část jeho bytosti tkví v těchto červených zdech, uvězněná v těch podivných strojích“, cítí se být „strojem v nějakém velkém organismu“ (TAMTÉŽ: 526). Podobně i Gorkého Artamonov cítí, „že se ho zmocnily a vlekou ho neviditelné tvrdé ruce, celodenní rámus, plně mu hlavu, nepouštěl do ní žádných jiných myšlenek, kromě těch, jež se zaměstnávaly

podnikem. Chocholátý dým továrního komínu zatemňoval vše kolem do prázdného stesku“ (GORKIJ 1928: 137).

Pohyby lidí, kteří přišli do styku s továrnou, se mechanizují, pozbývají individuálnosti. „Šel jako automat a vyhaslým pohledem bloudil po hučících strojích,“ popisuje svého hrdinu Reymont (REYMONT 1967: 587). „Došel s přesností hodinového stroje až k svému domku,“ „...silou zvyku se posadil na vysezené místo, jednal jako stroj,“ charakterizuje svou postavu dělníka Gaskellová (GASKELLOVÁ 1976: 410, 417). „Jeho paže pracovaly jako píсты parního stroje,“ píše U. Sinclair (SINCLAIR 1909: 291). Šimáček vnímá svou hrdinku i ve smrti v analogii k rozbitému stroji: „Všechn život, jenž byl ještě v ní, podobal se pohybu kola, když řemen přetržen se z něho sveze“ (ŠIMÁČEK 1894: 179). Lidé se přizpůsobují strojům i v tom, jak se v doteku s továrnou masově unifikují, pozbývají svou původní jedinečnost. Všechno, co dělají, je synchronizováno nebo zploštěno v tuctový opakovatelný úkon: „vycházeli a vraceli se vždy v touž hodinu týmž krokem po téže dlažbě, aby pracovali totéž“; „každý nový den byl týmž jako včerejšek a zítřek a každý rok věrnou podobou roku minulého a přítomného“; jsou si „naprosto podobní“ (DICKENS 1928: 30), jsou „stejně velcí“ a pohybují se „stejným a přesně odměřeným krokem“ (VERNE 1989: 49). Člověku hrozí nebezpečí proměny ve stroj, v pouhou věc nebo dokonce v číslo; motiv člověka-čísla se objevuje jak u Dickense – v podobě ještě hravé a podivínské (DICKENS 1928: 48) – tak později ve vědeckofantastickém *Ocelovém městě* (Les cinq cent millions de la Béguin, 1879) Julese Verna již jako racionalizační norma.

Monstrum továrny si však člověka nejen ochočuje a přizpůsobuje, ale s oblibou ho také mrzáčí a zabíjí. Od vstupu tématu továrny do literatury je provází motiv zranění či smrti člověka strojem, záhuby člověka v průmyslovém podniku. Charles Dickens – dávno před Zolou – přináší obraz dolu-zabijáka, „Staré Pekelné Jámy“ („zabíjela napořád“, „svejma ohnivejma plynama krutější než bitva“ – TAMTÉŽ: 256). Skonu dělníka nebo jeho zranění si v Čechách všimá již Pflieger Moravský, smrt přímo rozsévá továrna v kratší próze českoněmeckého autora Karla Egona Eberta *Továrna v horách*, v jejímž závěru mrtví na děblův pokyn uvedou bezlidnou fabriku do chodu (EBERT 1860).

Konec století přináší navíc vlastně jen zájem o drastický detail v podání tohoto motivu – podrobné, barvitě popisující těla zohavených

továrnou („spařený, zmáčený, naduřelý chuchval těla, které ještě žilo [...] současně jaksi trojí smrtí zasaženo – opařeno, utopeno i otráveno jedovatou tekutinou“ – ŠLEJHAR 1905: 277), rozdrčených a na kusy rozmetaných strojem („roztrhané cáry těl vířily v oběžné dráze kola-netvora, letěly po stěnách, sesouvaly se po zkrvavených pístech a trčely zachycené na kole“ – REYMONT 1967: 554). Pravidelně se přitom zdůrazňuje netečnost stroje a celé továrny vůči této tragédii (kolo „se dál otáčelo šíleným pohybem“ – TAMTÉŽ).

Motiv smrti nebo zmrzačení dělníka továrnou se také na konci století mohl přesunout z periferního postavení ilustrativního motivu (zranění dělníka Vondráka v *Paní fabrikantové*, 1873, nebo smrt Váchy v románu *Z malého světa* u Pfliegera Moravského) do uzlového bodu syžetu. Tak je tomu v prózách Šimáčkových, kde scéna smrti lidské bytosti je vlastně vyústěním baladicky stylizovaného syžetu. V *Duši továrny* (1894) je celý děj gradován až k závěrečnému výjevu smrti hlavní hrdinky jako mystického splynutí s továrnou a s její „bytostí“ („U setrvačnicku hnacího stroje začervenala se sukně Barčina, zabělaly se její nohy a mžikem zmizelo vše...“ – ŠIMÁČEK 1894: 100). V próze *U řezaček* (1888) vrcholí smrtí v soukolí stroje tradiční příběh žárlivosti a msty („Řemení zavrзло a zdola zavznělo ještě hlasitě: ‚Počkej!‘, pak dlouhý, pronikavý, děsivý výkřik...“). Příznačně i zde je položen důraz na fakt, že ani lidská tragédie nepřerušuje nekonečný chod strojů („Pracují, jako by se nic nestalo, pohybují se podobně těm strojům jako dříve“ – ŠIMÁČEK 1909: 173, 180).

Už z těchto několika analogických příkladů snad dostatečně zřetelně vyplývá, že jedinečný Šlejharův mýtus továrny je pevně zaklesnut do dobového literárního kontextu, ale navíc, že přímo čerpá z emblematicky továrny, tak jak se v evropské literatuře, včetně naší, postupně ustalovala v průběhu 19. století.

Už byla řeč o tom, jak ostře se vnímal kontrast továrny nebo továrního města s okolní krajinou, s *přírodou*. Továrna přírodu vytlačuje – intenzitu přírodních jevů nahrazuje intenzitou analogických jevů umělých, ba přímo technických. Skutečné slunce zastíňuje svými mohutnými zdmi, dýmem svých komínů, ale rodí také falešná slunce („elektrická slunce“ – REYMONT 1967: 14). Ničí lesy, ale vytváří nepravý „chaotický les komínů“, přivedla na obzor namísto skutečného lesa „tovární komíny, které se jako les silných rudých kmenů tyčily nad městem a zdánlivě se chvěly a kolébaly na jasném pozadí nebe“ (REYMONT 1967: 14, 125), les „válcovitých komínů, které chrlyly

tisícerymi tlamami neustálé proudy kouře a sazí“ (VERNE 1989: 41). Zná „les transmisi, kol, lidí, pekelného lomozu a páry“ (REYMONT 1967: 158), „les stavů“ (DICKENS 1928: 72), noční hluk továren je podobný vzdálenému „šumění lesa“ (SINCLAIR 1909: 36).

Továrna byla ostře pocitovaným cizorodým prvkem v prostředí venkova. Továrna či tovární město „nemají společný pulz“ s vesnicí („have no pulse in common“) – konstatuje George Eliotová a vidí ve fabrikách a továrních městech jakési zrudné nádory na těle venkovské krajiny: „Horečné výjevy pohybujících se člunků a koles, burácejících pecí, řemenic a hřídelů jako by byly leč překypělými hnízdy v lůně tohoto bezbřehého, neuspěchaného života statků, odlehých samot a korunami dubů stíněných parků“ (ELIOTOVÁ 1972: 79n.). Šlejharova vize všepohlcující továrny ničí okolní krajinu, zakrývající výhled na slunce, popírající přírodu i samého Boha se tak i v tomto ohledu rodila postupně. Také hrdinové starších próz – často i okouzlení pokrokem, který továrny slibují a přinášejí – si současně uvědomují nebezpečí rychlého rozvoje techniky a strojové velkovýroby v neporušené venkovské krajině.

Shirley, hrdinka už zmiňovaného stejnojmenného románu Charlotty Brontëové, se pře s fanatikem průmyslu, továrníkem Robertem Moorem a s jeho projekty: „Hrůza! Zamoříš náš modrý horský čistý vzduch čmoudem jako v Stilbro.“ A když její přítel s schillerovským jménem Moor sní o „zlatonosných řekách“ zisku, které do zdejšího kraje zavede, namítá mu: „Ten dnešní potok se mi líbí tisíckrát líp.“ Vypravěčský komentář z většího časového odstupu zaznamenává pak již novou Dolinu, k nepoznání přetvořenou: „Onehdy jsem procházela Dolinou, o které tradice říká, že bývala kdysi zelená, osamělá a divoká, a tam jsem viděla ztělesnění továrníkova snu v podobě solidního kamene, cihel a popela – černou škvárovou silnici, domky a u nich zahrádky, viděla jsem ohromnou továrnu s komínem, který se vypínal jako babylonská věž...“ Symbolem ztráty prvotní nedotčenosti krajiny se v románu stává historie o víle, která kdysi byla v těchto místech vídána, ale nyní již navždy zmizela (BRONTĚOVÁ 1975: 494–496). Stojí za zmínku, že tento motiv „poslední víly“ se v podobné úloze opakuje také v české literatuře – v básni Karla Legera *Poslední rusalka* (1886), kde stavba továrny na řece („budova jakás pošmurná stojí. | Kola tam víří v divokém letu, | kolem nich v potu lidé se rojí, | strast jen a bída hledí jim z očí“ – LEGER 1886: 11) znamená podobně zkázu pokojné říše rusalek.

V konfrontaci venkova a přírody na straně jedné a továrny či města-továrny na straně druhé se střetávají pak představy o neporušených autentických hodnotách světa „původního“ (u Šlejhara je nacházíme, jak jsme viděli, už pouze parodované do podoby groteskního sebeklamu) a představa novodobých hodnot, které s sebou průmysl přináší. Mohou to být hodnoty kladné – ruch, energie, změna, pokrok, modernost, příliv bohatství a obživy. Továrna se díky nim jeví bájným El Doradem (SPIELHAGEN 1885: 299) i zaslíbenou zemí (dávno před Reymontem, který jej umístil do titulu svého románu, zazní tento motiv – ještě bez ironie – u Pfliegera Moravského – PFLIEGER MORAVSKÝ 1872: 75). Literatura však také ihned začala odkrývat sporné stránky za takovou jednoduchou euforií ze zisku a „pokroku“.

Užitečnost jako základní deviza tovární výroby a technického myšlení s ní spjatého byla problematizována – jak o tom již byla řeč – Charlottou Brontëovou, která s nostalgií, byť s porozuměním pro patos industrializace, vnímá proměnu idylického „mlází“ v „palivové dříví“, „divoké rokle“ v „hladký svah“, „drsné kamenité stezky“ v „rovnou, pevnou, širokou černou vozovku vysypanou škvárou“ (BRONTĚOVÁ 1975: 494; ovšem pro ni má polarita továrny a přírody – připomeňme si – ještě jeden rozměr: stává se metaforou sváru i stýkání mužského a ženského principu). Výslovně pak princip užitečnosti, efektivity paroduje Dickens, jehož „město-továrna“ Coketown je městem, kde neexistuje nic, co by „nebylo přísně užitečné“, kde neexistují než „skutečnosti“ a na nejvyšším vrcholu uctívání tu stojí „skutečnosti“ vyčíslitelné. Destrukce původní kultury s její mnohotvárností znamená vládu principu zaměnitelnosti všeho se vším: kaple je v Coketownu zaměnitelná s obchodním domem, „žalář mohl býti nemocnicí a nemocnice žalářem, radnice mohla býti tím neb oním nebo čímsi jiným“ (DICKENS 1928: 31).

Tak či onak příchod továrny znamená v každém případě vpád strojů, hluku, dýmu, nebezpečí, alkoholismu, rušení původního řádu. Je celkem lhostejné, je-li to řád přírodní („Příroda trpěla měrou, jakou tam vítězily smrtící plyny a páry“ – TAMTÉŽ: 67), nebo kulturní, ať již v podobě patriarchální idyly venkovské, anebo v podobě jakési iluzivní autentické hodnoty národní. Příchod průmyslu a sociálních změn s ním souvisejících byl vnímán v 19. století velmi často jako proces ohrožující samu podstatu národní identity. Ještě v osmdesátých letech takto vidí problémy industrializace Svatopluk

Čech ve svém *Lešetínském kováři* (1883), jehož příběh monumentalizuje konflikt cizích hodnot moderních, „novotářských“, spojených s továrnou, a tradičních hodnot „češství“. Představa českého světa ztělesněná Lešetínem je představa prostoru spjatého s přírodou a jejím životním rytmem, se starobylými hodnotami (nábožnost, dávné zvyky, řeč předků) a továrna do ní vpadá jako agresivní, nepřátelský živel („Vzrůstá úžasně jak obr báje | mladý závod náš [...] ves vám celou zdolá, | pravý Otesánek“ – ČECH 1899: 17n.), odnárodňující, ba výslovně cizácký, tj. německý. Tento postoj nebyl v českém prostředí samozřejmě ojedinělý – jakkoli třeba již Pflieger Moravský si uvědomoval také druhou stránku industrializačních procesů: české etnikum je továrnami z vesnic lákáno do měst, a tak je vlastně počesťuje (PFLEGER MORAVSKÝ 1872: 482). Nebyly však ani výslovně českou specifikou – o několik desetiletí dříve vnímala příchod továren jako „cizonárodního“ živlu také kulturní sféra německá („aus fremden Landen nach Berlin ziehenden Manufacturiers, Fabricanten und Handwerke“ – HILGER 1975: 245).

Narušovaný řád původní je však často vnímán jako narušený řád „boží“ (z tohoto hlediska je výmluvný obraz „kláštera bohumilého“ přestavěného v továrnu v básni O. Mokrého – MOKRÝ 1883a: 83–103). Právě tady se utvářejí základy pro metaforu továrny jako *pekla*.

Ita se rodí samozřejmě dávno před Šlejharem, který ji jen rozvinul v ústřední symbol svého díla, a dalšími prozaiky z konce století, zná ji nejen již zmíněný Ebert, ale i Prutz, Brontěová, Dickens, Verne aj. Tato metafora se rodila s ustalováním emblematicky toposu továrny jako místa věčných ohňů, plamenných jazyků, záře a horka, neustálého, nekonečného pohybu strojů, sykotu páry, roztopených kotlů, přízračného hluku, pohybujících se stínů dělníků. Oblíbeným pozadím továrny byla noc – zdála se odpovídat její „pekelné“ tvářnosti. Za noci se blíží k Moorově továrně kněz Malone u Ch. Brontěové i poprvé hlavní hrdina Georg u Spielhagena, v noci hoří továrna v románu *Mary Bartonová* od E. C. Gaskellové – prostě démonické noční scenerie Zolovy, Reymontovy, Sinclairovy, Šimáčkovy a konečně i „noční“ mýtus továrny Šlejharova *Pekla* (jeho jediným „časovým rámcem“ je noc, takže i v tomto momentu je Šlejhar důsledný) se vlastně již prvními „romány továrny“ připravuje.

Ovšem Šlejharův mýtus továrny, mýtus démonický, spojující a dovtvářející do jednotně a originálně budovaného celku určitou výseč emblematicky továrny, má v nejednoduché a bohaté historii toposu

současně svůj protějšek v mýtu naprosto odlišném. Není to mýtus jen autorský, naopak poznamenal, ba spíše ovládal celou kulturní epochu, pokud jde o nazírání na továrnu.

Stavěl právě na oné výseči tovární emblematicky, která směřovala k pozitivnímu obrazu továrny. Agresivita, s níž továrna vtrhávala do tradiční scenerie venkovské a městské, zůstávala přese všechno znamením a příslibem přitažlivých procesů sociálních i hospodářských, jistě i destruktivních a tragických, ba často vnímaných především jako změny destruktivní a tragické, ale současně nabízejících nejen chaos, ale i náznaky „nového řádu“, „nového uspořádání“. Bylo možné je odmítnout a ignorovat – a v literatuře 19. století nejsou syžety rozvíjející sen o návratu nijak ojedinělé: po požáru továrny v Prutzově *Andělíčkově* se znovu obnovuje staré ruční cechovní umění, po požáru továrny v Čechově *Lešetínském kováři* se znovu nastoluje původní venkovská idyla. Ale současně sama osobitost továrny jako jevu „nového“, soustřeďujícího obrovskou „pracovní sílu“, vybízel k úvahám nad ideální podobou tohoto budoucího řádu.

Svou „novostí“, „netradičností“, „nezačleněností“ do dosavadního životního rámce továrna doslova provokovala k tomu, aby byla přijímána jako vhodný *prostor k sociálním a ekonomickým utopiím*, k hledání své vlastní ideální podoby (s oblibou se objevovala v syžetech také dvojice „zlého“ a „dobrého“ továrníka, továrníka-zločince a továrníka-lidumila jako uskutečnovatele podobného reformního projektu).

Axiologické posuny tohoto typu počítaly s povýšením práce na jednu z nejvýznamnějších lidských hodnot. „Jenom práce nás může osvobodit“ („Nur die Arbeit kann uns frei machen“ – SPIELHAGEN 1885: 373), je devizou (později smutně proslulou z jiných souvislostí) hlavního hrdiny Spielhagenova románu *Kladivo a kovadlina* (1869), mladíka Georga, který je sveden na dráhu zločinu, ve vězení je převychován osvíceným ředitelem věznice, objeví smysl a hodnotu práce, po propuštění na svobodu pracuje jako dělník v továrně, nakonec se stane jejím majitelem a zavede v ní radikální reformy.

Utopická továrna v sobě ruší negativní („démonické“) atributy továrny: nevstupuje do konfliktu s přírodou a krajinou, nerozbíjí autentické lidské vztahy, nehrozí odcizením, nemění dělníka ve stroji či v pouhou lidskou surovinu výroby, nestaví dělníka do konfliktu s továrníkem. Přirozeně je také často obrácena do minulosti, neodvažuje se odpoutat od hodnotového světa „předprůmyslového“. Jako

taková utopická verze továrny se objevuje v *Privalovovských milio-
nech* Mamina-Sibirjaka příznačně archaický „mlýn“, jehož poklidný,
patriarchálně lyrický popis je důsledně konfrontován s démonizova-
ným a hrdinovi nepochopitelným obrazem uralské huti:

MLÝN

Zahučela voda, roztočila ohromné vodní kolo a potom se už dala do
pohybu ozubená kola, válce a kola se všemožnými převody a zaříze-
ními. Všechno bylo v pořádku: práce šla jako po másle; zpod žernovů
se začala sypat teplá mouka, naplňující celý mlýn svou osobitou vůní.

(MAMIN-SIBIRJAK 1980: 326)

HUŤ

Prohlédli si kolo, jež se otáčelo s tlumeným hukotem, až se otřása-
la celá továrna [...] Také si prohlédli siemensové pece, kde se sípěním
a praskáním planulo celé moře ohně a v snopech vyletávaly vzhůru
velikánské jiskry. Tytéž ožehlé tváře, kožené zástěry, měkké láptě na
nohou. Privalov se cítil v této říši ohně a železa docela cizím, zbytečným
člověkem...

(ТАМТЭЖ: 215п.)

Podobně Černyševskij buduje svůj utopický výrobní prostor obe-
zřetně v „křejčovské dílně“ a volí tedy prostor svým způsobem „ar-
chaický“, bližší předchozímu stádiu manufakturnímu, a proto snáze
přetvořitelný v ideální závod, než by tomu bylo například v přípa-
dě rozsáhlého podniku strojírenského. Utopická dílna je u něho
prostorem nenásilně získávajícím zaměstnance pro společné dílo
(„Nemusíte se tedy obávat žádných novot, vše zůstane po starém
krom toho, co samy rozhodnete změnit. Nic se bez vašeho přání
nestane,“ říká majitelka dílny švadlenám), je prostorem výchovy
pracujících („dílna se stává lyceem všemožných vědomostí“; „Čím
déle tu dívky pracují, tím jsou vzdělanější“ – ČERNYŠEVSKIJ 1949:
155–157, 162, 345).

Radikálněji se od starého předprůmyslového světa odpoutává
svou utopií ovšem Jules Verne ve svém *Ocelovém městě*, budova-
ném na opozici německého Stahlstadtu, města doslova prorostlého
jedinou nelidskou továrnou, zaměřenou navíc na válečnou výrobu
s cílem ovládnout svět, a ideálního Francouzského města se zřetel-
nými prvky komunismu (jednotná mzda, přiděly potravin, přísné,

ale „rozumné“ normy určující osobní život až po zákaz peřin a naopak shovívavost vůči užívání záclon). Konflikt Ocelového města, jež nese obvyklé atributy továrny-inferna, a Francouzského města je vyřešen vítězstvím Francouzského města jako symbolu kladných stránek technické civilizace (v tomto smyslu jsou racionálnost, užitečnost, efektivita a disciplína jako hodnoty zachráněny i pro utopii): Francouzské město se mění ve vzorné sídliště a Ocelové město ve „vzornou továrnu“, citadelu nikoliv již válečného, ale naopak spotřebního průmyslu.

Pro postupné upevňování kladného obrazu továrny je důležitý právě obrat továrny-utopie od starších archaických výrobních modelů inspirovaných často ideály Owenovými (uctívaná Owenova fotografie se objevuje i v Černyševského románu – ČERNÝŠEVSKIJ 1949: 211) nebo Fourierovými k přijetí faktu ekonomického a technického vývoje a k jeho estetizaci (civilismus, futurismus). Důležitá je i postupná proměna role postupně v literatuře a vůbec v kultuře přisouzené dělníkovi.

Dělník teprve postupně získává v literatuře statut přijatelného, „etiketního“ hrdiny – zpočátku bylo méně obtížné ho přivést na scénu jen jako postavu epizodickou, případně jako postavu problematický sociální statut nějakým neobvyklým způsobem přesahující. Pflegrův ústřední dělnický hrdina Václav Procházka z románu téměř omluvně nazvaného *Z malého světa* je nakonec představen jako syn podivínského hraběte Arnošta, jeho přítel, dělník Strouhal, je odhalen jako někdejší aristokratův přítel ze studií, Pavel Veleminský. Arbesův dělník a dělnický předák Karel Weinfurt ze *Štrajchpuďlíků* je rodným bratrem továrníkovým. Spielhagenův Georg po nejednoduché životní dráze nakonec svůj životní statut „vylepší“ svým zařazením mezi bohaté průmyslníky.

Přivést na scénu dělníka jako plnoprávnou důležitou postavu románu – a nikoli jen jako dočasnou životní roli či pouhý převlek – nebylo prostě jednoduché. Zdá se, že třeba Gaskellová, která patřila k prvním autorům, kteří se takového kroku odvážili, nikoli zbytečně cítila potřebu výslovně takový postup obhájit a v přímém oslovení čtenáře představit své postavy z dělnického prostředí jako bytosti se zajímavým vnitřním citovým a intelektuálním životem (GASKELLOVÁ 1976: 32–49). Pokusy o literární ztvárnění postavy dělníka jsou tak průvodním jevem historie továrního románu, a tedy i dějin proměn toposu továrny – umírněný Franz a bouřlivák Wilhelm

u Luisy Otto Petersové (*Zámek a továrna*, 1847), dělník Martell Ernsta Willkomma (*Bílí otroci*, 1845), mechanik Eduard z fragmentu románu G. Weertha, mluvčí dělníků Barraclough a Vilém Farren u Brontëové, Jem Wilson a starý Barton u Gaskellové, Dickensův Štěpán Blackpool, Felix Holt u Eliotové – ti všichni představují rozmanité varianty „hrdiny továrny“.

Jestliže továrna jako prostor zmnožených mechanizovaných úkonů přímo vyžadovala mnohost postav – spíš „dav“, „zástup“ než jednotlivce s jeho osobními problémy, tak či onak vyvádějícími postavu mimo zdi továrny, a jestliže je současně místem exponovaného sociálního napětí (továrník – dělnictvo), stává se nutně důležitým prostředkem individualizace hrdiny v prostoru továrny úloha dělnického vůdce. Vystupuje z množiny postav, „z malého světa“, stává se svou výjimečností vhodným zosobněním abstraktního sociálního konfliktu jako protivník továrníka, ale i ztělesněním sociálních teorií nabízejících řešení aktuální dělnické otázky, případně postupně i mnohem globálnější politické koncepce (koncepty anglického chartismu, anarchismu, marxismu). Továrna je přijímána jako místo zrodu „nového světa“ již nejen jako světa civilizace a techniky, ale jako světa nové sociální struktury, „nových lidí“, nových vztahů mezilidských i hospodářských, je první linií zápasu o zásadní přestavbu společnosti. Tato její role zcela překrývá démonické rysy jejího popisu, vlastně s nimi ani není v rozporu, přímo je vyžaduje jako své východisko: teprve na pozadí továrny démonické vyvstává obraz továrny jako pozoruhodného soustředění sociální energie, která bude s to stvořit nový, idylický řád světa („Chicago bude naše!“ – SINCLAIR 1909: 512) a v něm také samu sebe: „novou“, utopickou továrnu jako jeho ústřední prostor.

Téma vytváření „nové továrny“ se stalo jedním z klíčových témat ruské sovětské prózy po Říjnové revoluci. Továrna byla budována buď zcela od základů, často uprostřed pustiny (J. Iljin: *Velký běžící pás*, 1934; F. Gladkov: *Energie*, 1933–1939; M. Šagiňanová: *Hydrocentrála*, 1931), nebo přetvářením „továrny staré“, zvýšením její výkonnosti, zdokonalením jejích výrobních postupů, ale především ovšem její kolektivizací, její přeměnou ve věc veřejnou (srov. HODROVÁ 1979a: 100–200). Tradiční motivy „staré továrny“ nabývaly přitom často radikálně jiného významu.

„Katastrofa“ již nebyla připomenutím nebezpečných sil, které technická civilizace vyvolává, změnila se v první řadě ve zkoušku,

občas i s tragickými důsledky, ale přece jen pouhou zkoušku lidské odvahy a odolnosti („Vidíš, jak se pustili do práce, soudružičku! To znamená, že člověka musíš ožehnout ohněm“ – GLADKOV 1952: 139). Z hlediska celkové patetické gradace syžetu byla zásadně jen dílčí etapou (byla vyloučena ve finále románu), jen připravovala slavnostní vyvrcholení děje, a nejednou se tak přímo bagatelizovala: „Heleďte, to je pohled [...] Jaká krása!“, „No, asi se to někde protrhlo! [...]“, „Podívejte, plave tu nějaká čepice [...]“, „Hele, támhle, vidíš? Nese si to jako lodička...“ (TAMTÉŽ: 71).

Podobně i smrt člověka v továrně přestala symbolizovat konflikt humanity a strojů, ale stala se rituální obětí posvěcující význam stavby nebo výroby, hrdinským činem jedince ve prospěch společného díla. Připodobnění člověka a stroje už není znepokojivým znamením odcizení člověka jeho vlastní podstatě („Je to rozumný mužský, přísný a takový soustředěný, že místo zorniček má v očích lopatkami opatřené disky“ – KETLINSKAJA 1953: 68). Tomuto posunu do jisté míry napomohla i estetika futurismu, v Rusku velmi vlivná, byť podrobená oficiální kritice („Jsem také továrna. | A nemám-li komíny – je mně hůř, mám-li se bez komínů minout“ – báseň Básník, dělník, MAJAKOVSKIJ 1957: 28), ale obecně „nová továrna“ prostě ani nemohla skýtat prostor pro vyhrocení konfliktu mezi strojem a člověkem. Strojový pohyb byl vnímán jako dokonalý, krásný, a vlastně přímo lidský, stroj už nemohl, ba nesměl být monstrem, jehož „život“ je hrozivý a groteskní, jak tomu bylo v próze z přelomu století, ale i dříve a později mimo působnost pozitivní socialistické vize, nýbrž se polidšťoval („Výložník vznešeně a plavně proplul nazpět s košem ověnceným květinami a pulzuje ztuhl nad blokem“ – GLADKOV 1952: 601).

Proměňuje se proto i symbolika s továrnou spjatá. Ustupují metafory zvířecí (ryk divé zvěře, choboty slonů, hadí sykot a pohyb), ale také jakékoli rétorické prostředky podtrhující cizorodost, nelidskost, odcizenost strojů. Dosavadní symboly se přehodnocují: obraz běžícího pásu ztrácí svou dosavadní „hadí“ podobu, přestává být metaforou okovů poutajících dělníka, ale naopak stává se symbolem společné socialistické práce, ba dokonce celého Ruska, které se dalo do pohybu (Iljin: *Velký běžící pás*; V. A. Kočetov: *Žurbinové*, 1952), turbína nemůže nabýt podoby ničivého přízraku jako u nás v románu K. M. Čapka Choda, ale symbolizuje nyní sepětí vědy a práce, bratrský svazek socialistické inteligence a dělnické třídy (V. Ketlinskaja:

Dni našeho života). Rodí se současně zcela nové symboly – beton („K čertu s kamenem, volnou cestu betonu!“ – ŠAGIŇANOVÁ 1931: 276), cement („Cement jsme my, soudruzi, dělnická třída“ – GLADKOV 1952: 57), hydrocentrála, přehrada (zdroj světla a elektřiny, soustředění energie, „živá voda“, zánik, „potopa“ starého světa) apod.

Sám tento jazyk symbolů odkazující k nejvyšším svrchovaným hodnotám napovídá, že nová továrna rozhodně není v žádném případě „dílcím prostorem“, „cizorodým tělesem“ v krajině, na okraji města, a to i přesto, že je velice často v literatuře situována do pustiny. Důsledně se mění v alegorii celého Ruska: to, co se děje v jednotlivé továrně, třeba i zdánlivě ztracené na periferii země, je nejen součástí celkového plánu změn, ale přímo jeho zhuštěným obrazem. Továrna je vlastně vždy řízena přímo z centra „socialistické vlasti“ (Moskva, Kreml), její rozvoj sledují a kontrolují nejvyšší státní a straníční představitelé, kteří jsou tu uváděni na scénu v úloze rozhodujícího hybatele, jakéhosi novodobého deus ex machina, někdy i fyzicky přímo vstupují do prostoru továrny (na Stalinův příkaz přichází do Iljinovy fabriky ve *Velkém běžícím pásu* Ordžonikidze – ILJIN 1934: 166–177). Továrna se zapojuje do celonárodních festivit a rituálů, její běžnou, ba závaznou rekvizitou se stává tribuna, analogie oné tribuny, ze které z Moskvy hovoří a oznamuje své direktivy stranický vůdce. Tribuna je vnějším znakem společenské prestiže „nové továrny“, jejího definitivního rozchodu se starou továrnou – odlidštěnou, odcizenou, vykořisťující, prostě svou rétorikou „infernální“ (proto se s oblibou objevuje v závěru syžetů, které označují přerod továrny staré v novou, socialistickou továrnu jako symbol socialistického světa).

Po válce se tento model továrního románu, upevňující se v ruské sovětské literatuře a postupně i v neruských literaturách SSSR, prosazoval jako vzorový i v literatuře české a slovenské. Mohl tu navazovat na určité momenty prózy třicátých let, tam kde budovala na paradoxu fascinace dokonalosti a výkonnosti strojové velkovýroby a socialisticky profilovaného ideálu lidského štěstí, nebo si kladla otázku možnosti sblížení obou protiv (T. Svatopluk: *Botostroj*, 1933). Již tehdy se konečně objevoval jako východisko sovětský ideál „nové továrny“ (v románu Marie Pujmanové *Lidé na křížovatce*, 1937, opouští hrdina Ondřej Kazmarovy Úly a odchází pracovat do Sovětského svazu) a oba autoři – M. Pujmanová v dalších dílech své

trilogie (*Hra s ohněm*, 1948; *Život proti smrti*, 1952) i T. Svatopluk v pokračování svého *Botostroje*, románu *Bez šéfa* (1953) – jako by v tomto smyslu jen vyhranili definitivní smysl tohoto gesta.

Avšak snad ještě vnímavější k tomuto novému nazírání tématu továrny, jež se stalo alegorií „socialistické skutečnosti“, byli mladší autoři – nezatížení předválečnou skutečností (A. Bernášková: *Cesta otevřená*, 1950; K. F. Sedláček: *Luisiana se probouzí*, 1952). Přejímají doslova jen do místních reálií zasazený typ syžetu přetváření továrny „staré“ v továrnu „novou“, zavádějí do českého kulturního prostředí sovětskou techniku propojení továrny s vlastním řídicím centrem státu (návštěva stranického vůdce, hlášení či slib vůdci), přejímají téma heroické lidské oběti, patetizují výrobní proces – Sedláček například nejen jednotlivými motivy („krácel po lávce vedle běžícího pásu největšího zakladáče ve střední Evropě“ – SEDLÁČEK 1952: 5), ale i kompozicí románu do sedmi dnů, evokující starozákonní stvoření světa. I u nás se tak továrna otevírá: „Dal se do běhu, Stalinka se blížila a rostla, Jindra do široka rozpřáhl ruce, běžel, cítil její dech, v krvi mu dusala její krev, kus jeho krve.“ A jinde: „Za vysokou branou leží široká silnice, mohutné, černé kolony tu stojí obr vedle obra a široké cesty se kříží k velkým halám, valí se uhlí, svítí elektrárna, dusají její turbogenerátory, energie se řine tepnami na všechny strany, vlásečnice zasahují až k horám na druhé straně naší země a ještě dál, vypínače cvakají, miliony vypínačů, všude se daly do pohybu stroje, energie, světlo, teplo. Tisíce kilometrů rour. Oleje, benziny se tlačí dálkovody až k proudům řek, lodě čekají, jedou k moři a dál. Lodě čekají, dálkovody z nich čerpaly suroviny k nám sem. Tam i sem“ (BERNÁŠKOVÁ 1950: 359). Ale i přes toto formální otevření továrna ve skutečnosti alegorizuje nikoliv celý svět, ale uzavřený, ba do krajnosti uzavřený „svět socialismu“, má se stát ztělesněním jeho životaschopnosti, jeho energie, jeho radostnosti, nové soustavy hodnot, které nabízí: práci, pospolitý život podřízený společnému cíli, věrnost straně a jejímu vedení.

Syžet tovární prózy realizuje sice téma zápasu a změny, ale v podobě tak *ritualizované a předem rozhodnuté*, že to nijak nenarušuje celkovou idylickou stylizaci toposu továrny. Proti šlejharovskému mýtu továrny jako pekla (v takové chvíli samozřejmě zcela z tradice české literatury vyloučenému) je postaven mýtus továrny s výraznými rysy „ráje“, mýtus, který je naplněním celkové „rajské“ stylizace socialistické kultury po Únoru.

Taková proměna toposu od původní, silně infernální stylizace k stylizaci idylické, rajske, je sice paradoxní (všiml si ho na materiálu polského filmu padesátých let také sémiotik M. Głowiński – GŁOWIŃSKI 1990: 128n.), ale svým způsobem byla přímo zákonitá. Dověřila ji především lyrika, která syžetovou konstrukci ani jí odpovídající opozici, uvádějící k finální idyle továrny utopické jako její dramatický protějšek někdejší továrnu „starou“, nevyžadovala. I v tomto ohledu byla lyrika dokonalým vyjádřením socialistického mýtu vlastně v čisté podobě (TAMTÉŽ: 45). V lyrice mohla být socialistická utopie továrny, továrna-idyla, továrna-ráj, uskutečněna do důsledku. Stává se prostorem dokonale estetickým, básnickým, prostorem nových, idylických vztahů mezi lidmi zcela bez příměsí jakéhokoliv náznaku problému, obtíží. Není v disharmonickém rozporu s okolní krajinou („v květy proměněn je fabrik dým“; „Závody naše, rozkvitnuté sady“ – NOHA 1950: 60; LAJČIAK 1963: 44) nebo starobyloou architekturou města („Chladící věže elektráren | jsou korunou tvou, Praho, | jak Hradčany a chrámy“ – ŠKOLAUDY 1950: 60) – je ztělesněním krásy a nového, osvobozeného lidství epochy socialismu.

Továrna – dvojitý mýtus. In: *Poetika míst. Kapitoly z literární tematické studie*. K vyd. připravila Daniela Hodrová. Jinočany, H & H 1997 [spr. 1998]. S. 177–197.

Sen o duchovním eposu

Počátky 19. století mají natolik zásadní význam pro utváření novověké české kultury, že to zvýznamňuje celou řadu autorů, kteří by v obvyklém „konkurenčním“ prostředí byli nutně vnímáni jako okrajoví. V reflexi literárního dění počátku minulého věku se spíše setkáváme s přeceňováním česky píšících autorů než s jejich podceňováním, někdy se až zdá, že není sebemenšího zjevu v českých literárních dějinách, jemuž by se nedostalo v literárněhistorickém výkladu podstatně většího prostoru, než si zaslouhuje. Jenže literární historiografie je ve své podstatě narativní strukturou a také se jako narativní struktura chová, literární historiografii 19. století nevyjímaje. Má sklon jednou zahrnovat do svého výkladu jevy, které odpovídají zvolenému „příběhu“, bez ohledu na jejich hodnotu, jindy opět ze zorného pole vylučuje, a opět nikoliv na základě axiologické úvahy, jevy, které prostě nedokáže pojmout do daného příběhu, jinými slovy ty, které se z přijaté narativní struktury vymaňují. Není snad třeba zvlášť zdůrazňovat, že oba tyto procesy „vylučování“ mohou být sice věcně totožné, ale rozhodně být totožné nemusejí. Buď hodnotíme některé jevy jako hodnotově nižší, a současně je *proto* svým výkladem pomíjíme, nebo některé jevy nedokážeme pojmout do celistvého výkladu, a *proto* je vnímáme jako axiologicky nižší, jako „okrajové“. Je až pozoruhodné, jak je v rozmanitých literárněhistoriografických textech téměř ze zásady věnována malá nebo dokonce žádná pozornost Františku Rajmanovi, poměrně plodnému básníkovi, autoru několika duchovních eposů (*Máří Majdalena*, 1816; *Poslední soud*, 1817; *Josef Ejiptský*, 1820; rukopisný epos *Tobiáš*, knižně nevydaný, se do dnešních dnů zřejmě nedochoval).⁶⁰ Zcela Rajmana pomíjejí ve svých *Dějínách* Jaroslav Vlček nebo Arne Novák. František Bačkovský v *Zevrubných dějinách* (BAČKOVSKÝ 1886: 109) o něm píše stručně a s krajním odsudkem: „Básně Rajmanovy nemají valné ceny [...] za nedostatku řádné kritiky v písemnictví českém jeho doby nedáno mu pohnutky, by snažil se uvést v básně své způsob umělejší,“ jeho verše podle Bačkovského „postrádají vybroušeného vkusu a nevyhovují vyšším požadavkům krasovědným“. Velkolepý několikaskvazkový projekt *Literatury české 19. století* vydaný Laichterem zná Rajmana

60) O Rajmanovi podrobněji viz HÝSEK 1906: 205–220.

jen jako dramatika, ale jediným slovem se nedotýká jeho poezie. Ani Felix Vodička Rajmanovi nevěnuje mnoho pozornosti, dotýká se ho jen několika slovy: „jen omezený význam měly Rajmanovy pokusy o biblické eposy“ (VODIČKA 1960: 194).

Aby mi bylo správně rozuměno: nehodlám tvrdit, že Rajmanovo básnické dílo je zapomenutou hodnotou první velikosti, která si zaslouží plné rehabilitace. Stojí však myslím za pozornost, že mechanismy vylučování Rajmana z historiografického podání se vždy opírají o narativní rámce, které jeho vyloučení nebo podhodnocení přímo předurčují. Vyládá-li Bačkovský Rajmana v rámci „příběhu“ o prozodických bojích, Rajman musí stát na okraji výkladu: vždyť časoměrnou poezii přijal až dodatečně, spíš aby se vyhnul pocíťované monotónnosti sylabotónické normy. Obdobně zmiňuje-li Vodička Rajmana v rámci výkladu cesty české literatury za „velkými formami lyrické poezie“, jeví se mu Rajmanovy eposy opět nutně jen podivnou anomálií. Jinými slovy: nelze se vyhnout podezření, zda odsunutí Rajmana na okraj literárněhistorického výkladu či dokonce mimo jeho rámec není spíše než prostým důsledkem autora tzv. nedůležitého postavení v řetězci vývojových proměn literární struktury především záležitostí konstrukce literárněhistorického výkladu, tedy „struktury narativního podání“ historiografa. A pak se nabízí provokativní otázka, nevyplatí-li se uvažovat o nějakém jiném narativním rámci historiografického výkladu, díky němuž by se Rajman ocitl v postavení jevu přinejmenším literárněhistoricky zajímavého.

Obvyklý literárněhistorický „vylučovací“ postoj k Rajmanovi je přitom vlastně pokračováním nesouhlasného gesta Jungmannova: Josef Jungmann rozhodně nešetřil vůči Rajmanovi výhradami a odmítal ho zcela jednoznačně – jeho biblický epos o Josefovi Egyptském označil v listu Janu Kollárovi příkře za „plácáninu ve verších“ a dokonce v něm viděl „pravou hanbu literatury“, samého autora stroze označil jako „mazala“ a připomněl, že Rajmanův epos *Tobiáš* cenzura nepustila „pro podlost“ (JUNGMANN 1880: 44). Jiní jeho současníci však nevnímali tvorbu Františka Rajmana zdaleka tak odmítavě: Hněvkovský mu přiznával „výborné myšlenky, básnický oheň a tvorného ducha“ (cit. BAČKOVSKÝ 1886: 110), slovenský básník Ján Hollý oceňoval na Rajmanově *Josefiadě*, jak je „dobře vivedená“ (HOLLÝ 1985: 392), a kladl Rajmanovu časoměrnou poezii pro její „plynulost“ dokonce nad časoměrnou tvorbu Čelakovského,

Kamarýta, Rokose a dalších, byl vytýkal častolovickému básníkovi (stejně jako Hněvkovský) prohřešky prozodické. Magdalena Dobromila Rettigová (podobně jako Jan Alois Sudiprav Rettig) o Rajmanovi hovořila vždy s úctou, nejen ho v *Májovém snu* bez váhání řadila mezi ostatní významné pěstitele literatury ve svém alegorickém „českém sadu“, ale kladla ho i nad ně: „Budiž od nás slavně věncovaný, | slávu hlásěj každý v tento čas, | ať nám žije Rajman zas a zas“. Po boku J. P. Kauna vidí v smrti Rajmanově „nezhojitelnou ránu“ (KAUN 1829: 36), také pro Rettigovou v Rajmanovi odchází nejen „duch ušlechtilý“, ale i velký básník, „růže častolovská“.

Problém postoje k Rajmanovi není přitom problémem tolik generačním – František Rajman patřil sice ke staršímu literárnímu pokolení jako vrstevník obou bratří Thámových, jenže jeho literární oponent Josef Jungmann byl vrstevníkem Rettiga a Hněvkovského (tedy Rajmanových příznivců), a naopak mezi ním a Jungmannovým mladším souputníkem Markem leželo deset let a mezi ním a Palackým se Šafaříkem již dokonce zhruba dvacetiletí. Šlo tehdy především o jinou představu o podobě českého literárního díla a jinou představu o možnostech a smyslu česky psané literatury. Rajman dokonce živě zareagoval na úsilí mladších literátů (Šafaříka a Palackého patronovaných Jungmannem) o náročnější tvorbu v českém jazyce – ostatně i jeho příklon k časoměrné poezii se odehrál pod přímým vlivem *Počátků českého básnictví*. Taktéž Rajmanovo usilování o duchovní epos má jisté styčné body nejen s Jungmannovou vírou v možnosti „velké poezie“, ale i s Jungmannovým vlastním návrhem její ideální podoby v překladatelském pokusu o Miltonův *Ztracený ráj*. Jenomže Rajmana na duchovním eposu nepřitahuje to, co Jungmanna, neláká ho patetická hymnická dikce Klopstockova, nevidí v tomto žánru možnost velké a vnitřně sourodé skladby vysokého stylu, emocionálně i slohově vyrovnané. Jungmann (ve stopách svých německých předloh) hovoří o duchovním eposu toto: „Dojem celkový, jehož básník dosíci žádá, nemůže býti jiný než cit vznešenosti a všechny důvody neb motivy jí odporující vyloučiti dlužno z nábožné básně epické, ledaže by některé city, jako idylický a elegický, co rozličnosti (kontrasty) postaveny byly“ (JUNGMANN 1845: 123). O takovou jednotu opírající se o „cit vznešenosti“ (v jazyce nitranské školy bychom mohli hovořit o výrazové kategorii vznešenosti) Rajman rozhodně neusiluje. Neodmítá a stylově nekoriguje nic ve jménu jakékoli ideální představy o velkém estetickém tvaru vznešeného obsahu. Zcela

samozřejmě pracuje s prvky starší barokní poetiky, vůči nimž byl jungmannovský literární program poměrně dosti ostražitý. Nedělá si ani žádné starosti s idylou: ani v nejmenším se neobává, že by idylický živel mohl narušit vyváženost epické skladby (ostatně Goethe již přímo vytvořil žánrový předobraz takového smíření eposu a idyly ve svém *Heřmanovi a Dorotce*), a nerozpakuje se do své epiky zahrnout ani vlastní idylu pastýřskou bez ohledu na to, že ta již kolem sebe buduje fiktivní svět o zcela odlišných tematických charakteristikách (pro srovnání: Hollý, který bukolickou poezii soustavně pěstoval, udržuje mezi oběma žánrovými polohami až úzkostlivě ostrý předěl a bukolické prvky zásadně do svých eposů nepřipouští). Zcela bez zábran Rajman otevírá své duchovní eposy také vlivu popisné básně, prestižního žánru 18. století.

Nejde však v úhrnu jen o mnohost zdrojů využitých v žánrovém rozmezí eposu, ale o sám způsob jejich využití. Nemyslí se tu nikdy na harmonický celek, ale spíše na svár a střetávání jednotlivých prvků, na hravý nesoulad spíše než na důstojnou souměrnost výsledného tvaru. Nijak se nezakrývá, že se jednotlivé stylové polohy vzájemně problematizují, ne-li vylučují. Postupy idyly a popisné poezie se střetávají s náboženským námětem, zbavují ho sakrální vážnosti, náboženské téma v pozadí zase naopak obnažuje literátskost těch či oněch přijatých „stylů“. Rajman si pohrává s pastýřskou idylou, ale neodpustí si, aby nesoulad bukolické scény s biblickým pastýřstvím nedovedl v *Josefu Ejiptském* až ke karikatuře tradičního pastýřského výjevu: jeho pastýři a pastýřky nesou místo antických jmen příznakově komická jména „židovská“ (například Esterle). Rajman je fascinován slohovými možnostmi popisné básně, ale současně s chutí paroduje první český velký pokus o ni – ve svém *Posledním soudu* proti Polákově *Vznešenosti přirozenosti* staví s čitelným úšklebkem svou vlastní verzi pod titulem *Zmatenost přirozenosti*. Posvátnost biblické látky bývá u Rajmana častokrát až blasfemicky rušena použitým lidovým, ba nejednou přímo vulgárním idiomem („Chlap má za ušima“, „Jestli co bleptneš“, „až pak ti zmodrá zadek od žíly neb od karabáče“ – *Josef Ejiptský*, RAJMAN 1820: 47). Biblická látka je častolovickým básníkem prostě zásadně pojmána spíše jako vhodná příležitost k barvitému vyprávění plnému anachronismů, stylových zvrátů než jako nutná podmínka duchovního eposu. Dovoluje mu konfrontovat barvitý svět Orientu s životními normami domácími, zakotvenými ve strízlivosti a věčnosti venkovského vidění reality.

Dovoluje mu uplatnit zájem (byť anakreontsky tlumený) o erotic-kou pikantnost (popis půvabů Maří Magdaleny, parodický popis svádění Putifarčina, komentáře o užitečnosti kleštěnců), poutá ho exotický kolorit dalekých zemí. Jeho obraz biblických krajin připomíná malované obrazy poutových atrakcí, je nejen překvapivě světský, ale přímo populárně stylizovaný: ulpívá zásadně na zvláštěnostech, na bizarnostech přírodních i kulturních, na šokujících výjevech, třeba i drastických – krokodýl požírající mladíka, lovící lvi a tygři (!), chování ptáka ibise („Ibis vynášel prý klystýr. Když neb se přecpe, | vodu do zadku si prý z Nýlu svým stříká zobákem“ – TAMTÉŽ: 49). Rajman dokáže být místy i poetický, ale nikdy v té poloze nesetrvá dlouho. Někdy se až zdá, že formální kánon velké epiky – až po archaické oslovení múzy a přivolávání ji na pomoc – je jím občas dodržen především proto, aby bylo připomenuto vlastní pozadí rozehraných stylistických her. Rajman se sice horlivě přihlásil k časoměrnému hexametu, ale rytmus jeho verše je touto deklarací jen málo předurčován – je volný a vlastně až okázale „barbarský“, rozhodnutí pro časomíru neznamenal u něj ostatně ani odvržení rýmu: původní rýmovaná verze prosvítá časoměrnou redakcí, opuštěné trsy rýmovaných slov zůstávají leckde jakoby zapomenuty na konci veršů, jindy se jen přesunou z rýmových pozic na méně nápadné pozice uvnitř verše („Mrákota půlnoční se *táhne* a houšť se rozšíří | po horizontu celém svá černá křídla *roztáhne*. | Všecek utichne hned hluk, bečeti také přestane *stádo* | shrbené k zemi ve dne, se pasoucí, lehne si *rádo*“ (TAMTÉŽ: 19)).

V Rajmanově veršování se prostě spojuje na první pohled nespojitelné: patos baroka a odkaz antické tradice, anakreontská středostavovská pikantnost a didaktická nabádavost, gessnerovská idyla a popisná poezie, biblický příběh a třeba i rétorické prostředky rytířské hry, konvenční poetičnost se sousedskou obhroublostí. Nabízela-li Jungmannova vize české literatury pevný, hierarchicky uspořádaný řád literární produkce s literárními žánry vysokého stylu na vršku pyramidy, Rajman svým eposem rozhodně neusiluje dobýt hodnotově prestižní vrchol, který by duchovnímu eposu podle očekávání náležel. Jeho představa české literatury je po všech stránkách mnohem přízumnější, nesměruje k literárnímu Dílu, které by bylo znakem vyspělosti a životaschopnosti „českého světa“, které by svou hodnotou vypovídalo o zvláštních estetických hodnotách „češství“. Nepočítá s jungmannovským konstruktem českého čtenáře jako ideálního

hegemonu české kultury, důsledně odvozovaného z kvalit Díla, ale naopak buduje dílo kdesi na střetu světa kultury a vzdělání s českým plebejským světem.

Sjednocením rozmanitých stylových nesourodostí Rajmanových eposů je zcela zřetelně komunikativnost: stále se prohlubující úsilí o kontakt s lidovým podložím. Programová popularizace je patrná ve volbě tématu – více než sakrální látkou jsou totiž Rajmanovy biblické příběhy obecně známými a oblíbenými historiemi, které skýtají záruku, že dokážou oslovit lidového posluchače. Neakademický hexametr vytváří dostatečně svobodnou plochu pro básnické podání takových příběhů, jazyk rajmanovského duchovního eposu vychází vstříc lidovému jazyku až na hranici podbíživosti, vyprávění se zachytává motivů atraktivních, nevyhýbá se komice, ba dokonce vyhledává ji. Rajmanova představa „české literatury“ rozhodně nepředbíhá situaci: je bezprostředně odvozena z reálných možností a svého čtenáře nehledá v budoucnosti vysokou literaturou teprve probojovaného českého světa, ale v mnohem konkrétnějších podmínkách venkovské komunity.

Není třeba snad připomínat, že představa lidového prostředí, která za Rajmanovým dílem stojí, se ovšem zcela liší od folklorně stylizovaného obrazu lidu, jak je vyzařuje třeba ohlasová poezie, Rajmanův „lid“ není garantem slohové čistoty, neporušenosti, estetické ryzosti. Není projektovaným ideálem. Zčásti je ovšem i předmětem osvícenského působení, ale to působení není v tomto případě vůbec jednosměrné: s tím, jak se k lidovému vnímání pootáčeji formy vysoké umělé poezie, přímo cítíme, že se tu ohledává jejich nosnost pro komunikativní použití směrem k lidovému vnímání, hledá se kompromis mezi lidovým světem (a lidový svět je tu vnímán jako synonymum českého světa) a kulturou a vzdělaností. Nabízí se tu jiný jazyk, otevřenější každodenní komunikaci než vysoká čeština, opovrhovaný jazyk „špechtoňů“ (jak ho nazýval Rajman v předmluvě ke své hře *Sedlské námluvy*, klada ho současně nad jazyk vyšších tříd měšťských, ne-li přímo nad umělý český jazyk „pánů z Prahy“ – cit. ZÍBRT 1914: 428). Proti jungmannovské snaze vytvořit českou kulturu umělým tvůrčím činem, Dílem, ba vytvořit postupně český svět jako pouhé rozvinutí individuálního tvůrčího aktu, jímž dílo vzniká, hledá Rajman dílo, které by mohl pokorněji komunikativně zakotvit v daném českém světě.

Tak ale se to stává, v hojnosti když všeho jest všudy,
že také se plejtvá a nestřídmě se vším zachází;
každý jen vyražení si hledí, vesele neb si vejská,
žadný si nevzpomene na kola, jak přísloví, zadní!
Vše vesele jen žije, každý rozpustile hejří;
dost se vyhází peněz, a hosté se častují skvostně:
jindy kde byl mezulán, v hedvábí se každý obláčí,
šátka byť krumplovaná zlatem byla, ještě jest špatná!
S těmi pak penězi kam? je utratit nikterak nelze!
Nechtělo být se i jíst, předc mnohé se předloží kvasy:
Tak se v Egyptě také ourodná dalo ta léta;
žadný nevzpomněl na to, že bude po všem všudy veta!
Byť byla dost dlouhá, se říkává, dost i radostná,
předc konec každičká někdy svůj vezme písnička!
Ač rozhlášeno jest, hladových že sedm let přijde;
však proto žadný si z nich šedivou nenechal bradu růsti.
Ač patrně viděli, jak Josef pilně shromáždí,
jak stodoly královské plní se, a sejkpy se množí:
předc pro sebe žadný neušetřil ni jednoho zrnka;
o nic se nestarali, vesele jen pili a hráli,
marnili, hejřili tak, po sobě prý vínem až lili.

Toť byli, kdosi praví, nesmyslní, zpozdlí lidé!
Ač třeba sám na sobě marnosti té, má živý příklad.
Staré to přísloví jest: Nic na světě není nového!
Jak lidé vždycky byli, posavad tak zhejralé poznáš.
Kdybys jen let několik poněkud ohlídnul se zpátky,
těž, uviděl bys, u nás že samé jen bývaly svátky.
Když bylo vše dosyta, i peněz když bývalo dosti,
ač byly – jak víte – papírové – však co je z toho?
Na stranu házely se, kdo co popadl, pětky, desítky!
Nestačila číperná šenkýřka dosti nalívat,
hled'te, to pitky byly! veselé toť bývaly časy!
Až se desítkami těž i fajfky zapalovaly!
Vem si hadry sám čert! jste říkávali, hrdě se smáli,
za starodávna také se hrávalo, však jen o halíř;
ted' ale býti musí těch hadrů vždy plný talíř!
Ty Žide! více nepal nám z bramborů (zemčat) kořalku!
Zdaleka nám již smrdí – tu nechť lidé sprostí jen pijí!

Nám slivovici nalej! – ba posléz ni chtěli tu píti;
cukrovaný francouzský liquer jim dobře jen chutnal.
Však co ti páni pijí, také nám toho brunče nalejte!
Směšně nazývali tak nám známé z Angličan púnče.
Kafé již nevařejí v zelených zrnkách, jako jindy;
že umějí ho pražit, zviš z vůně – však z hrnců ho pijí,
co prý koflíček ten, nechají ať ten si jen páni!
S tím-li se kdo nasytí? my mít plné džbány musíme!

(RAJMAN 1820: 102–104)

V něčem to rozhodnutí, doložené Rajmanovými eposy, upomíná na básnickou skladbu Kristijonase Donelaitise *Roční doby* (Metai), které byly téměř půlstoletí po smrti svého autora vydány L. G. Rhesou zhruba ve stejné době, kdy v Čechách vycházely knihy Rajmanovy. Také ony se pokoušejí o smíření dvou „světů“: na jedné straně evropské kultury, reprezentované tu jednak cestou prestižního odkazu k antické tradici tak dobově oblíbeným vysokým žánrem popisné básně, jenž (jak už o tom byla řeč) vábil i Rajmana (Thompsonovy *Roční doby*, Crabbeho *Vesnice*, Hallerovy *Alpy*, Kleistovo *Jaro*), a na druhé straně kultury lidové. Na průniku těchto dvou prostorů se naplňuje Donelaitisův tvůrčí čin stejně jako tvůrčí čin Rajmanův: lidový jazyk, dosud literárně „nezkušný“, otevíral mimovolně cestu k věcnější, méně stylizované reflexi venkovského života u obou autorů, oba hledají takové prostředky velké literatury, které by se nějak komunikativně otevřely venkovskému vnímateli. Tak jak Rajman využíval látku náboženskou jako vhodné, obecně sdělné téma a vyproštuje ji tak stále více z konvencí barokní prezentace, nachází Donelaitis podobné komunikační pouto v samém žánru popisné básně jako vhodném nositeli zprávy o životě za hranicemi „vysoké kultury“, v prostředí vesnice. Podobně jako Rajman též Donelaitis objevil v hexametri něco jiného než jen možnost přihlášení k antice a jejím hodnotám nebo nástroj deklarace vlastní básnické kultury. Oba v něm našli především dostatečně pružný mluvní útvar umožňující sice stylizovanou, ale přesto přirozeně působící výpověď.

Přijmeme-li Rajmana především jako pokus tohoto typu, pokus přinejmenším blízký pokusu Donelaitisovu, který v Litvě znamenal založení tradice moderní literatury, snad by nám to mohlo pomoci upřesnit povahu toho, co se u nás na počátku 19. století odehrálo. Proti jungmannovské vizi vytvoření českého světa Dílem nabízelo

se tu dílo, které bylo ochotno se připodobnit stávajícímu českému světu, akceptovalo jeho plebejskost a hodlalo ji vzít na vědomí jako kulturní fakt.

Historiografický rámeček, který dovolí Rajmanovu pokusu přiznat určité právo na existenci, umožní lépe vyložit konfliktní soužití jungmannovského projektu s paralelními projekty jinými: ty pak nebudou muset být nutně vnímány jen jako zbytky starších literárních struktur, ale jako pokusy o jiné cesty. Hněvkovského epos *Děvín* se vedle řady eposů Rajmanových nebude jevit podobnou výjimečností jako dosud: v takto pojatém výkladu by jistě patřil do téhož kontextu. Současně i Rajmanova tvorba dramatická z dané perspektivy bude působit méně izolovaně, ukáže se být nikoli protějškem autorovy tvorby básnické, ale naopak jen dramatickou verzí téhož gesta, téže představy o české tvorbě. Stejně jako je *Josef Ejiptský* hledáním styčných bodů mezi evropskou kulturou a „českým světem“ ze strany evropské kultury, usilují *Sedlské námluvy* o cosi podobného z opačného břehu: objevují divadelní stránku vesnického svatebního obřadu a pokoušejí se ji využít k výstavbě jevištního dramatického tvaru. Podobně se třeba Aleksis Kivi ve své próze *Sedm bratří* (Seitsemän veljestä, 1870) pokusil o něco později ve Finsku vytvořit národní román z lidového vyprávění – a dočká se podobného okamžitého odsudku jako Rajman od Jungmanna, když August Ahlqvist označil román za „hanebnou skvrnu finské literatury“.

Na pozadí „jungmannovského“ velkého skoku se skromné hledání styčných bodů mezi kulturním a plebejským může zdát být historicky bezvýznamné – už jenom proto, že neuspělo, zatímco jungmannovský program zřetelně inicioval moderní českou kulturu. Přesto však alternativní cesta, kterou nabízí například Rajman, není prostou cestou zpět: hledání jiné verze české literatury (jakkoli již na „jungmannovském podloží“) bylo tématem i v pozdějších obdobích: vracelo se s Tylovou rehabilitací veselohry a frašky a s hledáním přirozenější podoby prozaické řeči i dramatického dialogu, ale i s Havlíčkovým pojetím plebejské perspektivy („zdravého rozumu“) jako demytizující síly rozbíjející pohodlné iluze oficiality literární i společenské.

František Rajman – slepá ulička? In: *Východočeské Athény a Josef Liboslav Ziegler*. K vyd. připravil Václav Petrbok. Boskovice, Albert 1997, s. 76–84.

Sen o encyklopedii

Od konce let dvacátých minulého století snila česká společnost o encyklopedii. Znamenala pro ni mnohem víc než prostý svod informací. „Vědecká encyklopedie jest nejvyšší vyvinutí logiky, ona vyměřuje stavbu jednotlivých věd a jejich souvislost podstatnou, ona jest analýs vědoucnosti lidské vůbec, její organikou,“ říkalo se o ní pateticky (LA PNP, fond Jan Křtitel Lambl, 4/Ch/7). Ale byla ještě něčím více. Ostatně znamená-li encyklopedie vždy úsilí o úplnost, o celistvé poznání, o uchopení veškeré lidské zkušenosti v celku, musela mít v české situaci svůj zvláštní, osobitý význam. Český svět se rodil ze soukromých záležitostí domácí a lokální komunikace právě úsilím o kompletnost, celistvost, univerzalitu. Měl-li se stát plně emancipovaným, musel v sobě obsáhnout lidskou zkušenost jako celek, musel dokázat pojmenovat ji česky a představit ji tak jako zkušenost českou. Encyklopedie a obecněji „encyklopedičnost“ se tak stala samozřejmě přiléhavým „jazykem“ pro tyto snahy.

Už na sklonku dvacátých let se ujal myšlenky české encyklopedie Palacký a domohl se u nejvyššího purkrabího Chotka povolení schůzek spolupracovníků (počítalo se s účastí asi tří desítek autorů). K první pracovní schůzce došlo pak v listopadu 1829 u Jungmannů, Palacký tehdy nastínil koncepci projektu, oborovými redaktory byli jmenováni Jan Svatopluk Presl, Josef Jungmann a ovšem i on sám. V následujícím roce – protože policejní ředitel Hoch nedoporučoval žádat o povolení nové společnosti – se „encyklopedisté“ připojili ke Společnosti muzejní jako Sbor ku vzdělávání řeči a literatury české (LITERATURA ČESKÁ 1905: 114–116). V *Časopise Českého muzea* dokonce vyšlo v roce 1833 jako ukázka několik hesel (Abeceda – Apatekářství, lékárnictví, líkárnictví – Balbín – Dampierre – Prokop Lupáč ze Hlavačova – Pivo – UKÁŽKY 1833).

Na počátku let čtyřicátých se vlna encyklopedického úsilí pozvedla znovu. U Šafaříků se sešel v roce 1841 nový okruh potenciálních spolupracovníků – Tomíček, Staněk, Rieger, Čejka, Amerling aj. – nad přípravou Malé encyklopedie české, systematické edice přehledových monografií různých oborů. Původní projekt českého „všenaučného slovníku“ stáhl k sobě postupně do nově budované instituce, Budče, Amerling. Amerlingovo snažení ostatně jako by bylo přímo

ztělesněním českého encyklopedického snu. Celé jeho životní dílo je vlastně svou podstatou encyklopedické, Karel Slavoj Amerling je typickým polyhistorem, univerzalistou, usiluje obsáhnout veškeré vědecké poznání a sní i o literatuře, která by se zasnoubila s vědou a byla vlastně „encyklopedická“: „Kdy cuvierský básník proslaví říši blaholepých letadel, kdy co celky je uchopíme... Kdo zmrtvýchvstání opěvá krystalů krásoleských, kdo více u nich než kámen spatří [...], kdo popěvá nám písně, jež čítáme na křídlech motýlův a krasoperných ženichů postromních u větrných krajjin; kdo ohenným bleskem pronikne hlubiny země, a vroucí citem tu světařínu faustových kouzel lučebných a silovních hlasati bude duchem věšteckým, kdo konečně vroucí duší opěvá tu veškerou přírody lasku; a ne zdanlivý rozpad její, kdo božskou výševýsost proudem rozháraných díků a divení proslaví“ (LA PNP, fond Karel Slavoj Amerling, příspěvek k heslu Byron v „dámské encyklopedii“). Také sama Budeč, jejíž stavba vyrůstala od roku 1838 na zakoupeném pozemku na Novém Městě na rohu ulice Žitnobranské a V Tůních, byla podnikem vlastně „encyklopedickým“, Amerling ji ve svém věšteckém nadšení pojímal jako mnohostranný, ba všestranný ústav, jako soustředění dosavadního lidského poznání – veškerých umění, věd, řemesel, měla být encyklopedií české přírody a českého světa, knihovnou, muzeem, slovanským všeučilištěm, střediskem věd a umění, nakladatelstvím i nemocnicí, soustavou dílen a laboratoří, včetně prvního dageryotypického ateliéru v Praze; v budečské věži, která pak Amerlingovi sloužila později jako útočiště před dotírajícími věřiteli, byla vybudována meteorologická stanice a astronomická pozorovatelná. To, že se do Budče Amerling pokusil stáhnout i projekt českého naučného slovníku, bylo jen přirozeným dovršením jejího encyklopedického rázu.

Amerling přitom uvažoval nikoli o jednom, ale současně o třech encyklopedických projektech, o tzv. malém všenaučném slovníku, dvojdílném, který považoval za nejnaléhavější, o „velkém slovníku“, jehož plán přejal z minulých let a k němuž malý slovník měl být vlastně průpravou, a konečně o „větším všenaučném slovníku pro ženštiny“. V Budči se rodil svérázný „encyklopedický ústav“, který měl soustředit organizační práce českých encyklopedických aktivit. Provolání, jímž se obrátil na veřejnost v příloze časopisu *Květy* v červenci roku 1843, bylo podepsáno jménem, které mělo hlásat institucionální ráz podniknutí – „Spisovatelstvo všenaučného slovníku, na Novém

Městě v Budči, č. 525“. Tvrdí se tu, že „nenepatrná částka“ přípravných prací již byla provedena, že Antonín Jungmann a Jan Svatopluk Presl předali do Budče své materiály z oboru lékařství a přírodní vědy, že Tomáš Burian zaslal hesla z oboru vojenství, že Zap z Haliče pořídil řadu hesel polonistických a mnozí další alespoň přislíbili spolupráci – Josef Jungmann v oblasti biografických hesel o starších spisovatelích, Šafařík u hesel z oboru bájesloví, Hanka numismatiky, paleografie a heraldiky, Havránek (zjevně křížovník František Havránek), Votýpka (Josef Slavín Votýpka), Škoda (asi Jan Karel Škoda) přislíbili prý hesla z oboru náboženství a pedagogiky atd.

Podrobněji píše Amerling (o jeho autorství není pochyb) v prohlášení o dalším slovníku, kterým má být „slovník pro ženské“, a uvádí, že nad ním již skoro tři roky soustavně pracuje skupina „vroucích a spanilomyslných vlastenek“, že nyní se již připravují ocelorytiny, které jej budou doprovázet (úkolem byl pověřen jeden z členů budečské komunity Václav Merklas). Výslovně se také obrací ke „spanilomyslným paním i děvám po našich vlastech rozptýleným“ s žádostí o pomoc. „Svět jest nyní světem společnosti, nikoli jednotlivců,“ argumentuje aforisticky a dobově příznačně (AMERLING 1843). V nedatovaném dopise Zapovi, tehdy stále ještě působícímu v Haliči (snad z konce roku 1843), Amerling počet žen podílejících se na slovníku upřesňuje na tři desítky (LA PNP, fond Karel Slavoj Amerling, Amerling V. Zapovi, b. d.).

Veřejně nebyly spolupracovnice projektu jmenovány, nicméně obecně se vědělo, že autorským jádrem podniku je ženský kroužek, který se scházel zřejmě již od sklonku let třicátých nejdříve u Staňků, kde v rodině své sestry bydlela po smrti své matky Antonie Rajská, pozdější hlavní organizátorka jak schůzek, tak i prací na encyklopedii (RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ 1872: 29–30). O počátcích tohoto kroužku nemáme přesné zprávy a také datem jeho vzniku si nejsme příliš jisti – Hurban, který doputoval v létě 1839 ze Slovenska do Prahy a v knižně vydaném cestopisu pak podal svědectví o zdejším vlasteneckém ruchu, si sice povšiml Rajské, její skvělé hry na klavír a zpěvu v salonu u Staňků, okouzila ho její recitace Kollárových znělek a *Rukopisu královédvorského*, a přestože ho to podnítilo k úvaze o úloze žen v národně emancipačním hnutí, o žádných schůzkách vlasteneckých paní a dívek nevypravuje (HURBAN 1983, I: 94). Iniciátorem vzniku kroužku byl podle pozdějšího sdělení Rajské Amerling, který nabídl, že bude pro vybrané ženy pořádat

všeobecně vzdělávací přednášky. Policejní vyšetřování rušných slovanických styků zahájené ve Vídni na podzim roku 1840 a brzy přenesené do Prahy zřejmě podle některých náznaků pravidelnost schůzek načas přerušilo (RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ 1872: 39) a v roce 1841 se pak kroužek uchyluje pod ochrannou ruku Johany Fričové, druhé sestry Antoniiny, v bytě u Fričů. Na přestěhování schůzek mohla mít vliv také prohlubující se nedůvěra mezi Amerlingem a Staňkem, o níž se dovídáme z Amerlingových dopisů. Zhruba v téže době zřejmě Amerling s Rajskou využili kroužku jako vhodné základny pro přípravu encyklopedického podniku. Zdá se, že kroužek měl také své vlastní finanční zdroje (ve zmíněném listu Zapovi už Amerling hovoří o poměrně slušné „kase“, kterou mají encyklopedistky k dispozici – nabízí mu v krajním případě odsud i proplacení jeho příspěvků), rozhodně rozpočet rodiny dr. Friče nebyl těmito schůzkami nijak dotčen, jak nám dokládají dochované, podrobně den po dni vedené domácí účty (LA PNP, fond Josef Frič). Z dobové korespondence a pozdějších pamětí si lze alespoň částečně odvodit, které ženy kromě Rajské a Johany Fričové se těchto přednášek účastnily, Frič v *Pamětech* tvrdí, že celá tehdejší pražská vlastenecká ženská špička, a přímo jmenuje Annu Vlastimilu Růžičkovou, Annu Hlavsovou, Vilemínu Volfovou, Františku Svobodovou a Josefu Machotkovou a také „přesličné dvě dcerušky prof. Němečka“ (FRIČ J. V. 1957: 86). Z většinou útržkovitých poznámek v dobových dopisech víme o Tereze Laadtové, o Marii Hoškové, Barboře Štětkové, Marii Vidimské, Eleonoře Jonákové.

Není, zdá se, bez souvislosti s činností tohoto kroužku, že v tomto období jsme obecně svědky nápadného vzestupu publikačního úsilí žen, přičemž vrcholem této vlny jsou léta 1842–1843, tedy právě léta nejhorečnější práce na ženském slovníku. Literárně tehdy vystupuje na scénu Františka Svobodová pod maskou Marie Čácké (od roku 1838), Tylovi posílá anonymně do *Květu* své příspěvky – básně i sebevědomé obhajoby práv žen – tajemná „K. N. Slovanka“ (1841). Nebyl bych příliš překvapen, kdyby se za tím jménem skrývala mystifikace právě některé členky ženského spolku a kdyby – dovolím si popustit uzdu fantazii – ono „K. N.“ znamenalo třeba Klotylda nebo Karolina Němečková). Jako literátky se tehdy představují Vlastimila Růžičková, Jaroslava Štětková pod pseudonymem Litněnská a Zdena Němečková. Ženy se také v roce 1843 přímo ujímají třetího ročníku almanachu *Pomněnky*, vydávaného k českým plesům, a v seznamu

autorek opět zazní jména, o nichž víme či alespoň tušíme, že patřily ke kroužku. Ženské intelektuální a vlastenecké projevy nacházely odezvu ze strany mužů – v *Květech* se *Pomněnky* dočkaly pochvalné recenze (ŠTORCH 1843: 15) a František Plaček z Mladé Boleslavi, kde byl tehdy koncipientním praktikantem při krajském úřadu mladoboleslavském, odpověděl básnickým ohlasem: „Vašich srdcí živý plamen | ohřívá i dálné kraje; | tenť je věru tupý kámen, | kdo tím ohněm neroztaje! || Nade Vlastu Vaše sláva! | Vlasta muže zneuctila | Vaše mysel svatá práva | mužům konat usnadnila“ (PLAČEK 1843: 1). V létě 1843 vyšla v *Květech* Kytka Ivana Čecha (z jejího autorství bývá podezříván nejspíš právem Pichl, spolutvůrce mystifikace s Čackou a pozdější manžel Františky Bohunky Svobodové). Šlo o cyklus devíti básnických nápisů věnovaných předním českým vlastenkám – Bohuslavě (tj. Rajské), Vlastimile (tj. Růžičkové), Bohunce (tj. Svobodové), Sestrám N., Jaroslavě (tj. Štětkové), „skromné“ Marii H. (tj. Hoškové), Milině (tj. Hlavsové), Antonii F. (snad Florianové), Bohdance (tj. Vidimské). Mimochodem: Havlíčka, který si jej přečetl v Rusku, nesmírně ten nasládlý opus v *Květech* pobavil a složil naň jakoby ústy ženy parodii, kterou mu však tehdy nikdo v Čechách nevydal.

Sama encyklopedie, na které účastnice kroužku pracovaly, se považovala za nedochovanou. Vlasta Kučerová ve své dávné monografii *K historii ženského hnutí v Čechách* (Brno 1914) ji už na počátku našeho století marně hledala a nakonec kapitulovala: „Doufejme, že snad časem bude někdo šťastnější v tomto pátrání a objeví tento drahocenný dokument Amerlingovy a ženské práce a osvětlí ještě jasněji neosvětlenou čílost této časové periody a ocení její praktickou pozitivnost této práce (sic!), jež vynikala nad svou současnost a jež nám upravovala silnice“ (KUČEROVÁ 1914: 37). Podle dopisu, kterým se Amerling obrátil na Rajskou před její svatbou a odchodem do Vratislavi a v němž ji žádal o vrácení své milostné korespondence a o předání materiálu ke slovníku s tím, že na něm bude v budoucnu dále pracovat, jsem se rozhodl pokoušet štěstí a propátrat dosud nezpracovanou rozsáhlou pozůstalost Amerlingovu v oddělení Literárního archivu Památníku národního písemnictví na Starých Hradech u Jičína. Ukázalo se, že Rajská, přestože nevyhověla Amerlingovi ve věci jeho korespondence a sentimentálně si ji ponechala (pouze od něho přijala dopisy vlastní), materiály slovníku skutečně vydala. „Drahocenný dokument“ se pak skutečně v jednom z osmi desítek kartonů Amerlingovy pozůstalosti objevil.

Nález encyklopedie dovoluje učinit si přesnější představu o celém podniku. Především – k dokončení měl rozhodně daleko. Dochovaný soubor hesel je sice poměrně rozsáhlý (RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ 1998), ale souvisleji jsou zpracována pouze písmena z první půle abecedy. Přestože v Amerlingově korespondenci nacházíme prohlášení o soustavné redakční práci nad encyklopedií, dochovaná hesla nevykazují příliš známky redakčního sjednocování po stránce jazykové ani stylistické a konečně nenesou ani známky výraznějších korektur pravopisných. Dílo se navíc od počátku odřeklo původnosti. Přestože provolání „Spisovatelstva všennaučného slovníku“ v *Květech* rozhodně odmítlo možnost vytvořit český encyklopedický slovník překladem v obavě, že by přestal být „knihou československou“ a nebyl již „slovanským duchem prodchnutý“ (AMERLING 1843), dámská encyklopedie je jednoznačně závislá na cizí, tj. neslovanské předloze a tou je desetisvazkový *Damen Conversations Lexikon*, vydávaný Karlem Herlošem-Herloszsohnem v Lipsku v letech 1834–1838. Česká verze přejala z Herloszsohnovy předlohy i základní úsilí přitáhnout k spolupráci na encyklopedii i ženy – právě Herloszsohn se totiž přihlásil hned v záhlaví svých svazků ke spolupráci s řadou „učenců a spisovatelek“ („in Verein mit Gelehrten und Schriftstellerinnen“). Herloszsohn dále inspiroval český podnik svým důrazem na *ženský aspekt* encyklopedie – svým zájmem o ženské reálie („Das weibliche Interesse“) – vyhlásil a podrobněji vysvětlil své stanovisko v úvodu ke svému konverzačnímu slovníku (s. III). Ženským hlediskem zdůvodňuje větší akcent kladený na téma mytologie, které prý odpovídá ženské fantazii, a na témata náboženská: „Grundgesetz der Religion ist die Liebe, das Forum der Liebe aber sind die Frauen“ (s. IV). Podobně zdůvodňuje větší živost a neakademičnost podání historické látky a soustředění na život žen v jednotlivých zemích v heslech zeměpisných (s. IV–V). Ženský aspekt Herloszsohnovi určoval také výběr biografických hesel, redaktor dával přednost jednoznačně ženským osobnostem, z mužů byli řazeni jen ti světově nejproslulejší a ti, kteří nějak „prospěli ženám“ (s. V). Slovník se vyznačoval výraznějším zájmem o umění a v oblasti věd se dotýkal především oblastí vnímaných jako zvláště přitažlivé pro „krásnou pleť“ (dietetika, botanika). Herloszsohna zajímá ve slovníku toaleta, luxus a móda, naopak z kuchařského umění zařazuje jen exotická témata – běžná témata z oboru stravování výslovně odkazuje na kuchařské příručky.

Také rytiny slavných žen na předsádkách, kterými Herloszsohn nechal svůj slovník vyzdobit (Jana z Arku v sv. 1, Kleopatra ve sv. 2, Jakobina Holandská ve sv. 3, francouzská spisovatelka, hraběnka de Genlis ve sv. 4, svatá Alžběta Francouzská ve sv. 5, Luisa, královna pruská, ve sv. 6, herečka Sophie Müllerová ve sv. 7, Rahel, manželka Karla Augusta Varnhagena von Ense, ve sv. 8, podivínská a dobrodružná lady Esther Stanhopeová ve sv. 9 a Venuše v závěrečném sv. 10), Amerlinga vedly k záměru opatřit i dámskou encyklopedii českou podobnými rytinami. Závislost na Herloszsohnově předloze vysvětluje ostatně, proč se tak často v souvislosti s pracemi na encyklopedii objevuje v korespondenci mezi Rajskou a Amerlingem slovo „překlad“. Dámská encyklopedie byla skutečně především překládána, provádělo se pouze drobné korigování hesel a doplňování slovníku o českou nebo slovanskou látku. Herloszsohn-Herloš, jakkoli sám českého původu a pražský rodák, českou látku využíval v slovníku zaměřeném na německou čtenářku samozřejmě jen okrajově. Jen výjimečně encyklopedie prozrazuje vydavatelův citový vztah k rodišti (například třeba heslo *Böhmen*, které hovoří o slovanských obyvatelích země, „Czechen“, a o sličných ženách, v nichž dosud žije duch Vlasty a jejích bojovných družek), slovanská látka je zařazována především tehdy, oslovila-li významněji západní Evropu (například heslo Tomaševská věnované tehdy proslulé hrdince polského povstání z roku 1830). Doplnovala se hesla životopisná (Berková), hesla z českého a slovanského místopisu (Beroun, Beskydy), dějin (Alžběta, manželka Jana Lucemburského), české a slovanské reálie (Český trest, Daliborka). U některých českých a slovanských témat se Herloszsohnův slovník jako zdroj nepřijímá, přestože příslušná hesla obsahuje, a jsou zpracována z jiných pramenů (Drahomíra, Dněpr).

Úpravy překládaných hesel podobně směřují v prvé řadě k posílení česko-slovanského tématu. Například v hesle Břetislava (tj. Bratislava) se zcela pomíjí maďarský název *Posony* a doplňuje se významný dodatek: „Od roku 1820 jest zaražena stolice veřejná jazyka českého ku vzdělání kazatelů slovenských vyznání evangelického. Prvním profesorem byl Palkovič, nyní Ludjevit Stur (sic!). S radostným srdcem vyhlídá Slovensko na tento blahoplný ústav a zárodek všeho dobrého a čistonárodního. Zámek břetislavský v stavbě podobá se slupskému a slohu jest čistoslovanského.“ V hesle Tomaševská (Tomaszewska, Antoinette) se výraz „Liebe zur sarmatischen Volkstümlichkeit“ zaměňuje „nejvroucnější láskou k slovanské národ-

nosti“. V hesle Eden se k řeckému, latinskému a německému ekvivalentu pojmu dodává významně, že Slované mají vlastní pojmenování *ráj* (ironická poznámka o „nesmyslných domněnkách“, „například že by ráj býval v severním Prusku“, je však proti očekávání překladem z Herloszsohna). Do hesla Abbé se kromě úvah etymologických doplňuje i poznámka, že také „náš nezapomenutelný Dobrovský sloul *abbé*“. K heslu Byron se připojuje – v rukopise bohužel zkomolená a nečitelná – poznámka o jeho následovnicích v Německu a v Polsku, ale také poznámka o Puškinovi a Máchovi. Mimochodem, pozoruhodný, byť chaotický interní komentář Amerlingův připsaný k heslu jednoznačně vyjadřuje touhu po odstupu od Byronova zjevu a pokouší se formulovat ideální podobu „slovanské poezie“ jako poezie pozitivní a proti tříšticímu a fragmentarizujícímu rozervanectví sjednocující, univerzalistické – a ve svých důsledcích (jak už bylo řečeno) „encyklopedický“ pojaté.

Jindy bývá motivace úprav složitější – například při zpracování hesla Jan Hus (z německé předlohy Huss, Hussiten) se jednak upřesňují a obohacují české reálie, ale prosazují se tu zřejmě i ohledy na rakouskou cenzuru a na katolický výklad kostnického procesu a konečně i jinde patrné přehodnocování „silových“ řešení v české tradici. K heslu připojuje jeho upravovatelka Vlastimila Růžičková výmluvně: „Než podle věčného zámyslu Všehtvůrce, dárce všeho náboženství, Čechy nyní jsou hluboce katolické, tentýž národ, který ondy pro nadsmyslnou říši myšlenek tak náramně a s takovými ztrátami bojoval! – Tak lidé míní a pán Bůh mění.“

„Ženský aspekt“, spojený se „slovanským aspektem“, který tehdejší encyklopedický projekt charakterizoval, se tehdy spojoval také s osobitým „aspektem budečským“ či, chceme-li, „amerlingovským“, který se vyznačuje na jedné straně eklektickým přebíráním informací, ale i jejich podivínským odvozováním z jediného symbolického, mytologizujícího podloží. Do středu pozornosti se tak dostávaly oblasti, které snadněji podléhají symbolickému výkladu – bájesloví, jazykozpyt a v jeho rámci především etymologie, botanika (v té je zdůrazněn – v ženské salonní encyklopedii ostatně přijatelný – moment „květomluvný“, je mu však přiřknuta neobvykle významná úloha). Také jazyk hesel je značně poznamenán budečskou a osobně amerlingovskou jazykovou praxí – Karlem Slavojem Amerlingem zakládaná budečská komunita byla základnou silně umělého jazyka, jehož výlučnost tehdy zarážela. Čelakovského polemická poznámka

v *Růži stolisté* (1840) o „jistých mezích“ jazyka, které nemají být rušeny („Na to Amerlingu můj, | s pány bratry pamatuj!“ – ČELAKOVSKÝ 1847: 52), je toho dokladem. Přesto se tento jazyk šířil, ať již v přednáškách pro řemeslníky nebo v odborných i jiných textech, které v okolí Budče vznikaly – včetně textů literárních (například silně ovlivňoval i poezii stálého člena budečské komunity Josefa Jaroslava Kaliny). Tento jazyk navazoval také styk s jinými jazyky: filozofickým diskurzem klácelovským a štúrovským či s básnickým jazykem slovenského mesianismu (Samo Hroboň). Také encyklopedie představovala jeden z žánrů (mimochodem podobě tohoto jazyka poměrně dobře přílehlavých), kterými se tento jazyk měl šířit. Byl to jazyk jistě křečovitý a velice rychle se vzápětí dostal do izolace a stal se okrajovou raritou na cestě k moderní, slohově rozrůzněné češtině, nakonec se dokonce vůbec nepodílel na skutečně uskutečněných českých encyklopedických projektech pozdějších. Na poli pokusu snah o „všenučný slovník pro ženštiny“ sehrál však tento jazyk přece jen pozoruhodnou úlohu.

Nález rukopisné encyklopedie se značným podílem hesel podepsaných nám dovoluje učinit si přesnější představu o autorských podílech – dovidáme se nově o autorské spolupráci Barbary Miloslavy Brádkové (dochováno 15 podepsaných hesel), překvapuje nás pět desítek hesel podepsaných Marií Hoškovou, jsou tu hesla Josefy Machotkové, množství hesel podepsaných sestrami Němečkovými. Je tu také desítka hesel podepsaných Antonií Rajskou, trojice hesel podepsaných Štětkovou, dvojice hesel s podpisem Růžičkové, téměř dvacíťka hesel od Vidimské a dokonce jsou tu i dvě hesla zpracovaná Boženou Němcovou – jejím jménem jsou podepsaná dvě hesla: *Iris* a *Iassi*. Jsou to hesla stručná a celkem rutinně přeložená z Herloszsohnovy předlohy. Přesto jde o fakt zajímavý a zasluhující malou odbočku, protože zpřesňuje pohled na čas prvního pražského pobytu legendární české spisovatelky. Připomeňme si: manželé Němcovi se přestěhovali z Polné do Prahy, do domu U zeleného stromu na Poříčí na podzim roku 1842, v době, kdy Barbora, manželka Josefa Němce, již čekala brzké narození čtvrtého dítěte, syna Jaroslava (narodil se 2. října 1842). Němcová prodělala vážnou nemoc, která ji spolu s mateřstvím poutala k domovu, ale přesto se seznamuje s pražskou vlasteneckou společností a v únoru příštího roku již na sebe upozorňuje na českém plese. Shodou okolností je to právě ples, ke kterému kroužek vlastenek připravil společné vystoupení v toho

roku již třetím ročníku plesového almanachu *Pomněnky na rok 1843*. Mezi ženami, které se objevují v seznamu autorek (B. Svobodová alias Marie Čacká, Marie Pospíšilová, Vlastimila Růžičková, Antonie Rajscká, Magdalena Dobromila Rettigová, Antonie Šemerová, již zemřelá Ludmila Tichá, Antonie Salová, Zdenka Němečková, Milada Němečková, „Zdenka z Vlasti“, Milina Hlavsová, Nina Herbstová, Marie Hošková a K. N. Slovanka), převažují jména, o nichž víme, že patřila členkám kroužku a z nichž mnohé nacházíme také pod hesly „všenaučného slovníku pro ženské“.

Literární historie zaznamenávala sice, že se Němcová pohybovala v okruhu Bohuslavy Rajscké⁶¹ (hlásila se k ní ostatně až do její smrti v roce 1852 jako ke své přítelkyni a dopisy adresované Rajscké, mimochodem i ten, který tak rozhodujícím způsobem zasáhl Antonii Bohuslavě do života a přivedl ji k rozhodnutí pro sňatek s Čelakovským, patří k nejstarším dochovaným listům Němcové). Doložená spolupráce na encyklopedii však napovídá přimknutí nejen k Antonii Rajscké, ale skrze ni také k Amerlingově Budči mnohem těsnější, než se dosud předpokládalo.

V později Němcovou načrtnuté osnově vlastního životopisu se k počátku jejího prvního pražského pobytu vztahují poznámky: „Do Prahy – Příjezd do Prahy – první známosti – přijmutí do vlasteneckého spolku – U zeleného orla⁶² – Nesmím já číst? – Smutné časy – Jaroslav – Český bal – Nebeský, Čejka a Pomněnky“ (NOVOTNÝ 1951: 111, 363). Zmíněný „vlastenecký spolek“, do něhož byla přijata, byl vysvětlován Miloslavem Novotným jako Maticе česká. Jenomže do Maticе české přísně vzato nevstoupila Němcová, ale Josef Němec. Přímé členství žen v Matici bylo ostatně velmi vzácné. Z účastnic ženského kroužku patřila ke členkám Maticе jen Antonie Rajscká (od roku 1842), teprve později, roku 1848, z „budečských žen“ přijala členství ještě Eleonora Jonáková – žádná další již ne (pokud se ovšem některá z nich neukrývá pod nejasným krycím

61) Mojmír Otruba, který ve své monografii o Boženě Němcové tuto vazbu zaznamenává i s oceněním intelektuálního potenciálu Rajscké, naznačuje opatrně, že besedy kroužku českých vlastenek mířily „zřejmě dál“ nad standardní biedermeierovský ideál vlastenky. Zdá se, že nález rukopisu encyklopedie dovoluje tvrdit, že tu šlo již o víc, než pouhé směřování (OTRUBA 1962: 39).

62) Miloslav Novotný poznámku týkající se domu U zeleného orla vysvětluje jako přepsání místo správného „U zeleného stromu“, což byl název domu, kde Němcovi Na Poříčí bydleli.

jménem „Skromná družka Slávy dcery nad Vltavou“, jež na seznamu zakládajících údů Matice nacházíme). Josef Němec se navíc stal členem Matice až 14. července 1843, deset měsíců po narození syna Jaroslava (TAMTÉŽ: 98), tedy v době, kdy už byla Němcová jednoznačně s „ženskou Budčí“ spojena. „Vlastenecký spolek“, o němž se v náčrtu vzpomínek píše, byl tedy mnohem pravděpodobněji právě ženský kroužek kolem Antonie Rajske, ve kterém se tehdy již horečně pracovalo na encyklopedii.

Přihlášení Němcové k „ženskému kroužku“ máme konečně dávno doloženo, aniž si to uvědomujeme, v notoricky známém textu, totiž v první publikované básni Němcové Ženám českým (NĚMCOVÁ 1957: 9–10). Báseň není osobní výzvou výjimečné, „probudilé Češky“ „Češkám neprobudilým“, jak bývá zpravidla zjednodušeně vnímána ve stopách až příliš rané patetizace Němcové jako „ženského Tyrtaia“ z úst zamilovaného Nebeského (TAMTÉŽ: 511). Báseň není v této chvíli ničím jiným než jedním z mnoha hlasů, kterými se na tehdejší české literární scéně na přelomu třicátých a čtyřicátých let ženy vehementně ozývají a o nichž jichž byla řeč. Ani téma „nové úlohy ženy“, které Němcová nastoluje, není na pozadí vlny tehdejších ženských básnických pokusů ničím ojedinělým. Veškerá literární tvorba žen těchto let byla přece formulací „nové úlohy ženy“ a společné vystoupení v *Pomněnkách na rok 1843* bylo přímo manifestem této nové úlohy (už proto byly do projektu vtaženy také ženy mimo vlastní okruh „kroužku“, předchůdkyně této nové podoby ženství – ať již M. D. Rettigová nebo nedávno zemřelá Ludmila Tichá): žena skrze vlastní literární texty vystupuje veřejně jako „literátka“, „básniřka“, nikoli jako bytost upoutaná tradičními úkoly v hranicích domova. Navíc vystupuje jako literátka česká a tedy jako činorodá účastnice národní emancipace – české a slovanské téma, přesněji řečeno téma citového vztahu k „vlasti“, „české řeči“, „národu“ a ke „slovanství“, je důsledně přijato jako nejnvtirnější součást ženina světa. To všechno ženské básnické pokusy na rozhraní let třicátých a čtyřicátých implikují už jenom tím, že jsou psány ženami, že jsou texty literárními a že jejich jazykem je čeština a nikoliv němčina.

Ovšem jednotlivé básně almanachu – bez ohledu na to, že byl vlastně almanachem plesovým, a tedy „zábavným“ (byl mj. opatřen i tanečním pořádkem) – navíc často tuto implicitní manifestaci přímo tematizovaly. Autorky se často ohlašovaly příznačně vlasteneckou tematikou (K. N. Slovanka: Věnování, Marie Čacká: Česká

země), ale také přímo deklarovaly zvláštní, „ženský“ vztah k ní (Milada Němečková: Češka jsem!). Přízračně zachází například Zdenka Němečková nebo Nina Herbstová s národní symbolikou barev. Herbstová (báseň Český znak) vychází z dvojtónu bílé jako symbolu ženské nevinnosti (lilie) a rudé jako symbolu studu, ruměnce (růže) a formuluje svou vizi potřeby přesahu osobního údělu (jednoznačně přitom definovaného jako úděl ženský) metaforou, která pomíjivost obou květin ruší ve věčných hodnotách symbolizovaných českým znakem a národními barvami:

Krásná jesti barva běloskvoucí,
krásněť rovně červánkové rdění,
krásné, pak-li obojí se v zvoucí
ku radosti spojí sjednocení;

krásné-tě, když dívce kvete v tváři
bělost nevinnosti s panny studem, –
krásněji a hrději však září
stříbrolesklý lev náš v poli rudém.

Svadnou lilje, ruměnc i zbledne,
láskou zhoucí oheň růží shoří:
lev náš ale se co hvězda zvedne,
stříbrolesklá hvězda v růžné zoří!

(POMNĚNKY 1843: 36–37)

Zdenka Němečková (v básni Tři kvítka) – celých pět let před rokem 1848, kdy tato symbolika načas zdomácněla jako radikálnější projev českého patriotického postoje vedle oficiálních zemských barev – sáhla přímo ke slovanské trikoloře. Buduje ji podobně z konvenčních květinových motivů patřících k tradiční dobové stylizaci ženy (růže, lilie, pomněnka), smysl konvenční květomluvné symboliky přitom značně proměňuje. Růže jako symbol lásky a lilie jako symbol nevinnosti se stávají současně symbolem lásky k vlasti a sebeobětování, zatímco pomněnky, ustálený symbol milenecké věrnosti, symbolizují i stálost vlasteneckého citu (POMNĚNKY 1843: 30n.).

Podobně se pracuje s dalšími tradičními ženskými emblémy, obraz ženina srdce jako pevnosti je spojován s patriotickými ideologismy (Zdenka z Vlasti: Upevnění, POMNĚNKY 1843: 32n.), téma lásky jako poslání ženy je podmiňováno aktivním češtvím mužského

partnera (Antonie A. Šemerová: Základ lásky, POMNĚNKY 1843: 21–22). Z toho prostupování tradiční ženské emblematicky s motivy nacionálními se pak odvíjí přímé formulování nové ženské role – ta je výslovně rozšířena o rozměr vlastenecký, o potřebu aktivní účasti na národní emancipaci (Františka Božislava Svobodová: Sestrám, TAMTÉŽ 1843: 3–4). Rozšiřování „ženského aspektu“ o aspekt „vlastenecký“ se tu přitom zřetelně přetváří v opačný proces.

„Probuzení vlasti“, „její zmrtvýchstání“ (ústřední české obrozen- ské ideogramy) je obohaceno o téma probuzení a zmrtvýchstání ženského (Marie Hošková: Hlas vlasti, Bohuslava Rajska: Ze zimy k jaru). Rajska jde dokonce v tomto ohledu ještě dál. Celého rejstříku tradičních vlasteneckých emblémů spojovaných bezprostředně s identitou národa („Vltava“, „spánek“, „probuzení“, „jaro“) je u ní využito přímo a naplno k vyslovení ženského údělu. Píše se tu o „dřímajících duších“ žen, o jejich „dlouhém spánku“, píše se tu o „před- sudcích“, které ženy poutají, o jejich „vzkříšení“ – ta báseň budova- ná kolem ústředního obrazu Vltavy osvobozující se v předjaří z pout ledu už vlastně vůbec není o „probuzení národa“, je čistou deklarací ženské emancipace, teprve v závěru vztaženou k obecnému vlaste- neckému úkolu (TAMTÉŽ: 14–15).

Báseň Němcové na tomto pozadí není rozhodně v žádném ohle- du výjimečným textem. Její pojetí „ženského tématu“ není koneč- ně ani nejradikálnější – pohybuje se zhruba řečeno kdesi uprostřed škály, kterou předestřel ženský plesový almanach. Němcová vychází z tradičně vymezené role ženy, jejíž rámec: „srdce“ (láska) a „ma- teřství“ („Dítě! – toto jméno sladké | ženě nebem daný dar“) nebo „výchova dětí“ pak jen rozšiřuje o závazný aspekt vlasteneckého po- slání. Hovoří o povinnostech ženy, nikoli o jejich právech nebo o je- jím znevlnění – jak činí v almanachu Rajska, která v té době také osobně prožívá svár mezi rozhodnutím pro životní cestu vdané ženy a svobodou ženy svobodné a nezávislé. O rok později o tom Rajska napíše svému důvěrníkovi Antonínu Markovi, když se rozhodla od- mítnout jak slovenského básníka Hroboně, tak zakladatele Budče Karla Slavoje Amerlinga: „mužatka měla být upoutána v okovy [...] Né, né, to nešlo; mužatka se vzkřísila, nabyla nových sil k životu, a ačkoliv srdce trne jí od bolestné rány, ačkoli oči slzejí, předce je opět mužatkou! ... Není to vina Slavojova ani má, nybrž osudu, kte- rý neodvratitelný nad námi vládne. – Světu, národu mému a vlasti své obět tuto přináším. – Mužatka stojí opět ve světě širém osaměla,

náležící všem sestřám a bratrům svým stejně, ač i srdce posud krvácí a bolestně svírá..." (LA PNP, fond F. L. Čelakovský, Antonie Rajská Antonímu Markovi 24. 3. 1844). V tomto okamžiku je pro nás vedlejší, že za pár měsíců Rajská své rozhodnutí zvrátí, provdá se za vdovce se čtyřmi dětmi a zřekne se (kromě členství v Matici, které si podrží jako samostatné osobní členství i po sňatku – což je ovšem výmluvné) veškeré veřejné činnosti a že naopak Němcová svým vlastním životem vstoupí do ostrého konfliktu s obvyklým vymezením společenské role ženy. Tehdy, v první polovině roku 1843, Němcová prostě v žádném ohledu není „zasvětitelkou“, ale pouhou „adeptkou“, stavící se svou básní dodatečně po bok družkám, které jsou již vnímány jako vyhraněná a osobitá pospolitost.

Jistě – některé básně almanachu přímo naznačují své „spolkové zázemí“, vypovídají o „ženském kroužku“, z něhož vyrůstají, ať již pouhým faktem účasti na společném edičním podniku či v zřetelnějším náznamu (Františka B. Svobodová: Sestrám: „Sestry slavské sestupme se blíže“, POMNĚNKY 1843: 3), nebo dokonce přímo, jako je tomu v básni Antonie Bohuslavy Rajské („Tak i svatý oheň lásky | duše naše opojil, | vazbou jedné pevné pásky | v potěšný nás věnec svil“, TAMTÉŽ 1843: 14– 15).

Báseň Němcové, adresovaná „ženám českým“, na první pohled nic takového nenaznačuje. Jenomže vykročíme-li z mezí vlastního textu a přihlédneme-li k faktům „vnětetovým“, vypadá situace překvapivě jinak. Literární debut Němcové vyšel v *Květech* 5. dubna 1843, a to datum není tak nevinné a nic neříkající, jak se dosud vykladačům Němcové zdálo. Přesně téhož dne se totiž „kroužek dam“, jakkoli už delší čas působil jako součást budečského projektu, sešel poprvé nikoliv v soukromí u Fričů, ale právě v prostorách Budče, kde pro ně byly v březnu konečně připraveny „dvě chýže“, tj. místnosti.⁶³

Báseň *Ženám českým* tak obsahuje pod povrchem obecného apelu k českým ženám ještě velice konkrétní oslovení nových přítelkyň z vlasteneckého ženského kroužku u příležitosti dne, který se měl stát významný v jejich dosavadní historii: v den, kdy vystoupily z prostoru soukromého salonu na veřejnost. Nic na tom nemění skutečnost, že zřejmě právě vystoupení kroužku na veřejnosti se stalo

63) Srov. dopis z K. S. Amerlinga A. Rajské ze dne 28. 3. 1843 s informací o svolání schůzky kroužku dam v Budči a dopis A. Rajské A. Markovi ze dne 12. 4. 1843, kde se krátce charakterizuje jejich náplň (oba dopisy jsou uloženy v LA PNP, fond F. L. Čelakovský; k dataci viz též NOVOTNÝ 1960: 107).

jedním z důvodů pro zákrok úřadů proti Budči a jejímu věšteckému Učíteli. Policie provedla v budově na Velký pátek 14. 4. 1843, několik dní před oslavou císařových narozenin, prohlídku, při které zabavil nadkomisař Richter a komisař Kröger řadu písemností, a po celý duben pak probíhalo vyšetřování rozsahu aktivit této podivné nelegální instituce – policii vadila nepovolená tiskárna, nepovolená nemocnice, a ovšem také nepovolené veřejné přednášky.

Ještě jeden drobný, ale významný fakt ukazuje od zveřejnění básně Ženám českým k Budči, totiž jméno, se kterým tu Barbora Němcová poprvé vystupuje na veřejnosti, aby je pak provždy používala jako své jméno literární a postupně i ve styku se stále širším okolím. Sotva šlo v tomto případě o osobní rozhodnutí. V okruhu Budče a ženského kroužku encyklopedistek patřilo vlastenecké jméno k všeobecné povinnosti. Anna Růžičková se nazývala Vlastimila, Vilemína Volfová – Budislava, Tereza Laadtová – Svatava, Josefa Machotková – Bohoráda, skutečná občanská jména Němečkových dcer jsou nám skryta za jmény Milada, Zdenka, Srdceslava, Drahotina, Božena (či dokonce Božetta⁶⁴), Antonie Rajská nesla jméno Bohuslava, Barbora Štětková, pozdější manželka J. E. Vocela, jméno Jaroslava, Marie Vidimská – Bohdana, Anna Hlavsová – Milina, Eleonora Jonáková – Vědoslava, Františka Michalovicová (později provdaná Amerlingová) – Svatava, Františka Svobodová – Božislava či Bohunka.

Některá místa korespondence mezi Amerlingem a Rajskou a v dokumentech z pozůstalosti nasvědčují, že vlastenecká jména nebyla věcí osobní volby, ale byla bezprostředně Amerlingem přidělována.⁶⁵ Lze předpokládat, že nová adeptka kroužku, autorka encyklopedických hesel Iassi a Iris, získala své jméno Božena právě touto cestou, bylo to jméno, které ostatně dobře odpovídalo „poetice“ budečského pojmenovacího aktu, patří jak do rejstříku oblíbených „slavných slovanských jmen“ (spolu se Zdenou, Miladou, Jaroslavou), tak k velmi

64) Jméno Božetta dokládá Čeněk Zíbrt ve svém výkladu agendy pozdějšího Spolku Slovanek (ZÍBRŤ 1907: 208n.).

65) V dopise K. S. Amerlingovi ze dne 22. 9. 1842 mu A. Rajská připomíná, že dosud neudělil jména slečně Laadtové a Volfové (LA PNP, fond F. L. Čelakovský). Amerling v listu z deníku 22. 8. 1843 zaznamenává pokřtení slečny Jonákové na Vědoslavu (text dovoluje číst i „Vidoslava“, ale tuto podobu vlasteneckého jména nemáme doloženu odjinud – Literární archiv PNP, fond K. S. Amerling, I A 57; mimochodem údaj o jméně Věroslava – srov. HOFFMANNOVÁ 1982: 65 – je zjevně omyl).

frekventované oblasti jmen, často nově tvořených, odkazujících k posvátným hodnotám božství (Bohoráda, Bohuslava, Božislava či Bohunka, Bohdana a konečně i Svatava), které odpovídalo silnému mysticismu budečské politikosti.

Dráha Němcové vedla „kroužkem encyklopedistek“ dál, k mnohem odvážnější představě literatury nejen jako služby vlasti, ale jako dramaticky pojatého osobního poslání. Byť po odchodu Rajské do Vratislavi vznikají na troskách původního kroužku jiná seskupení, jako byla redakce již neuskutečněného ženského almanachu nebo pozdější kruh Slovanek, Němcová už se ženskému spolkaření vzdaluje – a zřejmě nejen proto, aby se vyhnula odsudkům svého nápadně se zamotávajícího milostného života, či proto, že se brzy na delší čas vzdaluje z Prahy. Rámce ženského spolkaření jí budou záhy těsné, bude ji lákat spíše prostředí mužské, v němž nebude jednou z dalších adeptek nedotknutelného „velkého Učitele“, ale obdivovaným, zcela adresným a také výlučným předmětem pozornosti a okouzlení.

Němcová patřila ostatně k těm nemnoha z někdejšího kroužku encyklopedistek, které se nevytratily z kulturní paměti. Celistvější informace máme kromě ní jen o životě Antonie Rajské, Anny Vlastimily Růžičkové, Bohunky Svobodové-Pichlové alias Marie Čacké. Pár základních dat se traduje o Anně Milině Hlavsové (1811–1892), dceři mlynáře z Nových mlýnů na někdejším Primátorském ostrově v Praze u dnešního mostu proti Letné, víme o jejím vztahu k Zachovi, který ztroskotal zřejmě na odporu rodiny, o tom, že její sestra Marie se provdala za podskalského dřevaře Karla Kuřáka. Hlavsová se mihne i korespondencí Němcové, když je Němcovou – jako mnozí další – požádána o podporu. Velmi málo víme o Marii Hoškové (1815–1894), předpokládáme, že kvůli ženskému kroužku opustila módní salon paní Kasparové (rozumíme-li správně poznámce v dopise Antonie Rajské), aby se mohla vzdělávat. Bettina Miloslava Brádková utkvívá v paměti jako „nevěrná přítelkyně“ zmytizované Němcové, povšimneme si jí nanejvýš ještě v seznamu sběratelek Ženského výrobního spolku českého v Praze v půli sedmdesátých let a jako přispěvatelky *Ženských listů*. O Barboře Jaroslavě Štětkové, rodačce z Litně na Berounsku, sestře kutnohorského vlastence dr. Josefa J. Štětky a příležitostně literátce, víme, že se v roce 1842 odstěhovala z Prahy do Kutné Hory. Seznámila se tam s básníkem Janem Erazimem Vocelem, za kterého se vzápětí provdala (Petr Miloslav Veselský, její odmítnutý nápadník, na její svatbu napsal

galantně oslavnou ódu pro *Českou včelu*). S manželem se na sklonku roku 1843 odstěhovala do Prahy (bydleli na rohu Dlouhé a Hradební, tj. v č. p. 726/II, později v ulici Krakovské). Dochoval se nám o ní nadšený soud J. V. Friče, podle něhož vynikala ušlechtilostí a „spanilostí přímo ideální“, stejně jako prudký odsudek Staňkův („poznal jsem v ní nejsprostější, nejsurovější ženu v ouhledné obálce,“ říká o ní v listu Rajské, tehdy již Čelakovské). Ten postoj však může být sotva nestranný – Štětková-Vocelová Staňka (který se skutečně netěšil jako praktický lékař nejlepší pověsti) tehdy vinila z chybného léčení dcerky Růženy. Ostatně brzy po své dcerce zemřela i ona, pouhé tři roky po svatbě (1846). Eleonora Vědoslava Jonáková – mohla by se skrývat v encyklopedii za heslem podepsaným šifrou „J.“ – převzala později polovinu ústavu založeného Rajskou, její vzdělávací ústav působil v padesátých letech na Uhelném trhu č. p. 415/I, vedle Platejzu. Mnoho nevíme o Vojtěšce Broulíkové, Tereze Svatavě Laadtové (o ní jen to, že jí v roce 1842 zemřel otec a že byla zamilovaná do svého bratrance). Beze stopy v Mělníce nám mizí Marie Bohdana Vidimská, vážná známost Amerlingova, rozešel se s ní kvůli Rajské. O Josefě Bohorádě Machotkové alias Mudroslávce je nám známo, že byla blízkou přítelkyní J. Fričové, že po rozchodu s Rajskou Amerling usiloval i o sblížení s ní, že byla přítelkyní Milininy sestry, paní Krčmářové, a že se po smrti svých pěstounů provdala v roce 1847 za MUDr. Josefa Rudu, kustoda Českého muzea (také o ní se Němcová zmiňuje ve své korespondenci). Víme, že byla později členkou Ženského výrobního spolku a sepsala brožurku o loterii. Františka Svatava Michalovská čili Michalovicová byla dcera plzeňského kupce, po jeho bankrotu a smrti se odstěhovala s matkou a sourozenci do Prahy (alespoň Amerling hovoří v množném čísle o „dívkách Michalovic“), kde působila v měšťanských rodinách jako vychovatelka, např. v rodině kovolijce Mencla v Budči. Od ledna 1845 převzala druhou polovinu dívčí školy v Budči (později, po zrušení Budče se škola stěhovala do Vodičkovy 698/II, Široké-Jungmannovy 18/II, nakonec na Václavské náměstí do domu U zlatého beránka – tam zůstala do roku 1870, kdy odchodem Amerlingové na odpočinek ústav zanikl). To už byla ovšem Svatava manželkou K. S. Amerlinga (od r. 1847), po jehož boku je také pochována v legendární Budči nad obcí Kováry u Zákolan. Němcová o paní Amerlingové psala velice kriticky a také Frič ji v *Pamětech* označuje za „bigotní Němku“. Na konci let čtyřicátých však byla činorodou členkou výboru Spolku

Slovanek – tedy přesněji řečeno zvláště jeho „zapovské frakce“. O Vilemíně Volfové máme údaje, že byla sirotkem po lékaři a žila v Praze s matkou, v listopadu 1845 odjela do Bělehradu, kde nastoupila místo guvernanky v knížecí rodině (mimořádně: její stůl si před odchodem koupili Zapovi za 5.40 zl., když si zařizovali v Praze po příjezdu z Haliče domácnost). Do zorného pole literární historie se dostala jako láska „budečského“ básníka a vášnivého filologa Josefa Jaroslava Kaliny (koluje i zpráva o jejich tajném sňatku v Pešti, ale nemáme příliš důvod jí věřit – byť v dopisech skutečně hovoří o Kalinovi jako o svém „choti“). Po Kalinově smrti se Mína postarala o jeho náhrobek, krátce pobývala v Praze a účastnila se činnosti Spolku Slovanek, ale pak znovu odešla do Bělehradu, kde se provdala za francouzského konzula Aréna de Var a údajně někdy počátkem padesátých let zemřela. Slečny Němečkovy, dcery Petra Němečka, profesora na gymnáziu v Hradci Králové (učil i historika V. V. Tomka) a později na pražském akademickém gymnáziu, byly spolu s matkou Otýlií hvězdami české společnosti přelomu třicátých a čtyřicátých let (Innocencie, Klotylda, Karolina, Ema). V roce 1844 přišly o oba rodiče a stopy po nich se ztrácejí a to, co zůstalo, je spousta nejasností. Josef Václav Frič vzpomíná na *dvě* z nich jako na horlivé návštěvnice kroužku, Ivan Čech ve své oslavné Kytce zmiňuje *tři* sestry, které mu připomínají Libuši, Vlastu, zatímco ta třetí je „právě Boženka“, Josef Rank, synovec Franty Šumavského, označuje všechny čtyři za horlivé pražské vlastenky (NOVOTNÝ 1951: 92). Pod téměř šesti desítkami hesel objeveného rukopisu encyklopedie nacházíme jména Zdenky a Milady Němečkové (tato jména známe i z publikovaných textů), ale také jména Drahotiny a Srdceslavy (nikoliv Boženy, kterou uváděl Ivan Čech a která se nám pak zase objevuje v dokladech výboru Slovanek – dokonce snad – smíme-li věřit Zíbrtovu přepisu – v podobě Božetta! – ZÍBRT 1907: 208). Jak se tato jména vztahují ke skutečným jménům dcer profesora Petra Němečka, zůstává pro nás záhadou.

Na vytrácení osudů žen z kulturní paměti si právem stěžovala už Vlasta Kučerová ve své čtyřiaosmdesát let staré studii, když se pokoušela poskládat do souvislejší mozaiky útržky dat o ženském kroužku – jak říká – „první uvědomělé feministky“ Antonie Rajské, a bohužel i toto vytrácení patří do příběhu „ženské encyklopedie“. Je to ovšem i součástí příběhu mnohem obecnějšího: představa „ženské společenské role“ 19. století sice počítala s ženou-vlastenkou, stojící

„po boku“ muže-vlastence v jeho národně emancipačních snahách, ale tento ideál (jakkoli omezený) zůstával velice křehký a ve střetu s obvyklým stereotypem úlohy ženy v soukromém životě a v rodině snadno podléhal. Manželství odvedlo Rajskou na řadu let z vlasti a zcela zvrátilo její kulturní a společenské ambice, podobně tomu bylo u dalších členek kroužku, pohlčených rodinným životem nebo odsouzených k obtížné ekonomické situaci samoživitelek (dochované dopisy zadlužené básnířky Vlastimily Růžičkové, tvrdě se živící jako švadlena, Václavu Hankovi s opakovanými žádostmi o finanční pomoc jsou truchlivým protějškem všeobecně známých a v legendu proměněných prosebných dopisů Němcové, která tvrději odmítala žít se jinak než literaturou). Ostatně ani K. S. Amerling, když později vzpomínal na léta budečské pospolitosti, se nestal kronikářem ženských aktivit, které tehdy alespoň zčásti inspiroval. Ani vůči Rajske nedokázal pohříchu potlačit osobní výčitky a zklamání z jejího dávného odmítnutí a vyjadřuje se o ní nečekaně příkře: „Ženu tu nepoutalo k němu ani ideální jeho smýšlení ani vysoké záměry jeho, ji vábilo toliko vynikající postavení, jež tenkrát zaujímal,“ a jakmile se zdálo, že ho Štěstěna opouští, „chutě provdala se za jistého profesora, vdovce to se čtyřmi dětmi“ a zrádně opustila nezaopatřenou školu (LA PNP, fond K. S. Amerling, karton I A 12). Kupodivu ani rozmáhající se ženské hnutí se již k „epizodě“ Budče nevracelo a intelektuálky druhé poloviny století své předchůdkyně z konce třicátých a počátku čtyřicátých let nepřipomínaly.

O dvacet let později už česká literatura mířila jinam a také encyklopedické úsilí bylo možné postupně stavět na solidnějších základech, než nabízel mýtus budečského všeučiliště a rozsáhlá spolupráce diletantů a diletantek. Knižní vydání *Básní Vlastimily Růžičkové* (1859) již zájem nevyvolalo a podobný osud potkal i dřívější vydání veršů Marie Čacké (1857), což obecně vybízelo k umlknutí, prvnímu předpokladu zapomnění. „V rodině beztoho pořáde dost je co šukati a se starati, že matce nebývá do zpěvu,“ komentuje to s klidným nahladem někdejší encyklopedistka Svobodová-Pichlová-Čacká.

Přestože se „doba“ přehnalá dosti nelítostně přes dávný pokus o ženskou encyklopedii a přes vzdělávací kroužek dívek a paní, ze kterého vyrostla, nebyl to pokus nicotný a bezvýznamný.

Křečovitý a rychle zastarávající „jazyk Budče“, ke kterému se vázala, na poli ženské encyklopedie přece jen cosi důležitého znamenal. Přinesl totiž velmi revoluční návrh podoby „ženského jazyka“

a s ním spjatého „ženského tématu“. V tomto návrhu se samozřejmě potvrdilo poměrně široké chápání „ženského aspektu“, jak je nastolila již Herloszsohnova encyklopedie, když vědomě představovala „ženský svět“ jako otevřený svět veškeré vzdělanosti, snad jen v jiném hodnotovém uspořádání (i přímé potlačení „kuchyňského“ tématu u Herloszsohna bylo z toho hlediska významné). Toto otevření však česká ženská encyklopedie nepřejímá nevědomky, je pro ni jednoznačně záležitostí programovou. Bezpochyby nikoli náhodou se právě vysloveně „feministické“ heslo *Frauenvereine* v rukopisném českém ženském všenaučníku objevuje (Jednoty ženštin) v podobě důkladně přepracované, faktograficky je mnohem bohatší než německá předloha, ze které přísně vzato přebírá jen několik motivů. Kroužek žen vedený Antonií Rajskou směřoval k modernější definici ženského světa zcela vědomě, nikoli jen ve vleku své předlohy. Rozšíření „ženského světa“ bylo přijímáno jako samozřejmý předpoklad národní emancipace, „ženský aspekt“ se tu s aspektem „českým a slovanským“ vědomě spojoval, probuzení „české“ a „slovanské“ bylo vnímáno jako základní prvek probuzení ženy. Hlavní ideolog kroužku Karel Slavoj Amerling právě v takovém propojení spatřoval základní položku nově formulovaného postavení české ženy ve světě: „Aspoň ty, slavská panno, ty jemnocitné stvoření rukou nebeských, hluboko učit, věz a věř celou duší, že jaro jest, když fík pučí, že nyní jest ta doba, kde pravý, světu nevídaný život, chceš-li jen vroucně, tobě a veškerému světu nastává. Jasný um vzdělaný, vroucí srdce k štětcí a struně, k dlátu a verši sahající a pilnou ruku u stavení života pamatníků budiž tvá trojice, trojice nerozdílná. – Panny krásné, k Vám píšu ta slova z nejnitiřku mé duše, panny, k jejímuž pohlaví i Bůh sám nejprve poselství poslal, že Spasitel na svět k spáse celého světa přijde, a hleďte celou duší, touto skromností schránkou, pochopiti, čím pokolení lidskému jste a býti můžete. Jen vědomí činí člověka. Vy nejen světu jste porodily spasitele, ale i v Ludmile, v Dombrovce, Olze, Heleně, Etelberge atd. pravým jste ohněm láskyplným jeho veliký zákon lásky v srdce lidská vštěpovaly; a Vám po tisíce let děkujeme ty blahé doby pravého náboženství – kým by i v duchu zachovávaného! Vám svět nikdy nezapomene této zásluhy a navždy Váš zděděný Venušin pas mezi hvězdami stkvíti se bude“ (K. S. Amerling, příspěvek k heslu Byron – RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ 1998).

Přijetí „budečského jazyka“ jako nástroje kultivované ženské rozpravy o tématech odborných a obecně kulturních dovršovalo

přehodnocení obrazu „ženského světa“ a spolu s ním i „ženského jazyka“, vnímaných dosud převážně jako svět i jazyk „domácí“ (tak byl ostatně přece při pohledu zvenčí definován také „český svět“ a jeho jazyk).

I běžná témata ženského hovoru se tímto jazykem posouvala do jiného, vyššího kontextu. „Dítě“ se najednou stává problémem filozofickým. „Nevědouc, co jest úsvit, nezná také těžký význam záhynu a smrti, aniž ví na počátku životní dráhy, kam je povede,“ píše se o něm v encyklopedii podle Herloše (byť s chybným překladem „Für ihn gibt es keinen Morgen“, tj. „není pro něj zítřek“). Vnímá se jako mysterium biologické: „Dítě na začátku svého v matce žití probíhá všechny třídní doby nižších zvířat, jest malitkou, ploticí, rybičkou, co plaz vychází na vzduch, co čtvernožec počíná běhat, co opička na vše koukat, celá jeho duše v nazírání jest pohřížena“ (K. S. Amerling, příspěvek k heslu Dítě – RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ 1998). Ani koketerie není koketerií, ale je „dodolením“, vztahujícím tuctovou erotickou hru k výsostně intelektuálnímu kontextu, topas není jen kamenem pro šperk, ozdobou, ale je sloučeninou „křemene, krzíku a hlíny“, tedy „křemičano krzičan hliničitý“.

V nedokončeném pokusu o ženskou encyklopedii se tak či onak již rodil obraz moderní ženy, vymaněný z tísnivých mezí zúženého rodinného obzoru.⁶⁶

Příběh encyklopedie dam. *Tvar* 9, 1998, č. 5, 5. 3., s. 1 a 4–5.
Božena Němcová jako encyklopedistka. *Česká literatura* 46, 1998, č. 2, s. 123–133.

66) Děkuji Marcelle Rossové za upozornění na dopisy Vlastimily Růžičkové Václavu Hankovi a Daliboru Turečkovi za jeho připomenutí kollárovskeho pozadí slova „dodolení“.

Sen o salonu

Pokus o ženskou encyklopedii patří také svým způsobem do dějin českého salonu. Herloszsohnův *Konverzační slovník pro dámy*, který ženy kolem Antonie Rajske překládaly, ve svém IX. svazku podává ideální obraz salonu jako útočiště „lehké, vpravdě zábavné a nejednou vzdělávací konverzace“ a popisuje mechanismus jeho fungování:

Každá rodina totiž, pokud jí to její jmění jen trochu dovoluje, pozývá k sobě učence, umělce, oblíbené hvězdy divadla, nezávislé ženy a otevírá buď stále či v určité dny svůj pokoj pro hosty – salon známým i těm, které s sebou přivedli. Nikdo není zvláště zván. Paní domu nebo některá dáma z příbuzenstva vždy drží v těch během času proměnlivých seskupeních prim. Piano, harfa, kytara, obrazy, nové knihy, kreslicí potřeby – to vše patří k salonu. Návštěvníci se zaměstnávají, čím se jim zlíbí. Kdo nemá příliš chuti hovořit, mlčí, kdo touží sypat z rukávu kalambúry, může, cítí-li k tomu ovšem v sobě dosti vtípného ducha. Význam salonu odvisí přirozeně od těch, kdož se v něm shromáždili, takže velcí a majetkem obdaření usilují shromáždit kolem sebe co nejduchaplnější pány a paní či význačné talenty. Vítán je slavný mim třeba i v salonu paira či vévodkyně, vítán je spisovatel, virtuos, malíř. Malíř se rád ujme povinnosti půvabným akvarelem vyzdobit album paní domu, které se teď v Paříži stalo velikou módou, ostatní musí zaplatit vstupné líbeznou melodií či nenucenou konverzací. Podává se výlučně čaj, jedinou povinností je bavit se, „causer“, klábosit. Diplomat, důstojný učenec, přísný právník nebo poslanec se pustí s dámami v bezúčelné klábosení a dokonce si i vyslechne jejich názor na důležité předměty. Salony těch či oněch slavných, krásných či duchaplných dam nebyly bez vlivu při mnoha dávnějších i novějších státních převratech a také v nynějších dobách si hraběnka Apponiová, vévodkyně z Dina, neteř Talleyrandova, a kněžna Lievenová podnes dovedou tuto výsadu uhájit. V salonech spočívajících na pouhé družné zábavě nalézají mladé, nadějně talenty nezřídka povzbuzení, dobrou radu a protekci, žel není to však bez stinných stránek, jakými jsou zhoubná pomluva (která ve Francii hrůzným prokletím směšnosti stihá každého, kdo je potrefen, ať již zaslouženě nebo nezaslouženě, podařeným bonmotem) či kotérie jakéhokoli zabarvení nebo do třetice pařeníště ješitností, které postihují každou

domácnost a spoléhají pak na to, že vyvolají patřičný dojem na půdě salonu.

(HERLOSZSOHN 1834–1838, IX: 40–42; viz též MACURA 1998a: 4n.; 1998b: 123–133)

Jak je vidět, i z německého pohledu Herloszsohnova – sám jeho redaktor a pořadatel a zřejmě i autor značné části hesel byl sice rodem Čech, ale psal německy a vydával svůj slovník v Lipsku – se salon jevil spíše jako „exkluzivita“, exportovaná novinka z Francie, vedle níž podobné domácí zábavy v Německu působily krajně nedůstojně. Herloszsohnovi se zdá, že „na protějším břehu Rýna“, tj. v německých zemích, získává slovo salon „nemístnou pachut' rachotícího nádobí, zpíjejících se pánů a němě se usmívajících dam“.

O to více se jevil salon problémem z pohledu české vlastenecké společnosti: byl ovšem také vnímán jako prestižní, kultivovaná zábava – a v tomto smyslu bývá po celé 19. století se smíšenými pocity srovnáván s hospodami, které se emancipujícímu českému světu přizpůsobovaly snadněji. Hospoda jako by vystupovala v podobě náhradního salonu (ALTMAN 1993: 140; QUIS 1902b: 250), se vším dobrým i zlým, co to přinášelo. Všechno „salonní“ bylo pak logicky jednak obdivováno, jednak vnímáno s posměchem jako cizí, nevlastní rodícímu se „českému světu“. Na jedné straně se pracně buduje česká etiketa (od průkopnických počínů, jakým byla publikace Františka Cyrila Kampelíka nebo brzy po polovině století opakovaně vydávané příručky Hlouškovy (HLOUŠKA 1853), spojující v sobě typ rádce společenského chování se souhrnem instrukcí k úspěšné erotické komunikaci). Na straně druhé se – alespoň v kruzích méně konvenční mládeže – ohledávají možnosti úniku z přísných pravidel „salonní etikety“, v nichž jsou pohrdavě shledávány „německé formy“, směrem k „spontánnosti“ a „upřímnosti“ jako jedině vhodné a společensky plně dostačující podobě „vlasteneckého styku“ (QUIS 1902b: 252). Salon se tak či onak z českého pohledu prostě musel zdát jako cosi příliš umělého, nuceného.

Salon ironizuje Karel Sabina, Vítězslav Hálek („má pýcha nezrá po salonech, | leč v lidstva velké svatyni“ – SABINA 1911b: 119; HÁLEK 1912: 275) i Gustav Pflieger-Moravský obsáhlými popisnými pasážemi ve svém *Panu Vyššínském* (PFLEGER MORAVSKÝ 1859: 19–22) nebo Jan Pravoslav Koubek („přemnoho [...] kousků, | kterých žádá dvornost velkopanská, | skoky, kadrily a menuety, | klevety a jiné etikety, | jež vynašla moda nadsekvanská, | které v každém lepším

salonu | náležely druhy k bontonu...“ – KOUBEK 1857: 34). I pro Boženu Němcovou je salon prostorem cizoty a semeníštěm klevet i pomluv (NĚMCOVÁ 1862: 339–341). Také ve Fričově delší próze *Život sváteční* (FRIČ 1855: 101–169) je obraz salonu mírně řečeno ambivalentní, jakkoli byla údajně jeho předlohou společnost scházející se ve vlastenecké rodině Braunerových:⁶⁷ hrdina se „salonním jménem“ Albert se tu rozervanecky pohybuje noblesním prostředím salonu s nostalgickým snem o lidové písni v duši.

Vytvářet „český salon“ znamenalo popřít všechno, co v salonu bylo vnímáno jako cizorodé a nevhodné pro český svět. Po celé 19. století narážel sen o salonu na limity českého jazyka: mnohokrát bylo řečeno, že spisovná čeština byla vytvářena jako poměrně umělý jazykový útvar, silně vzdálený běžně mluvené češtině subkulturní, chyběla jí propracovaná konverzační stylistika (ještě Renáta Tyršová si na to bude po letech stěžovat (LOEWENSTEIN 1997: 206). Čeština byla vnímána jako problémová pro použití v salonu i uvnitř vlasteneckých kruhů, mimo tyto kruhy se zdála být přímo „salonunfähig“. Tento stav byl ovšem ze stanoviska nekritického vlasteneckého postoje vnímán především jako nedostatek (nedostatek národní uvědomělosti, nedostatek snahy, nedostatek ve vzdělání) na straně jeho potenciálních uživatelů, zvláště ovšem uživatelék, jak to na sklonku padesátých let vyčítá ve svém oněginském románu ve verších *Pan Vyšínský* Pfleger Moravský:

Neb čeština je přece jen nevděčná,
a za nesalonní též uznána;
ta krásná pleť k ní vždy je přenetečná,
ač také dí, že čeština je hezká;
jen kdyby nebyla tak příliš česká;
konečně mluví česky, leč jen v síni
a někdy s dětmi aneb ve kuchyni...

V skrytu se ovšem dobře vědělo, že jde o problém hlubší a spjatý velmi těsně se stavem jazyka a konečně i se stavem celé, teprve se utvářející české společnosti. Navíc jediná cesta ke skutečně českému

67) Rukopisné vzpomínky *Paměti rodu* Vladimíra Hellmutha-Braunera, kapitola IV., „Manželství a první český salon“. Uloženo v Literárním archivu PNP, Praha, fond V. Hellmuth-Brauner (HELLMUTH-BRAUNER 2000).

salonu vedla právě přes českou salonní konverzaci, přes jazyk schopný komunikovat o věcech malířství, sochařství, literatury a divadla, o záležitostech politiky, filozofie i vědy. Neverbální programová náplň (výtvarné produkce, hudební čísla) nemohla sama o sobě vytvářet český salon: ten potřeboval především rozvinutý jazyk a dostatečnou kompetenci v tomto jazyku ze strany přítomných. Tento úkol byl obtížný – cesta odmítání a ironizování salonu byla přirozeně snazší –, v reálné praxi se musely leckteré vlastenecké domácnosti uchýlit k salonu s němčinou jako komunikačním jazykem (salon u Villaniových) nebo k salonu jazykově „utrakvistickému“. Ideál salonu ryze českého nutil naopak k neurotizující, stísňující atmosféře zakazování německých výrazů a němčinu opisujících frazeologismů (TAMTÉŽ).

Potřeba budovat český salon kolem české salonní řeči a současně faktická sociální nemožnost české salonní řeči „zde“ a „nyní“ přímo volaly po tom pojímat salon spíše jako průpravu pro učení „vzdělané češtině“, „salonní konverzaci“ o „vysokých“ odborných a kulturních tématech. To vedlo téměř nutně k rozvoji velmi zvláštních a specifických, smíšených forem salonních, či spíše polosalonních aktivit, od zábavných domácích večírků až k salonu jako „vzdělávací společnosti“.

Také na tomto pozadí můžeme vnímat encyklopedickou společnost kolem Rajské, která se rodila jako jeden z prvních neutrakvistických českých salonů, spjatý se jmény tří sester Reissovyh, z nichž Karolina se provdala za vlasteneckého lékaře Václava Staňka, Johana za jeho přítele, později známého pražského advokáta Josefa Friče. Rekonstruovat po letech obraz tohoto salonu (či „salonu“) je nesmírně obtížné. Vlasta Kučerová, historička počátků ženského hnutí, ve své více než osmdesát let staré, ale dosud cenné monografii shrnuje důvody těchto obtíží velmi výstižně: „Salon pracuje v tichu a tají své intimity, uzavírá se před zvědavým pohledem potomků. Tak zůstává mnoho ženských činů a zásluh v neproniknutelné mlčenlivosti rodinného života“ (KUČEROVÁ 1914: 24).

Zvláštnosti tohoto „vzdělávacího salonu“ nebylo, že zůstával plně pod kuratelou Karoliny Staňkové, Johany Fričové a jejich sestry Antonie, salon byl do značné míry dámským podnikem, jeho organizace zůstávala v pravomoci paní domu nebo jiné ženy z rodiny ji zastupující (to zdůrazňuje i citovaný Herloszsohnův slovník). Nestandardní však bylo, že tu šlo v zásadě o ženskou společnost, do

kteře měli muži, jak se zdá, jen krajně omezený přístup – byli přizýváni výlučně jako přednášející nebo připouštění jako hosté (víme výslovně o návštěvě mladého ruského slavisty Osipa Maximoviče Bodjanského).⁶⁸ Karel Slavoj Amerling byl sice podle pozdějšího svědectví Antonie Bohuslavy Rajske zřejmě inspirátorem vzniku ženského kroužku, nabídl ženám program v podobě přednášek z různých oborů a později uvedl před své posluchačky i další přednášející – nejčastěji z okruhu Budče, ale i mimo ni (Josef Vašák a Josef Božetěch Klemens učili kreslení, Josef Čejka přednášel zdravotědu a krasovědu, účastnil se i Filip Stanislav Kodym, kněz Škampa; a též Josef Franta v oboru filologie). Ale také on byl na své přednášky „pozván“, organizace podniku zůstávala plně v ženských rukou.

Smysl tohoto návrhu přirozeně dalece přesahoval hranice problematiky vývoje českého salonu, stejně tak jako přesahoval rámec polomystického konceptu Budče jakožto údajně nové formy slovanického duchovního života – z dějin českého salonu však nemůže být vytržen.

Vytvoření ženského kroužku usilujícího v rámci domácího salonu o kultivaci literární tvorby jeho účastnic, o sebevzdělávání cestou odborných přednášek a nakonec i o českou encyklopedii pro dámy nebylo jen prostým výrazem české nemožnosti salonu, který by současně byl jak salonem, tak příznakově českým podnikem. Vznik ženského kroužku mířil totiž nepřímě k samému jádru problému: „dámský vzdělávací salon-nesalon“ u Staňků a Fričů již tím, že byl i pokusem o „zformování“ ženy vzdělané, která by měla (vraťme se k Amerlingovým formulacím) „vroucí srdce k štětcí a struně, k dlátu a verši sahající a pilnou ruku u stavení života památníků“, musel být nutně i vzdělávacím podnikem. Ženy se tu učily vědomě novému jazyku, jazyku, který by umožňoval hovořit o záležitostech umění, filozofie a věd. A právě absence tohoto typu žen a omezení stávajícího „ženského jazyka“ v české společnosti se považovala za největší překážku pro vznik pravého českého salonu.

Neznamenalo to ovšem, že ženský kroužek kolem Rajske problém českého salonu rozřešil či alespoň výrazněji přispěl k jeho rozřešení: seskupení nemělo dlouhého trvání a se sňatkem Rajske (za Čelakovského, tehdy profesora v pruské Vratislavi, v roce 1845),

68) Dopis A. Rajske K. S. Amerlingovi, Literární archiv PNP, fond F. L. Čelakovský.

Jaroslavy Štětkové (za Jana Erazima Vocela v roce 1843), Františky Svobodové (za Josefa Bojislava Pichla v roce 1845), Josefy Bohorády Machotkové (za Josefa Rudu v roce 1847) a zřejmě dalších účastnic, jakož i v souvislosti se strmým pádem Amerlingovy utopické Budče se rozložilo (na jeho troskách později vznikl neúspěšný pokus o redakci nového ženského almanachu, stejně jako v roce 1848 pak krátce trvající, ale ve vnitřních rozepřích dokonale rozezmítaný Spolek Slovanek).

Ještě v roce 1877, čtyři desítky let po salonní encyklopedické iniciativě Antonie Rajské, si přispěvatelka *Ženských listů* Bětka Rozmarná postěžuje, jak je v Čechách nedosažitelný ideál „salonu krasoumného“, kde by se scházeli „krásní duchové s krásnými dušemi, aby o samých krásných a umělých věcech uměle krasořečnili“, a to „v příbytku nějaké universiálně vzdělané dámy, jež by královsky podporovala každou uměleckou a vědeckou snahu [...], dámy to jemných pohledů a kapitálního bohatství“, dámy „dýšící poezií a voňavkami“, která by dokázala být aristokratkou i demokratkou současně, přehlížejíc ošuntělý kabát géníů. Ale Bětka Rozmarná v Čechách postrádá i docela přízemní typ salonu, „nejjednodušší útulek domácí“, kde by se mohli lidé za „ušlechtilou zábavou“ scházet „v prázdných hodinách a pobaviti se mimo obor hospodského kouře i spolkového ruchu také v jemnějším kruhu, ženském, rodinném, o záležitostech svých nebo veřejných – o všem, co vzdělaného člověka a praktického občana zajímá“.

A ještě tehdy, na konci sedmdesátých let, autorka stati zobecňuje, že absence salonu znamená absenci „společnosti vzdělaných ženštin“. Příčinu vidí mimo jiné v konzervativním sklonu českých domácností uzavírat se před vnějším světem, v přílišném kultu materiální pohostinnosti a v společenských obavách před kompromitací dcer tzv. „planými“ návštěvami cizích mužů v domácnostech, tedy v „lidokupeckém“ stanovisku ve vztahu k mužům jako potenciálním ženichům.

Duchaplně potom rozvádí, že toto zaostávání českých domácností jakožto jediného prostoru, který může dát vzniknout českému salonu, je způsobeno tím, že tlak národní emancipace upřednostňoval jiné sociální formy, výrazněji „veřejné“, demonstrativně okázalé a teatrální – jako reprezentaci českého světa agonálně zaměřenou navenek.

Jako východisko navrhuje Bětka Rozmarná pěstování vzájemné komunikace mezi pohlavími, ale i mezi stavy – kultivace takového

kontaktu by pak podle ní nalezla „nejvybranější salon v každé schůzi a zábavě četných našich spolků, v každém našem věnečku, při každé akademii, besedě a věnečku a jak se veškeré ty naše schůzky jmenují“, ale ovšem také „v každé domácnosti“. Podmínkou něčeho takového je ovšem, jak tvrdí, „úcta ku vzdělanosti a nepředpojatá pospolitost“, kam se každý „duch“ rád vrátí, ne-li jinak, „tož jistě milou upomínkou“. I v její úvaze o českém salonu se přitom vrací jako ideál vize salonu jako vzdělávací společnosti, hovoří přímo o „ušlechtilé pospolitosti sebevzdělávací“ jako podmínce vzniku řádného českého salonu a znovu klade důraz na úlohu žen v tomto procesu. Kouzlo, jež mění „koutek u skromného krbu v hledaný salon...“, je podle ní „vlastně jemný půvab“ žen a jejich porozumění pro práci vědce i umělce (ROZMARNÁ 1877: 100–105, 116–121).

V polemice, která se po vytištění stati Bětky Rozmarné na stránkách *Ženských listů* rozpoutala, František Vl. Kodým znovu vznesl výtky k ženám ohledně jejich marnivosti („jednoduchost, vkusnost a přece pěknota málokde k nalezení“), šablonovitosti jejich konverzace a dokonce znovu ohledně přezírání češtiny a jejího vytlačování z mnohojazyčné či makarónské společenské konverzace (KODÝM 1877: 169n.). Pozoruhodná reakce čtenářky z Kutné Hory na dopis Kodýmův pak na jedné straně odmítla obvinění, že jde o „chybu žen“, vidí problém v jiném stylu společenské zábavy na sklonku sedmdesátých let ve srovnání se zakladatelskou dobou buditeckou. „Mělkost odpovědi bývá důstojna mělkosti otázky“, říká výslovně, vytýká soudobé „postobrozenské“ (smíme-li použít aktuálního slovtvorného vzorce) „pánské společnosti“, které „vyhovuje nenáročný styl zábavy“ a kterou „z vlastních samostatně kladených otázek“ žen straší „emancipace“. Svou filipiku čtenářka příznačně uzavírá standardním argumentem deklarujícím mimovolně trvajícím odvislost ženského světa: „Máme potíže s řečí, protože nám ji nikdo neopravuje“ (ANONYM 1877: 184–186).

Také na konci sedmdesátých let – přes zřetelné posuny ve formulaci otázek ženské emancipace směrem od patetické a metaforické vize „osvobození“ žen k praktickým otázkám postupných proměn sociálního postavení ženy a celé společnosti, v níž je toto postavení definováno – se problém vrací kamsi ke svému východisku.

Český společenský život – včetně salonu – potřeboval vzdělanou, kultivovanou ženu a společné projekty žen z okruhu Rajske byly nadšeně oslavovány mužskou vlasteneckou obcí (připomeňme si jen

masový dobový ohlas již zmíněného ženského almanachu *Pomněnky na rok 1843* – PICHL 1843: 229; ŠTORCH 1843: 15n.; PLAČEK 1843: 1; HAVLÍČEK 1905: 572). Reálné sociální mechanismy rodinného života však ženu znovu vracely k stereotypu tradiční ženské role, na jehož pozadí se nápadně kultivovaná komunikace s muži vnímala jako společensky riskantní a nepřijatelná, demonstrace vlastní intelektuální potence ohrožovala jistoty manželovy dominantní role a vyvolávala pochyby, jestli ženin intelektuální potenciál není znamením o jejím neoprávněném vyvázání z provozních povinností rodinných.

Salon u Fričů a konverzační slovník pro dámy. In: *Salony v české kultuře 19. století*. K vydání připravily Helena Lorenzová a Taťána Petrasová. Praha, KLP – Koniasch Latin Press 1999, s. 75–86.

Sen o českém světě

Polská šlechtična Honorata Wiśniewska se provdala za plebejce, o třináct let staršího českého úředníka Karla Vladislava Zapa, který dlouho působil ve Lvově, a odešla s ním do Prahy. Přivykala dost obtížně Praze a „českému světu“, který v městě a v celých Čechách postupně usiloval opanovat pole. Byla jím prý šokována, zdálo se jí být nepochopitelné, že podstata českého vlastenectví spočívá pouze „v uveřejňování [...] básní a povídek“ – a mohli bychom dodat: překladů a dalších česky psaných textů (SVĚTLÁ 1959a: 279).

Pohled polské aristokratky rozhodně cosi odhaluje o zvláštnostech „zrodu“ novodobé české kultury. „Česká kultura“ dlouho nevykazovala onu samozřejmost, která ji charakterizuje dnes a kterou si zpětně promítáme i do dob jejích počátků v první polovině 19. století. Sám pojem „česká kultura“ se zdál být dlouhou dobu spíše protimluvem, *contradictio in adiecto*: ještě v šedesátých letech minulého století vnímal pozdější národní bard Svatopluk Čech, mimochodem přísně vlastenecky vychovaný, pokusy o fungování češtiny jako kulturního jazyka, úsilí o českojazyčné časopisy, vyučování české odborné terminologie na školách jako něco krajně nepřírozeného: „hlásil se pocit, že je to něco dělaného, umělého, schválného a násilného, že se to všechno jenom snaží vypadat jako skutečné noviny, kdežto vpravdě je to pouze na oko uměle sbitá Potěmkinova vesnice. Zvláště tehdejší inzeráty, plné nově tvořených českých slov pro věci pod německým názvem každému známé, činily na mne tento dojem. Týž pocit jsem měl i později, když někteří světští suplenti na našem gymnasiu začali nám při vědeckých termínech říkat také vždy názvy české“ (ČECH 1926: 138). Český svět, to byla podle obecného předpokladu spíše „ne-kultura“, cosi „mimokulturního“, „předkulturního“, insitní svět původních hodnot asociativně spjatý zejména s dětstvím, přírodou, folklorem. Navíc nebyla tehdy myslitelná žádná představa „zvláštní sémiosféry“ (smíme-li si vypůjčit tento lotmanovský termín) vázané na český jazyk, která by mohla plně obklopovat jedince a uspokojovat jeho veškeré sociální a kulturní potřeby v nejširším i zcela nejkonkrétnějším slova smyslu. Musíme si uvědomit, že soudobá věda, technika, umění a literatura – to všechno bylo zprostředkováno v jiném komunikačním okruhu, a ostatně také v jiném hodnotovém a významovém kontextu

zcela vzdáleném komunikačním okruhům, ve kterých tradičně fungoval český jazyk. Neznamená to samozřejmě, že by daný region či regiony rakouské monarchie byly vyvázány z kultury – přirozeně se na ní podílely. Neznamená to ani, že by tato oblast byla prostá jakékoli aktivity regionálně, jazykově či jinak spjaté s českým etnikem. Jde o jinou věc: kulturní aktivity spjaté s českým etnikem prostě nevytvářely celistvost, zůstávaly jen dílčími kulturními podniky v rámci zcela jinak organizovaného kulturního celku. Jinými slovy: „česká kultura“, tedy přesněji „česká kultura in spe“ se tehdy nacházela v situaci „kultury v kultuře“, uspokojovala jen některé, přísně vymezené sociální funkce, uspokojení ostatních funkcí otvíraly teprve další, již v pravém smyslu slova kulturní sféry – komunikačně vázané také na „kulturní jazyky“, především ovšem na jazyk německý. Nezbude, než abych tu opakoval teze, které jsem už formuloval na jiném místě (MACURA 1983). Teoreticky vzato stála tehdy zatím spíše hypotetická česká kultura na křižovatce. První cesta, která se před ní otvírala, znamenala rezignaci na „kompletnost“, na snahu být úplným, soudobým českým světem. Relativní kompletnost – přirozená vlastnost jakékoli emancipované národní kultury – se ostatně musela zdát být pro české prostředí veličinou nejen nedosažitelnou, ale vlastně i nadbytečnou. V praxi to s sebou neslo omezení na izolované a přesně vymezené funkce dílčí, tedy přijetí role jakési níže postavené „subkultury“, a teprve její pozvolnou kultivaci a doplňováním připravovat cestu k jejímu povznesení. Druhá cesta naopak mířila směrem k ideálu úplného, odlišného a vlastně ve všem podstatném soběstačného kulturního organismu. Lze říci, že historické proměny, ke kterým dochází v české kultuře v první polovině 19. století, jsou přesunem těžiště od představy české kultury jako dílčí, parciální kulturní sféry uvnitř kultury vázané na komunikaci v němčině k představě české kultury jako samotného a celistvého útvaru. Tento pohyb byl spjat s jedním základním paradoxem. Byl to sice pohyb, který mířil k ideálu kultury jako organismu v plném smyslu slova sociálním, ale přitom nemohl souběžně nepůsobit zcela opačně: totiž jako narušení stávajících sociálních vazeb dosavadní kulturní produkce zaměřené k potřebám česky mluvícího obyvatelstva. Čím výrazněji se česká kulturní produkce přesouvala směrem k ideálu autonomní kultury, tím více ztrácela pevnou sociální základnu pod nohama. Vytváření plně rozvinuté, bohaté, soudobým evropským potřebám odpovídající kultury předbíhalo totiž

zformování dostatečně diferencované a sociálně zvrstvené národní společnosti, která by mohla být jejím hegemonem. Právě to určuje základní rysy českého národního obrození: obrozenský kulturní projekt musel mít krajně umělý ráz. S tím byla spjata ještě jedna zvláštnost. Člověk bývá obrazně řečeno do kultury zrozen, je nucen si ji osvojit, aby do ní mohl aktivně zasáhnout. Na úrovni vývoje jedince jako sociální bytosti se tak přísně vzato relativizuje absolutnost protikladu kultury a přírody, kultura se vůči jedinci natáčí jako „naturalizovaná“. Pro intelektuála účastného na projektu české kultury byla však kultura mnohem méně „daná“ a mnohem více „tvořená“, než jsme dneska zvyklí. Byla mnohem více jeho výtvořem než prostředím, do kterého by vlastně zvnějšku vstupoval. Právě s tím souvisel fakt, že do kulturních výtvořů – a nejčastěji přímo do „textů“ – se přímo ukládala veškerá realita českého světa, což všemu, co český svět konstituovalo, dodávalo tehdy silný znakový ráz. Fakt dosud nedostatečné zformovanosti sociálního zázemí kulturních výtvořů způsobil, že vzrostla úloha onoho jinak nepříznakového vyzařování sociálního, které je kulturním výtvořům obecně vlastní. A současně také jinak: obrozenská inteligence se orientovala právě na ty oblasti kultury, které jsou obecně schopny vytvářet iluzi rozvinuté společnosti s pevnými a určujícími národními charakteristikami. Do středu pozornosti se tak dostávala tvorba v širokém smyslu jazyková a s ní přirozeně i sám jazyk.

Tento proces byl nutně spojen s přestavbou podoby i funkcí českého jazyka. V letech čtyřicátých hrabě Lev Thun ve svém posudku novely Josefa Kajetána Tyla *Poslední Čech* přiznal: „Nesnadná jest věc psáti českou novelu, ve vyšších třídách společnosti našich časů se pohybující, již proto, poněvadž arci život tento dosaváde skutečně německý jest, takže obrazy z něho vzaté v české řeči nepravdivou barvu mívají...“ (cit. TURNOVSKÝ 1892: 143). František Palacký v recenzi na knižní drama Turinského *Angelina* obdobně poukazuje na obtíž vysokého dramatu a formuluje daný problém neobyčejně pregnantně: „odjata nám života veřejnost“ (PALACKÝ 1871: 426–433). Jazyk dovoloval právě tuto „odjatou veřejnost“ suplovat, chybějící skutečnou „veřejnost“ české společnosti a české kultury umožňoval nahradit znakovými prostředky. Univerzální charakter jazyka nahrazoval tak v počátcích nedostatečnou univerzálnost české kultury: česky psaný odborný vědecký text sugeroval iluzi o existenci českým jazykem komunikující odborné veřejnosti, česky psaná óda nebo tragédie

vypovídaly o přítomnosti kultivované společenské vrstvy, která je schopna ji přijímat. Úsilí o emancipaci české kultury, které nabírá vrchu postupně od počátku 19. století, se proto zákonitě soustředilo k jazyku a bylo nesené snahou kultivovat právě ty jeho komunikační okruhy, jež byly schopny vytvářet zcela jinou představu „češství“, než naznačoval okruh praktický, okruh sociálně nerovné komunikace vzdělance s člověkem z lidu nebo okruh rodinné, domácí. Tato kultivace konzervovala poměrně archaické stadium vývoje češtiny po stránce mluvnické a byla spjata s množstvím zásahů zejména do lexikálního rejstříku. Neologizací, pomocí kalků z němčiny nebo přejímáním z jiných slovanských jazyků vznikala terminologie literárněvědná a lingvistická (Josef Jungmann), filozofická a estetická (František Palacký, Josef Jungmann), logická a sémiotická (Antonín Marek), chemická, botanická a zoologická (Jan Svatopluk Presl, Karel Bořivoj Presl, Karel Slavoj Amerling), astronomická (Norbert Vaněk), fyzikální (Josef Vojtěch Sedláček, František Josef Smetana), matematická (Sedláček, Antonín Fährnich), lékařská (Antonín Jungmann aj.), psychologická (Ferdinand Hýna).

Rozšiřování možností českého jazyka tehdy mělo nutně značně umělý ráz, jeho rozvoj nebyl dán prostě jen samozřejmou potřebou rozvoje kultury jako celku. Pro obrozenské myšlení platila spíše opačná logika – rozvoj umění a věd se jevil spíše jen jako prostředek rozvoje jazyka. Josef Jungmann, hlava českých vlastenců v první polovině 19. století, to řekl zcela otevřeně: „Jakožto nástroj má jazyk potřebu vzdělávání, což se děje vzděláváním věd, kterýmž on nástrojem jest“ (JUNGMANN 1846: 2). Sama věcná podstata vědy je zastíněna jazykovou podobou, „českým“, „národním“ šatem vědecké výpovědi, složka „tematická“ (o čem se vypovídá) tu všeobecně ustupuje složce jazykové (JEDLIČKA 1949: 23). Pohnutky k vědecké činnosti nebo popularizační činnosti často nebyly poznávacího nebo faktického rázu, volba určité oblasti lidského poznání byla v zásadě považována obrozenci za zcela libovolnou, za skutečně závažnou se považovala jedině volba jazyka. V českém jazyce nebyl ostatně spatřován pouze dorozumívací nástroj, naopak v podmínkách značného okleštění komunikačních možností češtiny byl položen mimořádně velký důraz na funkce ve své podstatě sakrální. Jazyk je za národního obrození emfazován, považován za „jedinou památku“, „jediné dědictví“ po předcích, je v něm spatřován „veliký prostředek, kterým praotcové s námi rozmlouvají“ (PRESL 1834a: IVn.).

Sakralizace jazyka a krajně pietní vztah k němu však nicméně neznamenalý úzkostlivé lpění na té podobě, v jaké byl od předků „převzat“, jak by se dalo očekávat. Právě dosavadní omezené možnosti fungování českého jazyka jako nástroje celospolečenské komunikace v pravém smyslu slova, jež vedly k takovému nadsazení jeho kvalit sakrálních, mystických, učinily z jazyka prostor svobodné tvorby. Právě prostřednictvím jazykové kreativity se mohl na počátku 19. století intelektuál českého původu postavit po bok předků a stát se spolu s nimi účasten na společném díle, nepřijímal od nich jazyk jako hotový výtvar, ale jako předmět své činnosti. Václav Nebeský řekl později o jazyku: „on nebyl ve svém právu, v kterémž býti má, my v něm úplně nežili. Tím se stal našim předmětem pro činnost“ (NEBESKÝ 1953: 52). To vysvětluje, proč tvorba nových slov nesloužila za obrození pouze k doplnění slovní zásoby, ale přerůstala z našeho pohledu „až v samoučelné novotaření“ (JEDLIČKA 1949: 23), překračující „meze skutečné potřeby“ (HAVRÁNEK 1936: 92). Rychle se vytvářel umělý vysoký jazyk s obrovskou synonymitou, která tak současně demonstrovala nesmírné bohatství češtiny a stala se argumentem jejích předností před němčinou. Mělo to obrovské důsledky pro společenský, nadindividuální ráz jazyka – takto umělá „vysoká čeština“ se stávala mnohdy obtížně srozumitelná i pro přímé aktivní účastníky obrozeného hnutí a vzdalovala se radikálně jazyku mluvenému, což opět oslabovalo sociální zázemí obrozeného hnutí. Nikoli náhodou definuje jedna z postav pozdější Tylovy novely vlastence jako lidi, kteří „chtějí ubohé staré češtině na nohy pomoci, přitom ale takovým jazykem mluvějí a takovým perem píší, že jim živá duše nerozumí“ (TYL 1844: 281).

Přenesení důrazu ze složky „tematické“ na složku „jazykovou“ nabízelo od počátku v české kultuře neobyčejné možnosti překladu. Užití českého jazyka jako jazyka kulturního bylo v českých zemích na počátku století příznakové a akcentace jazykové stránky obecně přála představě, že českou kulturu lze nejnázve vybudovat prostým převodem cizích textů. Stojí za zmínku, že původnost jazykového tvaru textu byla považována také za natolik rozhodující, že dostatečně opravňovala u překladů a adaptací k označení autorství české obměny jména překladatele a k odsouvání původního autora do pozadí nebo k jeho přímému opominutí (v oblasti vědy například jak Markův překlad Kiesewetterovy *Logiky*, tak *Dušesloví zkušebné* Ferdinanda Hýny vyšly bez udání jména autora originálu – MAREK

1820; HÝNA 1844). Naopak zase uvedení jména autora se u celé řady textů nevázalo tolik na povědomí o překladatelské etiketě, jak ji pojmáme dnes, ale splňovalo často důležitou úlohu odkazu k hodnotám vázaným na původní dílo, který pak mohl být různě využit. Ještě v jiné věci nabýval obrozenský překlad zvláštních rysů. Byl v něm spatřován prostředek kulturní agrese, včleňování textů pocitovaných jako „cizí“, jako majetek cizí kulturní oblasti. Rozhodně není v překladu spatřována mechanická, pasivní aktivita a už vůbec ne důsledek impaktu cizí kultury. Často je překlad spínán dokonce se specifickou filozofií odplaty: „Jestli, nám Slovanům na újmu, po všech hranicích i uvnitř, Němci, Vlaši i Maďari se snaží odnárodniti nám lid i vyšších stavů, snažme se za to pomstíti šlechetnějším způsobem přinárodnujíc sobě, cokoli oni výtečného vydali v okrese duchovním...“ (PURKYNĚ 1968: 67). V překladu byl prostě objeven prostředek rychlého vytváření „českého světa“. Cizí kulturní hodnota i se souborem reálií, které s sebou nesla, se převodem stávala českou kulturní hodnotou a její reálie, „svět“, který reflektovala, se stával českým světem. Často tuto tendenci posilovaly adaptační techniky v tehdejších překladech hojně využívané. Jména postav byla s oblibou počesťována: Fridolin – Milovín, Frau Horneck – paní Horníková, Walther – Vladar (LEVÝ 1957: 96–98), cizí reálie byly někdy nahrazovány domácími. V Jungmannově překladu Grayovy *Elegie na hrobkách veských* byli Milton a Cromwell nahrazeni prestižními postavami českých dějin – Rokycanou a Žižkou, v překladu Stolbergovy *Kající* je původní formulace „ihr lieben deutschen Frauen“ nahrazena výrazem „mladé dívky české“ atd. Ale i tam, kde podobné agresivní adaptační postupy použity nebyly, znamenal překlad zcizení původní kulturní hodnoty, její uchvácení pro české či slovanské prostředí.

O jazyk a o text v jazyce vyjádřeném se pak opíraly veškeré reálie tehdejšího „českého světa“, dokonce i takové univerzálie jako národ (jako pospolitost lidí hovořících tímž jazykem) nebo „vlast“. I „vlast“ byla především „vlastí lingvistickou“, vlastí „textovou“, totiž „psanou“ (reálný zeměpisný prostor vztahitelný k pojmu vlasti obývali totiž i „ti druzí“). Così o tom možná vypovídá i skutečnost, jak ochotně byla „vlast“ metaforizována literaturou – zřejmě ne náhodou se Tylovi „česká země“ jevila jako kniha popsaná mohutnými písmenami hradů, „v nížto jsou poznamenány příhody celého národa“ (PLAVEC ET AL. 1940: 76). A o tomtéž vypovídá obráceně, jak i literatura může být ochotně a snadno popisována pomocí vlastenecké

topografie. Wenzig ve svém výkladu o dějinách české literatury člení českou látku na oddíly nazvané „Pohled z Vyšehradu“ (stará literatura, tj. *Rukopisy*), „Pohled z Hradčan“ (středověká literatura), „Pohled ze Žižkova“ (písemnictví od husitství až ke Komenskému), „Pohled z Letné“ (současná literatura) (WENZIG 1874: 301–404). Také Karolina Světlá pojednává o české literatuře v obrazném klíči topografickém, vnímá ji (ve stopách Májového snu Magdaleny Dobromily Rettigové) jako krajinu-park, kde rostou sněženky, violky, konvalinky (Hněvkovský, Puchmajer, Kamarýt), mateřídoušky, pomněnky, lilie a temný karafiát (Erben), kde v háji zpívá slavík (Čelakovský), kde je studánka (Tyl) i tajemné jezero (Mácha). „Hrad zlatý“ představuje Jungmanna a jeho přátele. „Lipový les“ tu znamená Šafaříka. Ve vzduchu krouží orel (Kollár) (SVĚTLÁ 1863: 3–9). Když pak píše Teréza Nováková studii o Světlé, odlišuje podobnými nástroji *Vesnický román* a *Kříž u potoka*. První z nich je jí „lesíkem sosnovým“, druhý „malebným údolím o smavých lučinách, k němuž sklánějí se srázné lesnaté stráně, skalami prorývané“ (NOVÁKOVÁ 1961: 138). A v článku Františka Ladislava Vorlíčka čteme:

Kdykoli přemýšlím o naší nynější literatuře, zdá se mi, jako bych se rozhlížel po čarovné krajině. Prostředkem valí se tu mohutný řeky proud, lemovaný pestrým kobercem květnatých lučin; něco výše vidím vlniti se lehkým vanotem mnohoslibnou úrodu polní, protkanou pilně střeženými štěpnicemi a vinohrady, ježto opírajíce se o pahorky, bujnou zelení křovin porostlé a rozsáhlou planinu tu mile přerývající, oku na krásách těch tkvějícímu delšího odpočinku poskytují. Z druhé strany vynořují se před zrakem mým z povrchu skvělé krasosady, pyšníci se kvítím barev luzných; četné chodníky, vodotrysky, svěží loubí a stinné háje s celými sbory pějících opeřencův, vyzývají stejnými půvaby duši mou, aspoň na chvíli pozastaviti se a sáti z nich kouzelné dojemy.

(VORLÍČEK 1855: 290)

„Vlast“ byla prostě natolik stejnorodá s písemnictvím, že s ním mohla být téměř libovolně zaměňována. „Vlast“ byla „literaturou“, podrobovala se zákonům rétoriky a poetiky (spíše než politiky). A česká literatura byla naproti tomu jedinou autentickou vlastní, ve které mohl český intelektuál žít podle svých představ, neodstrkovaný a „na svém“. Tak či onak zůstávala tato symbióza „vlasti-literatury“ a „literatury-vlasti“ pro utváření novodobé české kultury příznačná.

Zatímco „vlast“ si nekonečně dlouho udržovala literární charakter, literatura byla uctívána jako „vlast“ a ve spisovateli a básníku byl veleben nikoliv literát, tvůrce uměleckého díla, ale doslova tvůrce „vlasti“. Za této situace, na pozadí podobných kulturních východisek se polské šlechtičně a intelektuálně nutně muselo zdát české vlastenectví, česká obrana národních zájmů podivně „literární“, „filologická“. Také mesianismus – tradiční verze polského patriotismu – tu nutně musel nabývat jiných podob. Podob tak odlišných, že se někdy celkem úspěšně dá česká kultura (na rozdíl nejen od polské, ale i od slovenské) interpretovat jako kultura bez mesianismu. Ale takový pohled je myslím nepřesný. Pomocí charakteristiky Honoraty Wiśniewské-Zapové bychom možná mohli říci přesněji, že český mesianismus spočíval především v psaní básní a povídek. Český mesianismus byl tehdy v českých zemích spíše než filozoficko-náboženskou konstrukcí záležitostí literární. Jednak svou strukturou: váže se ke své „textové předloze“, ke kristovskému příběhu, nejméně ve třech důležitých bodech: v syžetu betlémského zrození, ukřížování, vzkříšení. Téma ukřížování se stává analogonem mytizovaného „českého utrpení“ v minulosti, především „mučednictví“ za „Velkou ideu“ husitství, které dovedlo český národ – tak jak to bylo v 19. století vnímáno – na sám práh záhuby (vzpomeňme Nerudovy paraboly: „Na naší Kalvárii, v charém kříže stínu, | hle matka Vlast – syn národ v jejím klínu“ – NERUDA 1956: 200), ale současně touto obětí poprvé vyslovil (tak se to tehdy často vnímá) ideje Velké francouzské revoluce, přírodně roku osmačtyřicátého. Téma vzkříšení je metaforou českého „obrozenství“: národ podoben Kristu vstává z mrtvých, vstává z hrobu, do něhož byl uložen Bílou horou („jak fénix ze zasutých minulosti dob | český genij povznesl se, opustiv svůj hrob“ – POK PODĚBRADSKÝ 1868: 177).

Téma betlémského zrození je naopak proti patetickým mýtům velikonočním spíše nostalgickým vánočním mýtem o národu, který vzešel zdola, z chaloupky, této analogie betlémské chýše („Vy chudé, nuzné betlémské salaše, | nad vámi plála hvězda mesiáše“ – Naše chaloupky, ŠOLC 1951: 187), o národu, který je chudý, ale právě proto hodnotnější, nepotřísněný materialismem tohoto světa. V těchto třech metaforických klíčích (které jsou jen trojí verzí téhož symbolického repertoáru) se zhruba pohybovaly úvahy o roli českého národa v světových dějinách, o jeho „zvláštní“ misi.

Současně však se oběť národa velice často zaměňovala za „oběť literátů“: a v tom možná je právě jádro té osobité české verze mesianismu cestou „psaní básní a povídek“: český spisovatel (samo toto slovo je vnímáno jako etymologická hříčka se slovem spasitel) je stylizován jako Mesiáš, „mučedník“ za národ (spisovatelé 19. století bez této autostylizace jsou téměř výjimkou), jako ten, kdo se zrodil na slámě, kdo přichází se svým učením k národu, aby ho probudil (z poroby, z dvoustletého spánku), ale jeho život je novou kalvárií, plnou útrap až ke konečnému ukřižování a skrze ně k nesmrtelnosti v paměti vděčného, vzkříšeného národa.

Czeski świat w 19. wieku oczyma polskiej szlachcianki. In: *Czechy i Polska na szlakach ich kulturalnego rozwoju*. Red. Jadwiga Grell. Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie 1998. (Seria Nauka, sv. 8.) S. 135–146.

Sen o revoluci 1848

Lidé, kteří stanou uprostřed historických dějů, se neocitají uprostřed čiré věčnosti, v prostoru vně znakovosti a ani snad v situaci jejího upadání. Jistě leckdy v takových chvílích naléhavě zažívají zánik stávajících znakových struktur, nejednou je zaplavuje pocit, že nejen dosavadní znaky, ale dokonce i sama „slova“, ty základní kameny „znakovosti“, ztrácejí náhle platnost a nadchází čas „činů“. Jenomže „činy“, „historické události“, „historická fakta“ se pak i nadále budou odehrávat v sémiotickém prostoru a nikoliv kdesi mimo něj, nebudou jen věcnou a účelovou součástí dobových zápasů, ale současně „ponesou význam“, budou sémioticky strukturované, ponесou komunikativní funkci – jinak to v lidském světě ani není možné. Ostatně ani slova sama neztrácejí v okamžicích historických zvrátů, kdy se jim tak ochotně předhazují činy, svou platnost – na nejvyšší jen některé žánry verbální komunikace ustupují do pozadí a uvolňují pole žánrům jiným, schopným bezprostřední, aktuálně podbarvené reakce.

Neznamená to zpravidla jednoduše jen, že by se v podobných historicky exponovaných okamžicích zapomínalo třeba na „literaturu“ nebo na „divadlo“ na úkor událostí nebo možnosti být jejich přímým účastníkem – spíše se hranice mezi „literaturou“ a „životem“ nebo „divadlem“ a „životem“ stává nezvykle propustnou. Také počátky pražské revoluce 1848 jsou podivně poznamenány divadlem: hrabě Stadion z lóže Stavovského divadla oznámil vyhlášení konstituce a ti, kdo později vzpomínali na tyto první březnové dny, spojovali si je právě s pocitem přelití divadelní akce z jeviště do ulic, s proměnou publika v aktivní herce nového, bezprostředně improvizovaného kusu, o jehož „divadelnosti“ přitom nebylo pochyb. Ba dokonce po celou dobu české revoluce 1848, od jejího slavnostního zahájení v Stavovském divadle až poté, co se – slovy J. V. Friče – změnila v „*krvavé divadlo*“ (FRIČ 1960, II: 126), tvořilo právě divadlo její stálý půdorys. To, co se odehrávalo na historické scéně, mohlo pak být přijímáno jako „správné“, jen pokud to naplňovalo zákony velkého dramatického žánru: „neušlechtilé“, „nevznešené“ jednání, prosté všednodenní potřeby nebyly vnímány jako realita, ale jako něco, co k řeči revoluce nepatří, co ji stahuje ke frašce, tedy kamsi ke dnu hodnotové pyramidy divadla, nebo jako to, co je svým způsobem již

docela „za kulisami“ (TAMTÉŽ: 151). Žena, která se zoufale handrukuje o svůj slavník a odmítá v něm vidět důležitou budoucí součást barikády, stejně jako odmítá spatřit v těch, kteří ho rekvírují, hrdiny revoluce, ale vidí v nich pouhé rozpustilé kluky, se chová z tohoto hlediska „nežánrově“. Stejně tak nežánrově se chovají živnostníci, kteří po porážce povstání začnou vymáhat zaplacení účtů za stravování barikádníků, za zapůjčení koně apod. (o nich, stejně jako o té neuvědomělé ženě se slavníkem píše znechuceně Frič v *Pamětech* – TAMTÉŽ: 147, 153). Revoluce, která je stylizována ve velkém dramatickém tvaru, prostě nechce a nemůže akceptovat všednodennost, svou ekonomickou stránku, drobné „nedramatické“ zájmy jednotlivých účastníků.

Ale i obyčejný člověk z ulice, ztotožnil-li se s pocitem, že se stal jedním z účastníků, jedním z „herců“, ba více – přímo „hrdinů“ tohoto dramatu, nabýval pocit, že stojí na jevišti v záři argandských lamp, je sledován a jeho činy jsou poměřovány z hlediska zřetelné „žánrové normy“. Tak to cítil jistě onen mladý muž, který krátce po srážce s vojskem u komandatury v Aleji na rohu ulice Spálené začal sekerou vylamovat z dlažby kameny k první barikádě svatodušní revolty a odháněl ženy, jež mu v tom „nežánrově“ zbraňovaly, slovy tehdy v Berlíně, ve Vídni a brzy i v Praze okřídlenými: „Nechte mne, celá Evropa na nás hledí.“ A nebylo důležité, že v této chvíli ještě, jak ironický Tomek, který tuto epizodu zapsal ve svých *Pamětech*, neopomene suše poznamenat: „Ovocná ulice a Příkop, též Koňský trh, jak daleko jsem viděl, byly skoro liduprázdné...“ (TOMEK 1904: 286n.).

V onom „divadelním“ zážitku, zážitku „teatralizace“ života se hojně uplatňují rozmanité dramatické žánry a divadelní styly a je v tom patrný i vývoj. Na konci 18. století francouzští revolucionáři a po nich ruští děkabristé vzývali svět antiky (LOTMAN 1975: 25–74) a jejich gesta a slova nejednou opisovala pózy a monology klasického dramatu. Chování mladého Josefa Václava Friče v opevněném Klementinu v červnu roku 1848 (smíme-li alespoň trochu důvěřovat pozdějšímu vlastnímu Fričovu memoáristickému zápisu), to už byla jistě čirá romantika ve stylu Hugova *Hernaniho*. Prolíná se tu vysoké s nízkým, tragické s komickým, osobní s davovým v divoké, přísném klasickém rámcem nespoutané směsici. Zní tady výkřiky: „Já tady komanduju! – Ke mně, hoši, kdo z vás tu kdo!“ (proneseno ze sedla koně). „Zadržte jej! Sto zlatých tomu, kdo ho chytí!“ (zvoláno

z barikády za procházejícím hrabětem Thunem). Budují se tu divoké barvitě scény: Hrabě Lev Thun je obklopen „rouhavým jásosem“ zastupů, smýkán a hanoben a málem již přivazován k balkonu Českého sálu nad Mariánským náměstím nebo defenestrován. Dívka týraná davem, která lomí rukama „volajíc všecky svaté i rodičku Boží na pomoc! Vše to již hlasem úzkostí a dlouhým křikem sípavým, ochraptělým“. Všimněme si, jak právě tuto drastickou scénu a především týranou dívku v jejím středu Josef Václav Frič vnímá vysloveně esteticky, jak celý ten výjev přímo inscenuje do živého obrazu jakoby podle vzoru Davidova: „Zdála se mi v té chvíli divoce vnadnou, vhodný předmět geniální kompozice z dob francouzské hrůzovlády“ (FRÍČ 1960,II: 131). Když pak Thun po svém propuštění odmítá žádosti pražských vyjednávačů o zastavení bombardování města, stylizuje dobový pamětník (Barák) jeho odpověď do podobně esteticky velice působivé scény – hrabě v ní „s prudkou nevrlostí *přistoupil* k otevřenému oknu“ a promluvil: „Já vím, moje budoucnost ve vlasti mé je ztracena; možná že ve vyhnanství na skalnatých březích skotských budu oplakávat vlast' svou! Ale Praha musí se na milost i nemilost beze vší pacifikace vzdáti, anebo ohněm a mečem v popel obrácena býti, má-li kdy vláda v Čechách býti možnou!“ (BARÁK 1904: 33n.).

Ale téměř obecně sdílený dojem divadla posilovaly i nezvyklé doplňky k oděvům a kostýmům, které jaro roku 1848 vyvolalo v život. „Studentstvo se oblačelo v rozličný kroj pestrý a malebný“, píše o tom pamětník (KRÖPFEL 1898: 6), ale rozhodně nešlo jen o studenty – i mezi vlastenecky naladěnými měšťany se objevují fantastické převleky s nápadnými „slovanskými“ a pseudoslovanskými atributy, horečně se promýšlí český národní oděv, svůj kroj zavádí i vznikající korporace (například Svornost). Zvláštní pozornost vzbuzovalo oblečení hostinského Petra Fastra a jeho dcer, mladičká Johanka Rottová alias Karolina Světlá si šije podle návodu z Havlíčkových novin slovanskou kamizolku, Zapová kupuje za 20 zlatých polský kroj, Zap si pořizuje alespoň červenobílou šerpu, kokardu v českých barvách se stužkami, sponu s polským znakem a svornostenskou čepici s orlím perem a stříbrného lívčka na čepici (SVĚTLÁ 1959a: 393; Zapův deník vydání a příjmů 1845–1850, Literární archiv PNP, fond K. V. Zap; srov. též MORAVCOVÁ 1986).

Nosily se kokardy a stuhy v barvách národních, českých červenobílých, slovanských červenomodrobílých, na pozadí slovanské trikolory záměnou bílé za zemskou zlatou/žlutou se prosazovala

i trikolora moravská. Rudá mašle u krku byla znamením republikánství, rudý kříž na levém lokti u členů Svatováclavského sboru byl vykládán jako znamení krvavé pomsty Němcům a byl proto vstřícně záhy nahrazen prýmkou.

Také Slovanský sjezd přivedl do Prahy přímo záplavu nezvyklých oděvů a stal se součástí všeobecné podívané.

Děje jara roku 1848 se ovšem formují i podle kadlubů obecně literárních. Frič, který ještě před krátkou chvílí sám v sedmnácti letech utekl z Čech a toulal se po Německu, Francii a Anglii, se na útěku z Prahy po porážce svatodušních bouří cítí „vyhnán z vlasti“, vnímá sám sebe vlastně jako literárního hrdinu – oslovuje se ostatně literárně Josef Hron. „Jaký hrdina jsem!“, promlouvá o sobě v denících, „jen jednou jsem zaplakal!“. Svou životní cestu vnímá nápadně avanturně: vidí se (a nikoliv jen z memoáristického odstupu, ale již v dobových zápiscích) v popředí všech dějů jako jejich protagonista a vůdce, jehož vystoupení, řeč a gesta provází „lid“ voláním slávy. S maskou velkého vůdce načrtává i další své osudy na pozadí dějinného příběhu Evropy: „válka desíti-dvacetiletá, a pak padne ta hydra, aneb se stanem kozáky, aneb potáhnem do Ameriky, reakce bude hrozná, a nespasí-li Slovanstvo Evropu, bude ztracená, teď bude pro tebe práce, Josefe bene Hrone, dosyta“ (FRIČ 1953: 13–16). Okolní události stejně jako rodinné tragédie vnímá mladý Frič zásadně prizmatem literárních a divadelních klišé, skrze motivy zrady a msty. Když se doktor Frič na jaře 1848 psychicky zhroutí a stráví nějaký čas v pražském ústavu pro choromyslné, syn to hodnotí jako důsledek dalekosáhlého spiknutí („otec byl otráven od reakce“, tvrdí, „budoucí časy ale odkryjí tu zradu“), když je on sám sesazen z „centurionství“ studentské legie, vnímá to opět tak („shodili mne zrádně z centurionství“), také smrt matky po porodu sestřičky Marie je pro něho důsledkem zrady, vraždou ze strany reakce, která musí být pomstěna (písemný slib pomsty pak vloží matce do rakve), postoje Havlíčka, Palackého a dalších za revoluce až k závěrečné kapitulaci města jsou mu opět „zradou“, která musí být odčiněna krví. I v závěrečném manifestu studentských barikádníků adresovaném kapitulující pražské radnici – stylizoval jej Frič a citoval později ve svých *Pamětech* – čteme o „zradě otců“: „Nebudeme tudíž nadál bojovati, nepozvedneme meče svého, třeba jen v obraně proti otcům svým – nelze nám tak učiniti, ale jest nám zplakati nad osudem vlasti, když nás všecko nejen opustilo, nýbrž i vlastní otcové zradili“ (TAMTĚŽ: 168).

V pozadí všeho, co se v Praze dělo, stál výslovně „francouzský model“, revoluce a její atributy (barikády, kokardy, politické struktury) byly vesměs přijímány jako citace znakového konstruktů „revoluce“, především pak „francouzské revoluce“ (MALÝ 1880: 78), a to na obou pólech dobového politického spektra – ta vazba byla tak samozřejmá, že odtud byl jen krok k pozdějšímu hledání stop po přímých vlivech francouzských emisarů v pražských událostech.

Barikády byly nejvýznamnějším symbolem revoluce, a tedy nejvýznamnější „francouzskou citací“ (URBAN 1982: 48). Objevily se velmi rychle po incidentu před komandaturou, jako by právě na ně se ještě čekalo, jako by právě ony měly konečně dovršit a stvrdit novou tvářnost Prahy. Stavěly se nejen jako překážka vojsku, ale i mimo místa předpokládaného postupu armády, ve zcela bezvýznamných uličkách – byly „zprávou“ o revoluci snad i více než jejími pevnostmi (valná část z nich nebyla ani bráněna), jednotlivé ulice se jimi hlásily k novému ideálu. Barikády znamenaly porušení zavedeného řádu, jejich improvizovaná, chaotická architektura v sobě „nadreálně“ spojovala předměty vytržené ze svých ustálených míst, zbavené původního účelu. I pozdější literární reflexe budou fascinovány touto jejich bizarní stránkou:

Každou chvíli chodec na předměty vráží,
které pohozeny náhody jak losy,
ulice po šíří celé přepažují:
nábytek rozličný, stoly, sesle, truhly,
ohněm na polo změněné v černé uhly,
postele, piana hradbu naplňují.
Uvnitř sudy, drobným pískem nasypány,
aneb dlažbou, vytrhanou po ulici,
chránit měly zvenčí bojující,
srážet první nával, kulí zhoubné rány.
Mnohý toaletní skvost z pokoje dámy,
který krásilval as ženy útvar lepý,
pohozen zde mezi bezcennými střepy:
obraz života denního velké dramy.

(Aleš Romanov – ČERVINKA 1881b: 39)

Barikády byly svou „asyntaktičností“ nepřímým obrazem pestrých dějů na nich a kolem nich, setkávání lidí z různých stavů, znamením,

že původní pořádek je po nich již neobnovitelný nejen v celku, ale i v detailech (mladý J. V. Frič prikazující vynést na klementinské barikády školní lavice vidí v tom příznačně i znamení, že navždy končí éra dosavadního školství – FRIČ 1953: 128). Staly se monumentem pražské revoluce, ale podle potřeby i deklarací její loajality ve smyslu oblíbeného tehdy hesla „Neděláme revoluci, hájíme jen konstituci“: nejednou se zdobily symboly rakouskými nebo portrétem císaře. Byly vyvýšenými pódii na jevišti pražského jara, z kterých se deklamovalo k zástupům, ze kterých se zpívaly bojovné české písně do zvuků kanonády, na kterou se „esteticky“ vztyčovaly nebo pozvedávaly prapory – smrt na barikádě s praporem v ruce se pak stávala přitažlivým literárním toposem („až prapor z mrtvé kles’ mu praviče – | pod dlažbou dřímá dítě z ulice“ – ŠOLC 1872: 73).

Vše v doteku barikád se proměňuje. Kůň, kterého si Frič běží vypůjčit do jízdního vozu ihned po prvních výstřelech, se za barikádami mění z „hnědáka nejvysloužilejšího, naprosto neúhledného“ ve velitelského koně klementinského festuňku. Jeho obraz se dostává na dobové ilustrace a legendarizuje se („Vrchní velení v Klementinu měl duše šlechtná [...] mladík ohnivý [...] Josef Frič“, který jezdil na koni „skolenému husaru odňatém“, vzpomíná Velc ve svých pamětech). Barva koně se ve svědectvích různí, jednou je černý (podle Tomka), jindy bílý (podle Baráka). Jeho vojenská užitečnost byla sice díky zátarasům na všech přístupech do klementinského nádvoří do krajnosti okleštěna, ale sám Frič na něm, převyšující o půl těla ostatní barikádníky, působil jednoznačně heroicky, a to nejen na svou lásku Aničku Ullmannovou, která si zapisuje v deníčku, jak se před ní zjevil ihned po kapitulaci: „16. června, v pátek, přijel na koni celý bledý a rozhněvaný. Se mnou se loučil, ruku mi podal, koně bodnul a odejel“ – FRIČ 1953: 169). Podobně pateticky ho vnímají i mnohem méně citově zainteresovaní svědci – také sám Tomek, který ovšem i v tomto případě ironicky registruje teatrální prvky v pražské revoluci, když ve vztahu k Fričově velitelské roli volí divadelní termín „představoval“ („Mladý Josef Frič, který představoval jakéhos velitele jich, projížděl se pyšně na pěkném, vraném koníku po dvořích klementinských“ – TOMEK 1904: 290).

Důležitou součástí proměn tehdejší sémiosféry byla i nápadná expanze češtiny ve veřejné komunikaci a v pouličních nápisech nejen v Praze, ale i v českých venkovských městech. Tato expanze byla pozoruhodná již tím, že současně se oficiální spisovná čeština

poprvé významně otevírá mezinárodnímu slovníku a okazale přijímá evropský politický lexikální repertoár bez ohledu na rizika komolení (Hais Týnecký hovoří zásadně o „parikátách“, nikoli o barikádách) nebo neporozumění (kamarila, „kterou si obecný lid představoval co skutečnou osobu“ – MALÝ 1880, II: 99).

Rok 1848 znamenal rozhodující přelom v českém politickém životě, jakkoli po něm následoval tvrdý pokus o regresi, který znamenal i dočasné zatlačení českých emancipačních snah do pozadí. Zřejmě má pravdu Neruda, když právě s rokem 1848 spojuje vznik „moderního člověka“ v českých zemích (NERUDA 1957: 29). Ale ta proměna byla současně i proměnou sémiotickou: tehdy se rodí i četné zakladatelské znakové systémy. Ustaluje se i novodobá česká podoba toposu revolty: od té doby budeme české revoluce a situace, které je provádějí, přímo či nepřímo „vnímat“ na pozadí kódů, které v roce 1848 mají své kořeny. A to i v mnoha drobných detailech a zdánlivě velmi konkrétních podrobnostech. V roce 1848 najdeme zárodky mýtu osmičky jako fatálního čísla českého letopočtu – už u Baráka objevujeme první stopy této dodnes oblíbené historické legendy (BARÁK 1904: 58). Také Seifertova slavná kdysi „barikáda z kvetoucích kaštanů“ má svůj předobraz v rejstříku motivů revolučního roku 1848 – ve Velcových pamětech.

Mediální polistopadový posun slova „osmašedesátník“ od pozitivního významu (aktér liberalizačních procesů roku 1968) směrem k hodnocení negativnímu (nepružný politik zatížený neaktuálními a vlastně zpátečnickými iluzemi reformního komunismu) jako by se přímo odehrával na pozadí ústupu od analogie k pojmenování „osmačtyřicátník“ (účastník revoluce 1848) a naopak posílení vazby k tehdy se zrodivšímu a dlouho frekventovanému hanlivému označení „sedmašedesátník“ (původně jeden ze sedmašedesáti účastníků protirevoluční petice o prodloužení stavu obležení, později obecně zpátečník, copář).

Revoluce 1848 – lidé a znaky. In: *Národní obrození a rok 1848 v evropském kontextu*. Ed. Milan Skřivánek. Litomyšl, Město Litomyšl – Státní archiv Svitavy 1998, s. 97–103.

Sen o posledním slovu

Měsíc po monumentální oslavě dokončení Palackého *Dějin* se ocitla česká společnost uprostřed nového, ještě monumentálnějšího obřadu spjatého s Františkem Palackým, tentokrát obřadu pohřebního. Již slavnost *Dějin*, vrcholící v tanečním sále na Žofíně 23. dubna 1876 velkolepou hostinou pro více než tři tisíce osob s nekonečným ceremonielem přípitků a zdravic a nápadná okázalým provázením Palackého v několika kočárech z Pasířské ulice na Žofín, střelbou z hmoždířů a slavnostními zvuky hymny, byla náповědí mimořádného postavení Palackého v českém národním životě. Ostatně nikdy předtím ani potom nebylo podobným způsobem slaveno v českých zemích dokončení žádného literárního, dějepisného nebo vůbec odborného díla. Palacký nebyl jen „historiograf“ a „dějepisec“, ale přímo „slavný dějepisec království českého“, „veliký Čech a dějepisec“ či „učenec ověncený vavřínem pověsti evropské“, „veliký učenec a patriot“, „velikán český“, „velikán věd a umění“, „chlouba národa českého“, „hvězda neobyčejné jasnosti“, „nesmrtelný“, „učitel“, „vůdce“, „patriarcha“, „otec“. V českých zemích se sice již celá léta propracovával a zdokonaloval žánr pohřbu „slavného Čecha“ – pohřeb Palackého se však nepodobal žádnému pohřbu předešlému (ani pohřbu Josefa Jungmanna v roce 1847, přestože Jungmann byl první, kdo byl v české novodobé společnosti obdařen výjimečnými atributy „patriarchy“ a „otce národa“). Tentokrát šlo poprvé ve vlastním smyslu slova o celonárodní obřad. Národ se jím představoval nikoliv jako ohrožené společenství, které tragicky opouští jeho vynikající představitelé, ale jako sebevědomý dědic tradice, kterou mrtvý budoval, jako pospolitost plně organizovaná a institucionalizovaná, která je v této chvíli již více než národem obývajícím podřízený region říše („departement cislajtánie“), ale přímo skutečným státem ve státě. Pohřeb Palackého vlastně zakládá českou tradici státních pohřbů, z níž budou čerpat všechny pozdější významné pohřby počínaje Riegrovým, přes skutečně již státní pohřby – jako byl Jiráskův, Masarykův, až k funerálním obřadům socialistické éry.

Všechno, co bylo spojeno s posledními okamžiky Palackého, se nutně stávalo předem celonárodně významným. Smrt byla v 19. století součástí rodinného života a umírání bylo zpravidla současně

rámčováno obřadem intimního rodinného loučení s umírajícím, v jehož průběhu si rodina také ukládala do paměti jeho poslední gesta a slova. Ale v případě smrti „otce národa“ se do rodinného obřadu loučení s blízkým mrtvým zákonitě promítaly naléhavě veřejné potřeby národní společnosti, takže i v rodině Riegrově, v jejímž kruhu Palacký zemřel a která byla dokonale přivyklá obětovat svou intimitu požadavkům veřejnosti, se prezentace národních nároků na tělo mrtvého a zacházení s ním (fotografování, snímání posmrtné masky, balzamování a uložení mozku do lihu pro Národní muzeum) vnímala rušivě (ČERVINKOVÁ-RIEGROVÁ 1898: 173–176).

Národní nárok byl *a priori* vznesen i na Palackého „poslední slova“. Jako Palackého „poslední slova“ v oficiální podobě „odkazu národu“ se ovšem mohly dobře použít a také byly použity i jím předem koncipované projevy, jimiž se v posledních letech pokoušel shrnout základní úběžníky svého života, ať již projev na dubnové slavnosti *Dějiny*, který sám ostatně označil za svou závěť („To jest jediná závěť, kterou bych národu svému, takřka umíraje, odkázal“ – ŘEZNÍČEK 1910: 390), nebo Doslov k *Radhostu* z roku 1872 či Doslov ke *Gedenkblätter* z roku 1874 (PALACKÝ 1919; 1912; KÁLAL 1926: 107n.). Ale těsně po Palackého smrti byly tyto vědomě koncipované „závěti“ stále ještě poznamenány svou vazbou na dobové politické boje, nepřestaly být stranickými vystoupeními politika a mohly tak jen obtížně (alespoň dokud tyto boje samy neztratily svou aktuálnost a nestaly se pouhou historií) plnit funkci závěrečného oslovení celého národa nestranným a spravedlivým „otcem“. Zlomkovité výroky umírajícího, zvýznamněné nezvratnou definitivností smrti, v jejímž doteku byly proneseny, takovou přílišnou konkrétností a politickou vazbou netrpěly a trpět nemohly.

Bezprostředně po smrti přinášejí noviny a v závěsu za nimi také časopisy řadu podrobností o Palackého skonu, popisují jeho předsmrtný zápas a informují také nejen o tom, co naposledy podepsal (žádost císaři ohledně Jungmannova pomníku), ale i o tom, co přesně a v jakých souvislostech řekl. Tisk informuje, že umírající Palacký vyslechl zprávu o skonu maršálka Johna a poznamenal: „Toho muže je škoda!“ a že reagoval na zprávy o vítězství hercegovských povstalců u Kamena Brda výrokem: „Žehnej jim Bůh!“ (ANONYM 1876a: 2). K těmto „posledním slovům“ se pak ihned připojuje ještě další předsmrtný výrok – „Copak na tom božím světě není pro mne trochu

vzduchu?“, který proběhl českým tiskem hned vzápětí (ANONYM 1876b: 3; ANONYM 1876c: 269n.; ANONYM 1876d: 351).

Marie Červinková, Palackého vnučka, ve svém písemném zápisu rodinných svědectví o posledních chvílích Palackého, který pořídila bezprostředně po návratu z dědova pohřbu na Maleč, zaznamenává jen prvé dva z této trojice předsmrtných výroků kolujících v tisku, ale zato daný soubor podstatně rozhojňuje. Zmiňuje, jak měl Palacký potíže s dýcháním a jak prosil svou dceru, aby ukončila jeho trápení („Bože, to je hrozné! Marie! ale, prosím tě, zadus mne, zadus mne!“). Vypráví o tom, že její děd oslovil zetě vstupujícího náhle do místnosti záhadnou větou: „Riegre, pomáhejte mi zvítězit; jedna strana bojuje – druhá strana – pomáhejte mi zvítězit.“ Krátce nato, asi dvě minuty před tím, než zemřel, Palacký údajně podle rodinných svědectví ještě řekl: „Je zle, velmi zle!“ (ČERVINKOVÁ-RIEGROVÁ 1898: 173–176).

Tyto jednotlivé výroky (a některé další – například Červinkův zápis posledních slov, které sám z úst Palackého slyšel: „Ano, ano. Všecko přejde. Ovšem – na světě všecko přejde...“) pronikaly z komunikace rodinné a přátelské do komunikace veřejné, stávaly se součástí veřejného úsilí o rekonstrukci posledních chvil umírajícího „vůdce národa“. Jakkoli právě svou zlomkovitostí, epigramatičností, ale – jak již o tom byla řeč – i svou vyvázaností ze souvislosti již značně rozrůzněné politické scény usnadňovaly obecné přijetí, jednotlivě nabízely dosti různé možnosti symbolizace.

Celá skupina z citovaných „posledních slov“ se vztahovala k fyziologii umírání: „Bože, to je hrozné! Marie! ale, prosím tě, zadus mne, zadus mne!“; „Copak na tom božím světě není pro mne trochu vzduchu?“; „Je zle, velmi zle!“ Představovaly Palackého jako protagonistu univerzálně platného lidského zápasu s blížícím se koncem, implikovaly nanejvýš prastaré téma kontrastu mezi společenským významem člověka a nevyhnutelností jeho skonu. Vyvolávaly soucit s člověkem, který se *tolik* zasloužil o národ, vzkřísil jej ze smrti, uhájil jeho právo na existenci a sám se nevyhne – přes svou symbolickou „nesmrtelnost“ – definitivnímu konci všech smrtelníků, sám musí prosit o trochu vzduchu pro sebe. Ale možnosti symbolizace těchto fyziologických posledních slov byly vlastně nesmírně nízké: výpověď o definitivnosti konce všeho (tam mířil konečně i předsmrtný Palackého výrok zaznamenaný Červinkou) se málo hodila

k optimistickému obrazu národa opuštěného svým otcem již ve chvíli dosažené dospělosti a životní zralosti, kdy mu již nehrozí žádné nebezpečí.⁶⁹ Smrt „vůdce národa“, „Mojžíše“, jenž stačil dovést svůj lid na práh zaslíbené země, mohla být sice veřejnosti představena i svými krutě fyziologickými rysy, ale právě jen za podmínky, že nebudou vyňaty z výjevu této heroizované osobní smrti. S tím souvisel i častý motiv tehdejšího tisku, zdůrazňující, že tvář Palackého, ihned po smrti zbrzděná stopami smrtelné křeči, záhy nabyla klidných, vyrovnaných rysů – ty jako by přímo symbolizovaly hrdé a klidné sebevědomí národa, který sice truchlí, ale rozhodně není zoufalý.

Zbýlé Palackého výroky z kategorie „posledních slov“ se z toho hlediska symbolizaci otevíraly výrazněji – a to i tam, kde byly vnímány jako výpověď o něm samém, charakterizující a v jistém smyslu sumarizující jeho celoživotní úsilí. Výrok „Toho muže je škoda!“, užitý v souvislosti s novinovou zprávou o smrti polního zbrojmistra Franze Johna (zemřel 25. května 1876), představoval Palackého jako osobu veřejnou, která ještě těsně před smrtí komentuje a hodnotí veřejné události, ale současně také jako člověka nesmírně objektivního, nezaujatého, umějíciho spravedlivě ocenit člověka třeba i z „vídeňského tábora“ a jeho zásluhy o rakouský stát a dynastii („zásluhy rakouského generála o císaře“ – ANONYM 1876e: 3), a tedy jako osobnost uchováající si přes veškeré ústrky ze strany Vídně korektnost a dokonce loajalitu vůči Rakousku. Je to však také výrok, který lítostí nad skonem Franze Johna implikuje i lítost nad skonem Palackého. Je-li škoda „toho muže“, tím větší ztrátou je pak pro národ smrt Palackého. Palackého výrok o smrti generála Johna se stává vlastně nepřímou výpovědí o jeho vlastní smrti a o ztrátě, kterou znamená.

Výrok „Bůh jim žehnej!, Žehnej jim Bůh!“, reagující na zprávy o vítězství jižních Slovanů u Kamena Brda je svým východiskem předchozímu podobný. Také on představuje Palackého jako osobu veřejnou, jež i ve svém „posledním slově“ před smrtí myslí na události politické. Pojímá nicméně Palackého jako osobnost významnou pro slovanský svět, a to pro *celý* slovanský svět, osobnost, která je svým způsobem nejen otcem českého národa, ale i otcem všech Slovanů, sledujícím do posledních okamžiků jejich osudy a zápasy a žehnajícím jim tak, jako otec na smrtelné posteli žehná svým dětem.

69) Srov. slova o národu, který je již „rodina odchovaná, dospělá, sebevědomá“, kterou smrt otce neohrožuje (*Pokrok* 8, 1876, 147, 28. 5., s. 3).

Zpráva Marie Červinkové o posledních chvílích Palackého kodifikovala vlastně pozdější mnohost „posledních slov“ s Palackým spojovaných – po ní budou opakovat celý tento bohatý výčet mnozí popularizátoři a životopisci Palackého – Řezníček, Svozil, Kálal. Přesto je zřejmé, že fyziologický podsoubor posledních slov je vnímán především jako dokreslující položka tragicky patetického *tableau* Palackého smrti, zatímco „nefyziologické“ výroky jsou přijímány jako bezprostřední poselství obrácené k národu.

Potřebu právě takového typu výroků, výroků-poselství, dokládá ostatně i významový posun záhadných Palackého „slov o jakémsi vítězství, jejichž význam byl ale nejasný“, jak je nedávno charakterizoval Jiří Morava (MORAVA 1994: 235). Marie Červinková ve své zprávě chápala tato slova, kterými se umírající obrátil na zetě („Riegre, pomáhejte mi zvítězit; jedna strana bojuje – druhá strana – pomáhejte mi zvítězit!“), jako poznámku vztahující se k dědovým nemocným plicím, tedy jako poslední slovo ze souboru výroků „fyziologických“ – postižení plic ostatně prokázala posmrtná lékařská zpráva. Červinková vysvětluje: „Zdálo se, že jen *jedna strana* plic již pracovala. Dědeček bojoval se smrtí.“ Tento výrok a jeho výklad se však postupně stále zřetelněji z výchozího fyziologického kontextu vymaňuje. V Řezníček vysvětlení Marie Červinkové-Riegrové připouští, ale pokouší se nabídnout jiný výklad již jednoznačně v rovině politické: čte výrok (právě na pozadí výroku „Bůh jim žehnej!“) jako odkaz k slovansko-tureckému konfliktu na jihu.

Ve Svozilově citaci výroku z roku 1898 už také příznačně chybí „mi“ („pomáhejte mi zvítězit!“ → „pomáhejte zvítězit“) a tato zdánlivě bezvýznamná úprava právě podporuje definitivní přesun výroku z plánu osobního do plánu veřejného. Rieger je jím představený nikoliv ve své rodinné roli, jako „zet“ Palackého, ale jako dědic a ochránce jeho odkazu, jeho pokračovatel; „zápas“ pak ovšem není zápasem s osobní smrtí, ale zápasem veřejným. Nejdříve zápasem Slovanů s Turky, jak výrok vykládal Řezníček, ale záhy ještě aktuálněji či nadčasověji, už mimo vazbu k slovansko-tureckému konfliktu, jako zápas českého národa o svou emancipaci.

Ze všech možných „posledních slov“ tak právě tento výrok, původně rodinou zemřelého chápáný jako výrok pouze fyziologický, dosáhl krajních bodů symbolizace v obecné, nadčasové poselství „vůdce národa“ svému lidu. Právě toto a ne jiné „poslední slovo“ učinil tématem své oslavné básně Jaroslav Vrchlický:

Však co zde tužby? Umíraje
zvolal jsi: Pomozte vítězit!
A toto slovo, s mroucích již retů Tvých
jsme chytlí všichni v posvátné dědictví,
ať perem, štětcem nebo dlátem:
Vítězit! vítězit! – nebo zhytnout!

To vůle silou zaplá vždy v zdeptaných,
že po všech bouřích, vichřicích, zápasech,
jak Radhošť pevný v skalné půdě
Tobě vstříc nezdolan jásá národ!

(VRCHLICKÝ 1898: 1-3)

Ve Vrchlického verzi již výrok zkondenzoval v jednoduchou prostou výzvu, zcela vymaněnou z „rodinné komunikace“. Rieger není v této verzi zmiňován ani ve své politické úloze ochránce Palackého tradice. Výrok se obrací výslovně k národu, k jeho jednotlivým příslušníkům, kteří jsou básní pozýváni k tvořivé účasti na společném díle. V závěru básně je pak národ příznačně metaforizován obrazem hory Radhošť, emblematické Palackého hory, jejímž jménem – jako svou značkou – označil ostatně František Palacký známý soubor svých spisů. Národ tak touto metaforou znakově splývá se svým vůdcem a toto splnutí je v logice básně, vydané k stému výročí Palackého narození, svým způsobem vlastní odpovědí na výzvu, která byla ze záhadných slov vyčtena.

Poslední slova Františka Palackého. In: *František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek*. Ed. František Šmahel. Praha, Historický ústav AV ČR 1999, s. 529–534.

EPILOG

Nad hrobem F. L. Čelakovského 7. března 1999

Kdysi, ještě před válkou, se prodávala tabulová hra – jakási pouť po Čechách; když hráč svým kamenem táhl na políčko označené nápisem Hudlice, ani nevyhrával, ani neprohrával, musel jen podle pravidel zvolat Sláva Jungmannovi, který se právě v Hudlicích narodil. My dnes stojíme – obrazně řečeno – v podobné hře na políčku spjatém s Čelakovským a jubileum nás vyzývá, abychom co nejhlasitěji provolali slávu jemu. Dvousetleté výročí, stejně jako fakt, že jsme se sešli dnes, v den jeho narození, nikoli před jeho rodným domkem, který už dávno neexistuje, ale nad jeho hrobem, který stále ještě trvá, je pro nás výzvou. Přímou vybízí, abychom se téměř po skácelovsku zeptali: Co zbylo z básníka? Co o něm víme jako o člověku? Ve vzpomínkách pamětníků čteme, že byl tichý, ale sebejistý, jindy že byl zábavný, sršel vtipem a vrhal na své spoláčnický vždy vlídný pohled přes skla brýlí, podle dalších byl nevrlý, ironický, kritický i vůči nejbližším, dokonce přímo cholerik, hřmotný a hlučný. Jak složit z těch rozporných zpráv spolehlivý portrét?

Čtíme ho jako velkého učence-slavistu, tvůrce velkolepého slovu slovanských přísloví, lexikografa, autora doplňků k Jungmannovu *Slovníku* – ale mezi své vratislavské kolegy ve sboru nezapadl dobře. Byl kromě lektora italštiny jediný mezi pedagogy univerzity, který neměl doktorát, byl „publicus professor ordinarius designatus“, s důrazem na ono „designatus“, jmenovaný – kolegové v něm prostě viděli a nemohli nevidět více méně osobu vnucenou pruským ministerstvem. Netěšil se proto ve Vratislavi obvyklým profesorským právům, ani univerzitních porad se nesměl účastnit. Jistě také proto, že vesměs němečtí profesori nijak nehorovali pro slavistiku a pro strategické berlínské plány s ní. Jenže ani slovansky nadšená hrstka Čelakovského studentů nebyla se svým profesorem příliš spokojena: toužili se vzdělat především v polském jazyce a literatuře, a jejich učitelem byl Čech, který kromě srovnávací jazykovědy přednášel s gustem o nejčestnější české literární památce, *Rukopisu zelenohorském a královédvorském*, o níž netušil, že je podvrhem. Teprve po návratu do Prahy mohl Čelakovský načas cítit zadostiučinění: čekal ho tam plný přednáškový sál posluchačů, dychtivých být v blízkosti slavného básníka. Avšak co dnes zbývá z té někdejší slávy básnické? *Ohlas písní ruských, Ohlas písní českých*, povinná četba našich dětí

ve škole – ale oslovuje je? Epigramy, které vzápětí zastínil vlastní epigramatickou tvorbou Havlíček? *Růže stolistá* – nad níž dnes nejspíš zažíváme pocit, že se v její didakticko-filozofující konstrukci docela rozpustila vášnivost milostného okouzlení, které stálo u zrodu knížky? Podezíráme Čelakovského, že ho postihlo to, co vyčítal pozdějším vydáním *Slávy dcery*: alegorie a didaxe zahlušila poezii. A vůbec: dovedeme spravedlivě ocenit půvab první moderní české balady, balady o Tomanovi a lesní panně?

Stojíme tady nad hrobem svého básníka a víme bohužel, že stále se cosi ztrácí. Už jeho přátelé, kteří se sešli nad jeho mrtvým tělem onoho horkého srpnového dne roku 1852, jako by chtěli alespoň zčásti takové ztrátě zabránit: mrtvé tělo se dostalo do péče Lambala a Purkyněho, byla mu snata posmrtná maska, odebrán mozek a srdce a oba orgány uloženy do lihu ve Fyziologickém ústavu, v bláhové naději, že právě v nich se snad skrývá podstata básnickovy osobitosti. Pohřeb Čelakovského, který táhl od dnešní Myslíkovy ulice Prahou až sem na Olšany, byl prvním, při kterém účastníci kráčeli se smeknutými klobouky na znamení úcty – gesto, které čtyři roky poté tolik rozhořčilo pražskou policii v případě pohřbu Havlíčka. Ale už o půlstoletí později nikdo nevěděl, kam se před tělesnou zkázou zachráněné básníkovo srdce a mozek poděly: snad při dělení univerzitního majetku připadly německé univerzitě a časem byly zlikvidovány jako jiný zastaralý fyziologický materiál.

Co zbývá z básníka? Čím se bránit proti neúprosné logice ztrát? To je vždy otázka adresovaná potomkům. Ten příběh ztraceného srdce a mozku varuje, že asi nepomůže naložit jeho poezii do literárněvědného či pedagogického lihu pro potřeby škol středních a základních. Ten příběh naznačuje, že možná důležitější je přece jen to, dovedeme-li si uchránit chvíle nečekaného básnického oslovení z hlubin dávných let. A je jedno, nad kterou básní se tak stane. Zažil jsem naposledy takový okamžik oslovení právě včera, když jsem si listoval vzácným již vydáním Čelakovského *Spisů básnických* z roku 1847. Na samém konci tohoto souboru je Čelakovského překlad indiánské, přesněji řečeno čipevajské milostné písně:

Probud' se, kvítku lesní, krásný ptáčku pouště,
probud' se, moje srnkookál!
Patříš-li na mne, blažen jsem jak květ, když rosu čije!
Sladký dech tvých úst jak vůně kvítků zrána -

jak vůně kvítku uvečer v měsíci Vadnoucího listí.
Krev po žilách mých klokoce k tobě,
ke slunci jak pramen skáče v měsíci Jasných nocí.
Zpěvem se k tobě srdce houpá, jsi-li blízka,
jako houpavé větve u větru v měsíci Jahod!
Ty-li jsi truchliva, podmračena i duše má,
jak světlé vody, potažené stínem oblaků.
Tvůj úsměch zjasňuje neklidné srdce mé,
jak slunce vlnky mění v zlato, chladným větrem rozčeřeně.
I vzhlédni na mne! Krev ty jsi v tlukoucím srdci mém!
Zem se usmívá, vody se usmívají, nebe se usmívá,
jen já odvykám smíchu, jsi-li vzdálena,
probud' se, o probud' se, má milá!

Rád bych skončil své krátké hřbitovní extempore právě touto milostnou básní, která tu náhle s překvapivou živostí zaznívá Čelakovského ústy, jež dávno propadla hlíně, ale i Čelakovského mozkem a srdcem, které se ztratily bůhvídkde. A líbí se mi, kvůli kontrastu, že tato slova lásky a vášně zaznívají na hřbitově, na hrobě, který je hrobem i druhé Čelakovského ženy, pozoruhodné bytosti Antonie Rajské, jejíž jméno je trochu nespravedlivě vepsáno až vzadu, na rub náhrobku. Možná tu dnes, v březnu roku 1999 vyřčená slova básně cosi spojují v onom dávno přervaném příběhu dvou lidí, kteří tu vedle sebe leží.

Projev nad hrobem F. L. Čelakovského 7. března 1999. *Dokořán* (Bulletin Obce spisovatelů) 3, 1999, č. 9, březen, s. 65–66.

Doslov

Je to možná opovážlivost, když doslov k textům významného literárního vědce píše pouhý historik. Nicméně renesanční osobnost Vladimíra Macury se vzpírá každému „škatulkování“. Zvláště jeho přemýšlení na téma národního obrození přesahovalo meze literární vědy a podstatně zasáhlo do obnovených diskusí o charakteru českého národního hnutí 19. století. Bylo to svým způsobem zvláštní: národní obrození navzdory víře mnohých učitelů nepatří mezi oblíbená témata širší veřejnosti. Jeho skutečná podoba je zakryta školskými výklady, sentimentálními historkami o obětavých buditelích, jejichž vážné tváře na nás hledí z učebnic dějin literatury. A už takřka nikdo nesáhne po originálních českých textech z první poloviny 19. století. Potom vyšla kniha rozebírající tyto texty a zaznamenala obrovský úspěch – Macurovo *Znamení zrodu* (MACURA 1983). Byla v krátké době rozebrána a stala se tématem mnoha vzrušených diskusí (ke genezi textu a jejímu ohlasu JANOUŠEK 2014: 215–235), nyní se s ní musí vyrovnat každá další práce věnovaná českému obrození.

Macura samozřejmě nezapřel svou profesi literárního vědce a historika literatury, radikálně ale vybočil z řady prací, které zkoumaly obrozený fenomén výlučně z tohoto hlediska a mnohdy byly jen snůškou životopisných medailonků vlasteneckých básníků a spisovatelů; rozhodl se nahlédnout do vlasteneckého světa rozbořením originálních textů, a to i z těch oblastí, které oficiální věda zatím nechávala stranou. Účelem těchto řádek ovšem není rozbor Macurovy sémiotické metody a zkoumání jejích možností i mezí. Jde prostě o pokus postihnout význam, který jeho práce má v kontextu dosavadního zkoumání českého obrození, a tak i pochopit ohlas, který kniha zaznamenala po svém vydání. Je proto nutné se v krátkém přehledu podívat na vývoj interpretací podstaty obrozeného procesu.

Národní hnutí 19. století je vedle husitství pravděpodobně nejvíce probádaným obdobím českých dějin, literatura k tématu je nepřehlédnutelná a byla o něj svedena celá řada rozhořčených polemik. Původní „znovuzrození“ národa, kterému nikdo nevěstil budoucnost, bylo nejprve chápáno jako takřka zázrak a v průběhu času se kolem něj vytvořilo množství legend a mýtů. Jejich společným jmenovatelem byla víra, že český národ nikdy nezahynul, po bělohorské bitvě sice upadl do dvousetletého spánku, ztratil své společenské i intelektuální elity, jeho jádro – prostý venkovský lid – se ale nikdy neodrodilo. Právě odtud vzešla původně nepočítaná skupinka mužů, kteří svůj život zasvětili úsilí o obnovení českého života a jejich snahy padly na úrodnou půdu. Mluvilo se o síle národa, který vzešel z malých chaloupek, a z absence

národní šlechty (v širším smyslu vůbec zámožných elit) byl vyvozován jeho vrozený demokratický charakter. Vlastenecké úsilí se soustřeďovalo hlavně na jazyk a tribunou vlasteneckých snah se tedy stala především literatura.

V druhé polovině 19. století již tento zjednodušený výklad nevyhovoval a počínající pozitivistická věda hledala sofistikovanejší výklady. Ve zkratce řečeno, vykrytalizovaly dva základní směry. Jeden nacházel mocné impulzy k oživení národního citění v dobových vlivech přicházejících z evropského západu, hlavně v osvícenských myšlenkách (zvl. KAIZL 1896; srov. HAVELKA 1995: 47–97; též v mnohých pracích literárního historika Jaroslava Vlčka), radikálněji naladěni badatelé pak je odhalovali v idejích Francouzské revoluce. Druhý proud hledal zdroje, z nichž se národní obrození napájelo v domácím prostředí. Odtud vzešla na přelomu 19. a 20. století jedna z nejdůležitějších polemik, jejíž ozvuky zaznívají ještě v naší době: tzv. spor o smysl českých dějin. Vzrušená diskuse se vedla o kořeny národního hnutí. Navazovalo na husitství a myšlenkový odkaz české reformace 15. a 16. století, nebo čerpano z dědictví barokního patriotismu (jehož symbolem byl jezuita Bohuslav Balbín)? Převažují vlivy katolické, nebo reformační? Spor se rozhořel poté, co T. G. Masaryk vydal svou *Českou otázku* (MASARYK 1895), kde se přihlásil k dědictví Jednoty bratrské a v národním obrození viděl vítězné překonání protireformace. Na straně jeho odpůrců vystoupil historik Josef Pekař, který odmítl takové přerušování historické kontinuity a zdůrazňoval dědictví barokní kultury, protireformační kořeny nacházel i v kultuře lidové (srov. HAVELKA 1995, 2006). V dalších letech se spor zúžil na polemiku o místo katolicismu (mj. místo a úloha kněží mezi obrozenci) v rodícím se českém nacionalismu. Aktuální význam sporu byl podtržen tím, že obě strany pohlížely na obrození jako na zakladatelskou epochu, kdy se rodil moderní český myšlenkový svět.

V polovině 20. století obohatil debatu František Kutnar, který si moderními metodami (strukturalismem) položil zásadní otázku: kdo byl vlastně ten opěvovaný „lid“, jak anonymní (lidoví) autoři viděli svět kolem sebe a jak naopak na lidové vrstvy nahlížely tehdejší elity (KUTNAR 1948). Politické turbulence 20. století ale Kutnarovi nedovolily, aby své názory podal v syntetické podobě, zůstaly rozptýleny v řadě drobnějších příspěvků a jeho rozsáhlá monografie mohla tiskem vyjít až po roce 1989 (KUTNAR 2003).

V druhé polovině 20. století ovládl společenské vědy marxismus, který se stal jedinou povolenou metodou zkoumání i pro národní obrození, marxističtí historikové ale měli s jeho hodnocením velké potíže.¹ Na jedné straně

1) Proces, jímž se čeští marxisté a komunisté vyrovnávali s národním obrozením včetně jejich přejímání obrozenského chápání úlohy kultury popsal sám Vladimír Macura ve stati *Obrození* (MACURA 2008: 131–146).

se stavěli do role jediných skutečných vlastenců a nemohli se tedy kriticky vymezovat k tématu, které bylo tradičně chápáno jako jedno z „nejnárodnějších“, na straně druhé se ale zakladatelé jejich víry (němečtí současníci našich obrozenců) k českému národnímu hnutí stavěli krajně negativně a Čechy odmítající myšlenku německého sjednocení zařazovali mezi „kontrarevoluční“ národy. K určité změně v marxistických řadách došlo až na konci 30. let 20. století, kdy v atmosféře ohrožení Československa ze strany Německa ožívaly národní tradice, k nimž se částečně připojili komunisté. Zásadní obrat v jejich postojích pak přinesla druhá světová válka, a to zvláště po napadení Sovětského svazu. Komunistická emigrace v Moskvě a především Zdeněk Nejedlý se tehdy přihlásili k obrozenským tradicím v jejich zjednodušené protiněmecké interpretaci. Zároveň komunistické vedení navázalo na staré sympatie, které první vlastenecké generace cítily k Rusku a slovanskému světu vůbec. Mnohonárodnostní Sovětský svaz tak byl vydáván za slovanskou velmoc, nástupce Ruska, do něhož obrozenci vkládali své naděje. To byly hlavní rysy koncepce, v jejíchž mezích se pohybovala naprostá většina publikací o českém národním hnutí 19. století. Národní obrození bylo interpretováno jako zákonitý jev, součást protifeudálního boje a Nejedlým bylo zařazeno do kontextu „velikých tradic“ českého národa (srov. zvl. NEJEDLÝ 1946). Nejedlý ovšem musel v tradičním obrazu obrozenské epochy provést některé korektury. Především podtrhl význam slovanské myšlenky, která byla představena jako předobraz aktuálního politického příklonu k sovětskému Rusku. (V těchto stopách šli někteří autoři, kteří viděli rozhodující impuls pro oživení českého národního hnutí v průchodech ruských vojsk v době revolučních a napoleonských válek, kupodivu v tomto případě nevadilo, že se jednalo o protirevoluční tažení, např. AMORT 1954.) Tradičně opěvovaný venkovský lid byl proměněn na blíže neurčené lidové vrstvy a počátek národního obrození byl přesně datován rokem 1781, kdy se po zrušení nevolnictví národně neporušený lid stěhoval z venkova do poněmčených měst, skutečně „hodnotná“ obrozenská kultura tak čerpala z lidových, samozřejmě revolučních tradic. S adorací venkovského prostého lidu nahlíženého jako předchůdce proletariátu ovšem kontrastuje nejrozsáhlejší Nejedlého dílo s obrozenskou tematikou, impozantní (ovšem nedokončená) monografie Bedřicha Smetany (NEJEDLÝ 1924–1933), s podrobným a mnohdy i láskyplným líčením atmosféry obrozenského maloměsta.

První etapa obrozenského procesu byla marxisty vykládána celkem pozitivně, řečeno jejich jazykem: mladá buržoazie tehdy ještě plnila svou pokrokovou úlohu. Zlom v tomto smyslu přišel během revoluce v letech 1848/1849, kdy se buržoazie lekla vzrůstajícího lidového hnutí a přešla na reakční pozice,

zájem marxistických historiků se přenesl na radikální demokraty, z nichž mnozí se dostávali do konfliktu s uznávanými vlasteneckými autoritami (mj. Kosík 1958). Uvedme citát z knihy sovětského historika Ivana Ivanoviče Udalčova, který v sobě názorně odráží uvedené představy. „Činnost českých buditelů, pokud pomáhala probouzet masy z feudálního spánku a zaktivizovat jejich boj proti každému národnímu útisku, musí být hodnocena kladně.“ Ovšem jejich činnost byla možná jenom proto, že lid udržoval pokrokové tradice a trvalým přínosem k národní kultuře byla jenom ta díla, „která se opírala o lidové tradice, o lidovou tvorbu a také o kulturu jiných slovanských národů, zejména národa ruského“ (UDALČOV 1954: 25).

Politická obleva šedesátých let se projevila i v historiografii a ovlivnila samozřejmě také debatu o národním obrození. Čeští historikové se konečně mohli začít zabývat teoretickými otázkami národa a nacionalismu a obrození bylo studováno v souvislosti s dějinami národních hnutí srovnatelných evropských národů, zvláště práce *Co je národ?* Jiřího Kořalky (KOŘALKA 1969) a *Obrození malých evropských národů* Miroslava Hrocha (HROCH 1968a; 1971). Průběh národních hnutí Hroch rozdělil do několika fází, Macuroou studované „jungmannovské“ období spadá podle této klasifikace do fáze B, označené jako národní agitace. Přímým předchůdcem Macurova pojetí je ale jiná Hrochova stať, článek s příznačným názvem „Vlastenci bez národa“, který vyšel ve sborníku *Naše živá i mrtvá minulost* (GRAUS 1968: 107–135; srov. též Jiří Kořalka: „Národ bez státu“ – TAMTÉŽ: 136–157). Sborník byl v prvé řadě polemikou s Nejedlého spisem o komunistech jako dědicích tradic a konstatoval, že tradice si nemůžeme libovolně vybírat a z minulosti dědíme i jevy negativní. V Hrochově textu ale kromě toho nalezneme řadu formulací, které už přímo předjímají Macurovy teze ze *Znamení zrodu*. Hroch tu zúročil své teoretické znalosti a rozpoznal, že českému etniku na počátku 19. století chyběly atributy, které doba chápala jako nezbytné pro samostatnou národní existenci. Především nebyla česká šlechta, která podle dobových měřítek tvořila politický národ, chyběla vyšší literatura, vzdělanecká vrstva, spisovný jazyk atd. Navzdory tomu se skupina intelektuálů rozhodla probudit české národní uvědomění. Proto Hroch charakterizuje první polovinu 19. století jako dobu „vlastenců bez národa, verbířů bez vojska, hlasů bez ozvěny“ (HROCH 1968b: 113), nechyběl zde ani oblíbený Macurův agonální motiv: při pozorování vlasteneckého světa před rokem 1848 „nemůžeme se ubránit dojmů hry, hrané sice solidně, tu s větším, tu s menším západem, ale přece jen hry...“ (HROCH 1968b: 115).

To byl ovšem pro oficiální historiografii přístup nepřijatelný a myšlení o národním obrození bylo na příští léta odsouzeno k návratu ke starým

přístupům, jimž ovšem už nikdo nevěřil. Velkou kritikou „revizionistického pojetí historie“ se stala publikace Václava Krále *Myšlenkový svět historie* (KRÁL 1975). Autor tu na hlavy historiků několika předešlých let nakupil obvinění z popírání historických zákonitostí, z elitářství, z opuštění Nejedlého pokrokové koncepce národních dějin, opuštění třídního přístupu a dalších smrtelných hříchů. Konkrétně o dějinách 19. století sice Král nehovořil, ale normalizační vlna zasáhla pochopitelně i tuto oblast. Jako příklad je možno uvést dvě knížky etnografa Antonína Robka, v nichž se zabýval venkovskými a městskými kronikami obrozené doby (ROBEK 1974; 1977). Tady zaútočil na nové hodnocení úlohy „buditelů“, v němž viděl nebezpečí „elitářského“ vyzdihování role inteligence v národotvorném procesu, které mu souznělo s ambicemi inteligence v šedesátých letech. „*Hledaly se paralely prý se základním úkolem inteligence, doba národního obrození měla být argumentem pro zvýraznění společenské a politické úlohy inteligence jako vlastně jediného hegemona pokroku*“ (ROBEK 1974: 8). Svě závěry pak rázně shrnul – proces vzniku národa vycházel z lidových kořenů a byl „*nezávislý na vznikajících myšlenkách kdekoliv, včetně těch, které vznikají a šíří se vzdělanci*“ (TAMTÉŽ: 134). To ale nestačilo, ještě bylo třeba zpochybnit význam měst, které proto Robek prohlásil za „*konzervativní sílu s antidemokratickými tradicemi*“ (ROBEK 1977: 9). Nakonec v odmítaných názorech odhalil dědictví myšlení T. G. Masaryka, které „*akcentovalo úlohu idejí před materiálním vývojem, úlohu inteligence před úlohou lidu, úlohu protestantismu před katolicismem či naopak*“ (TAMTÉŽ: 168).

Robkovy názory představovaly svého druhu extrém, oficiální produkci ale nadále dominovaly schematické pohledy na charakter českého národního hnutí; příkladem může být kniha Josefa Kočího (KOČÍ 1978). Také Kočí se ve jménu marxismu přihlásil ke zdůraznění úlohy lidových mas, které jsou skutečnou hnací silou dějin a nikoliv tzv. velké osobnosti, a také on v českém obrození viděl zákonitý proces probíhající při přechodu od feudalismu ke kapitalismu. Závěr knihy nevyžaduje zvláštního komentáře: „*České obrození bylo proniknuto optimistickým duchem. Byl to nástup nových společenských tříd, které se směle a s odvahou dívaly do budoucnosti. Pro ně nebylo pochyb o tom, že jejich úsilí a boj je skromným počátkem budoucích vítězství.*“ A samozřejmě nechybí takřka povinné konstatování, že jejich novodobým dědicem je dělnická třída vedená komunistickou stranou.

Do tohoto ovzduší tedy na počátku osmdesátých let vpadlo Macurovo *Znamení zrodu*. Macura ignoroval „vznešené“ diskuse o reformačních nebo barokních sudičkách stojících u kolébky národního obrození, ale soustředil se na detailní rozbor vlasteneckých textů, a to včetně takových, které oficiální literární věda opomíjela (květomluva, etiketa). Především však zdůrazňoval,

že šlo o odvážný pokus vytvořit v rámci fungující (německojazyčné) kultury kulturu novou, jazykově českou. První vlastenci začínali od nuly: vytvářeli vysokou kulturu, pro níž v jejich době nebylo publikum. Proto se často uchýlovali k mystifikacím (vymyšlení českých básnířek a konec konců sem spadají i slavné rukopisné podvrhy). Na *Znamení zrodu* pak přímo navazuje *Český sen* – v knize obsažené medailonky nesou každý příznačné označení „sen“, v neexistující realitě vlastencům nezbývalo než snít. Snít o českém vojsku, českých revolucích – prostě snít.

Pochopitelné jsou i rozpaky oficiální vědy (srov. JANOUŠEK 2014: 215–235) nad knihou, která před objektivní podmínky stavěla myšlenku, jejímž předmětem jsou díla intelektuálů a která takřka ignoruje „lidové tradice“ a revoluční boje. Kladné přijetí Macurových tezí širokou odbornou veřejností nicméně jasně potvrdilo jejich oprávněnost. Jako každé vědecké dílo hodné toho jména, také Macurovy práce o národním obrození otevírají prostor pro další výzkumy, jako člověk, který měl to štěstí a čest poznat Vladimíra osobně, jsem si jistý, že by je (včetně případných korektur svých názorů) jenom přivítal.

Jiří Rak

Literatura

AMORT, Čestmír

1954 *Ruská vojska u nás v letech 1798–1800. Příspěvek k dějinám česko-ruského a slovensko-ruského přátelství*. Praha: Naše vojsko. 385 s.

GRAUS, František (ed.)

1968 *Naše živá i mrtvá minulost. 8 esejí o českých dějinách*. Praha: Svoboda. 208 s.

HAVELKA, Miloš

1995 *Spor o smysl českých dějin 1895–1938*. Praha: Torst. 867 s.

2006 *Spor o smysl českých dějin 1838–1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst. 723 s.

HROCH, Miroslav

1968a *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen*. Praha: Univerzita Karlova. 171 s.

1968b „Vlastenci bez národa“. In: Graus, František (ed.): *Naše živá i mrtvá minulost. 8 esejí o českých dějinách*. Praha: Svoboda. S. 107–135.

1971 *Obrození malých evropských národů 1. Národy severní a východní Evropy*. Praha: Univerzita Karlova. 115 s.

JANOUŠEK, Pavel

2014 *Ten, který byl. Vladimír Macura mezi literaturou, vědou a hrou. Úvod povahopisný*. Praha: Academia. 562 s.

KAIZL, Josef

1896 *České myšlenky*. Praha: Edvard Beaufort. 157 s.

KOČÍ, Josef

1978 *České národní obrození*. Praha: Svoboda. 457 s.

KOŘALKA, Jiří

1968 „Národ bez státu“. In: Graus, František (ed.): *Naše živá i mrtvá minulost. 8 esejí o českých dějinách*. Praha: Svoboda. S. 136–157.

1969 *Co je národ?* Praha: Svoboda. 77 s.

KOSÍK, Karel

1953 *Čeští radikální demokraté*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 525 s.

KRÁL, Václav

1975 *Myšlenkový svět historie*. Praha: Univerzita Karlova. 206 s.

KUTNAR, František

1948 *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu. Trojí pohled na český obrozenecký lid jako příspěvek k jeho duchovním dějinám*. Praha: Historický klub. 211 s.

2003 *Obrozenecké vlastenectví a nacionalismus. Příspěvek k národnímu a společenskému obsahu češství doby obrozenecké*. Ed. Martin Kučera. Praha: Karolinum. 395 s.

MACURA, Vladimír

1983 *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel. 285 s.

2008 *Šťastný věk (a jiné studie o socialistickém realismu)*. Eds. Karel Kouba – Vít Schmarc – Petr Šámal. Praha: Academia. 351 s.

MASARYK, Tomáš Garrigue

1895 *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas. 246 s.

NEJEDLÝ, Zdeněk

1924–1933 *Bedřich Smetana 1–4*. Praha: Orbis – Melantrich.

1946 *Komunisté: Dědici velkých tradic českého národa*. Praha: Sekretariát ÚV KSČ. 45 s.

ROBEK, Antonín

1974 *Lidové zdroje národního obrození*. Praha: Univerzita Karlova. 159 s.

1977 *Městské lidové zdroje národního obrození*. Praha: Univerzita Karlova. 180 s.

UDAŤCOV, Ivan Ivanovič

1954 *Z dějin národních a politických bojů v Čechách roku 1848*. Přel. Ludvík Myška. Praha: Státní nakladatelství politické literatury. 221 s.

Ediční poznámka

Soubory *Znamení zrodu* a *Český sen* vydáváme podle knižního vydání, v případě *Znamení zrodu* podle druhého rozšířeného vydání z autorovy ruky. Oddíl *Český sen II* je sestaven na základě elektronické pozůstalosti Vladimíra Macury uložené v LA PNP, v níž se zachoval adresář nadepsaný *Český sen II*, obsahující náčrtek obsahu eponymní knihy.

Záměr připravit k vydání soubor Macurových odborných textů vede editora k nutnosti rozhodnout se, zda bude vývoj autorova vědeckého uvažování sledovat postupně od první studie až po knižní dílo, nebo přijme autorovu intenci pojímat studie vydané samostatně v časopisech a sbornících jako přípravné práce, jež se později skládají v koncepční knižní díla. První varianta by i při chronologickém řazení textů neodhalila „zrod“ Macurovy badatelské osobnosti, už proto, že studie vznikaly často paralelně. Některé klíčové texty vyšly časopisecky či ve sbornících se značným zpožděním a dobu jejich vzniku nelze přesně určit ani podle dochovaných textů v pozůstalosti. Tato metoda by odhalila i nezanedbatelný problém, který současný vědecký provoz příliš nerespektuje: ohlas vlastní odborné práce vedl Macuru k tomu, že své texty bez velkých redakčních úprav paralelně publikoval v odborných periodikách, sbornících a literárních časopisech. Nebránil se ani popularizaci vědy a některé odborné texty proto adaptoval pro laické publikum. Nakonec se původní studie v plném znění ocitly v monografii – jako její samostatné kapitoly se změněným titulem či dvě studie propojené do nového celku.

Sledujeme-li genezi Macurova zájmu o české 19. století, zjistíme, že veškerý výzkum, který podnikl od první jungmannovské studie z počátku sedmdesátých let (MACURA 1973), vtělil do své klíčové monografie *Znamení zrodu* (MACURA 1983, 1995), jež zprvu vznikala jako jeho kandidátská práce (srov. JANOUŠEK 2014: 141n.). Textově je založena na sérii studií, v nichž interpretoval české obrození jako kulturní typ, zkoumal jeho vztah k jazyku, tradici či překladu (MACURA 1976a, b, c, 1977, 1978, 1979b, 1980b, 1980c, 1982). Integroval do ní i studie, jež byly zaměřené na parciální problémy, jakými byly dobová obliba květomluvy (MACURA 1979a), funkce vlasteneckých jmen (MACURA 1980a) v první polovině 19. století či fenomén mystifikace v české kultuře téže doby (MACURA 1983).

První vydání Macurova *Znamení zrodu* (MACURA 1983) textově tvoří koláž doposud vydaných studií, již doplnila pouze jediná původní kapitola – Národ. Řazení studií není mechanické, neboť jsou komponovány jako promyšlený celek, vyjadřující ucelený autorův názor na české 19. století. Ve druhém vydání *Znamení zrodu* k oddílům Tvarosloví a Pojmosloví přibyl oddíl Paradoxy, do

něž autor doplnil nově napsané studie (MACURA 1985, 1988). Ranou metodologickou studií Sémiotická terminologie Antonína Marka (MACURA 1975), jež stála na počátku Macurovy koncepce výzkumu 19. století, ovšem ani ve druhém vydání neotiskl. Jako epilog ji pod názvem Sen o sémiologii zařadil do druhé monografie, věnované široce pojaté kultuře českého 19. století, metaforicky nazvané *Český sen* (MACURA 1998c). Při jejím vzniku postupoval stejně a časopisecké studie i odborné texty původně psané pro tematicky vymezené konference sjednotil metaforickým názvem a formálně je upravil.

Autorské gesto Vladimíra Macury, jež provází jeho vědeckou kariéru od počátku až po její předčasné závěr, je natolik silné, že jsme přistoupily na jeho techniku publikování a v rámci Vybraných spisů jsme ve třetím oddíle realizovaly jeho projekt *Českého snu II*. Nevíme, zda-li jej Macura zamýšlel vydat jako pokračování své knihy, nebo zda připravoval její rozšířené vydání. Jisté je, že uvažoval o knižním publikování studií, a to včetně těch, které vědomě z *Českého snu* (MACURA 1998) vyřadil: „sny“ o chaloupce, hospodě a továrně byly totiž integrální součástí kolektivní práce *Poetika míst* (HODROVÁ 1997: 43–61, 63–71, 177–197).

Využily jsme proponovaný obsah *Českého snu II*, do něž autor zahrnul následující studie: Sen o jinochovi, Sen o Faustovi, Sen o hospodě, Sen o vlaku, Sen o továrně, Sen o duchovním eposu, Sen o chaloupce a Sen o encyklopedii. (Zařazení *Snu* o vlaku bylo zjevným omylem, studie totiž byla otištěna již v prvním vydání *Českého snu*.) Z načrtnutého obsahu je ovšem možné zrekonstruovat obsah plánovaného *Českého snu II* (či případného druhého rozšířeného vydání *Českého snu* jako celku) jen v obrysech, a to nejen proto, že autor plánoval pro tento celek napsat i další texty. Náměty na ně soustředil do souboru *Osnova*, obsahujícího krátké náčrty a anotace rozdělené do dvou kategorií: *Studie nazrálé ke zpracování* a *Studie čekající na nápad a materiál* (JANOUSEK 2014: 220).

O faktu, jak bral Macura tento projekt vážně, rovněž svědčí, že v jeho počítaci byly ve stejném adresáři obsaženy také jednotlivé studie, a to nejen pod novými metaforickými názvy, ale také ve fázi kolací. Nebylo je tedy obtížné identifikovat. Ve většině případů se studie kromě titulu zásadně neliší od původních textů. Jestliže v případě *Českého snu* autor původní texty přehlédl, doplnil aktuální literaturu a formálně je sjednotil jak metaforickým názvem, tak také odsazeným prvním odstavcem v kurzívě, v případě jednotlivých studií, zahrnutých do adresáře *Český sen II*, postupoval stejně – k důslednému sjednocení všech textů ovšem už nedošlo, byť autor na nich průběžně pracoval. U několika studií přistoupil k větším úpravám: kapitulu Sen o encyklopedii textově založil na studii Příběh encyklopedie dam, publikované v literárním

časopisu *Tvar* (MACURA 1998a) a vložil do ní část studie o Boženě Němcové jako encyklopedistce z oborového časopisu *Česká literatura* (MACURA 1998b). Dva texty k jednomu tématu tak propojil do jednoho celku. Ze *Snu* o salonu naopak vyjmul pasáže, týkající se encyklopedistických aktivit salonu Antonie Rajske a jejich sester Karoliny Staňkové a Johany Fričové. Jednotlivé „sny“ začal propojovat i intertextově (srov. např. vložený druhý odstavec ve *Snu* o Faustovi: „*Soustředěná pozornost věnovaná právě humoru a smíchu souvisela bezpochyby s tendencí, které jsme se již dotkli [...]*“, zde s. 421).

Oddíl *Český sen II* pořádně chronologicky. Jako integrální součást této potenciální knihy otiskujeme pod titulem *Sen* o továrně také studii *Továrna: dvojí mýtus* (in HODROVÁ 1997: 177–197), přestože ji editoři Karel Kouba, Vít Schmarc a Petr Šámal zařadili do výboru *Šťastný věk (a jiné studie o socialistickém realismu)* (MACURA 2008: 281–316). Tím, že jsme vyhověly autorské intenci a vytvořily oddíl *Český sen II*, jsme se především vyhnuly dublování textů. Rozhodly jsme se také přistoupit k jedinému nestandardnímu kroku: pouze v polštině publikovanou studii *Czeski świat w 19. wieku oczyma polskiej szlachcianki* (MACURA 1998d), která je (podobně jako ostatní cizojazyčné studie) v pozůstalosti dochována v české verzi, jsme do oddílu *Český sen II* zařadily pod titulem *Sen* o českém světě.

Do prvního svazku *Spisů* jsme ovšem nezařadily texty, jež sice tematicky spadají do období 19. století, nicméně autor je integroval do jiných knižních celků a v jejich rámci budou také ve *Vybraných spisech* Vladimíra Macury publikovány (Fin de siècle jako české trauma pod titulem *Konec do Šťastného věku* – MACURA 1990d; 1992b; 2008: 229–239; a O mystifikování českém z roku 1991 do *Masarykových bot* – MACURA 1991b; 1993a: 14–16). Stranou tak zůstávají pouze dva texty, jež autorově koncepci neodpovídají: textologická komparace *Ještě drobnost k problému intertextuality Jiráskovy prózy* (MACURA 1990c) a studie *Pastuchova chyžka* (Macura 1993b). Vyřazení prvního z nich je dáno tím, že se nejedná v pravém slova smyslu o studii, ale o edici dvou textů: ukázky z Jiráskovy prózy *U nás* a Tylova obrázku *Blahosti kněhkupecké* a jejich textologické srovnání. Druhý text rozpracoval téma chaloupky/chyžky, který je filiální studie *Sen* o chaloupce. Tento text má nejkomplicovanější ediční historii: uzávorkujeme-li tezi, že byla poprvé otištěna ve *Znamení zrodu* v kapitole *Národ*, nalezneme sedm variant, z nichž některé jsou textově shodné (viz filiační tabulka). Pastuchovu chyžku jako jednu z variací na *Sen* o chaloupce proto s klidným svědomím z tohoto souboru vypouštíme. Předložený svazek tedy (s výjimkou textových variant a jedné drobné textologické komparace) zahrnuje veškeré autorovy studie o českém 19. století a představuje tak ucelený autorův názor na klíčové období českých kulturních dějin.

Naše edice textově vychází z knižních souborů *Znamení zrodu a Český sen* (MACURA 1995; 1998), jež jsme porovnali s výchozími elektronickými verzemi, dochovanými v autorově pozůstalosti. Jak bylo řečeno výše, studie, zařazené do oddílu *Český sen II*, tiskneme z pozůstalosti, přičemž jsme je zkolacionovaly s jejich časopisecky publikovanými verzemi. V rámci ediční přípravy byly provedeny kompletní kolace, za než děkujeme Kristýně Merthové.

Ediční úpravy respektují zásady, formulované v publikacích *Editor a text. Úvod do praktické textologie* (Praha: Československý spisovatel 1971; Praha – Litomyšl: Paseka 2006; online: <http://www.ucl.cas.cz/edicce/index.php?expand=/prirucky/edicni/EDT>) a *Textologie. Teorie a ediční praxe* (Praha: Karolinum 1993). Základní texty příspěvků byly sjednoceny podle *Pravidel českého pravopisu* z roku 1993 s *Dodatkem*. Citované texty jsou upraveny podle pravidel daných pro editování novočeských textů.

Hlavním edičním zásahem je normativní sjednocení poznámkového aparátu a bibliografických údajů a jejich sloučení do oddílu Literatura. Citační norma vychází z úzu oborového časopisu *Česká literatura* (<http://www.ucl.cas.cz/cs/casopis-ceska-literatura/pokyny-pro-autory>). Formálně byly sjednoceny výpustky (.../(...) → [...]) a oddělování citátů pomlčkou bylo nahrazeno zřetelnějším středníkem. Při používání kurzívy respektujeme původní intenci autora, sjednocujeme ji však u bibliografických citací a ve shodě s ní i u titulů v textu (tj. u literárních, výtvarných, filmových děl, u titulů periodik apod.). Upouštíme od ní u citátů v uvozovkách, naopak u citovaných odsazených ukázek z literárních děl ji důsledně ponecháváme. Studie zařazené do oddílu *Český sen II* sjednocujeme podle dané citační normy, ovšem užití kurzívy ponecháváme v intenci autora podle jejich elektronické verze, dochované v pozůstalosti (tj. první odstavec automaticky neodsazujeme a netiskneme jej v kurzívě jako perex, pokud tato úprava není v elektronické verzi doložená).

Do edice jsme zařadily následující ilustrace: Aleš, Mikoláš: A ta naše lípa. *Zlatá Praha* 8, 1891, č. 27, s. 323 (s. 6); Černý, Věnceslav: koláž motivů k premiéře Zeyerovy bohatýrské komedie Libušin hněv. *Světlozor* 21, 1887, s. 189 (s. 244); Sňatek z násilí. *Humoristické listy* 4, 1862, s. 393 (s. 408). (Vše: Knihovna Ústavu pro Českou literaturu)

Kateřina Piorecká a Milena Vojtková

Filiační tabulka studií a esejů o českém 19. století Vladimíra Macury

KNIŽNÍ VYDÁNÍ	ZDROJOVÉ TEXTY	VARIANTY
Znamení zrodu (1995)	ČESKÉ OBROZENSTVÍ JAKO KULTURNÍ TYP. [Kandidátská práce. Praha, Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV 1992.] 299 listů. [Strojopis uložený v knihovně ÚČL AV ČR pod signaturou KD 96.] • S kapitolami Tvarosloví (Synkretismus, Emancipační úsilí, Lingvocentrismus, Překladvost, Mytologičnost, Ideálnost, hra a mystifikace, Vlastenecká společnost) a Pojmosloví (Atický – jónský – dórský, Vlast, Národ, Střed).	ZNAMENÍ ZRODU. České obrození jako kulturní typ. Praha, Československý spisovatel 1983. 288 s. • Monografie s kapitolami Tvarosloví (Synkretismus, Emancipační úsilí, Lingvocentrismus, Překladvost, Mytologičnost, Ideálnost, hra a mystifikace, Vlastenecká společnost) a Pojmosloví (Atický – jónský – dórský, Vlast, Národ, Střed, Praha); s autorovým Úvodem a Závěrem, poznámkami, indexem, literaturou a se jmenným a věcným rejstříkem. – 2., rozšířené vyd. 1995 VIZ záznam č. 659. VIZ též záznam č. 547.
Úvodem		
I. TVAROSLOVÍ		
1. Synkretismus	K vymezení typu české obrozenské kultury. Slavia 48, 1979, č. 2/3, s. 206–213. • Studie. Květomluva a literatura v českém národním obrození. Česká literatura 27, 1979, č. 2, s. 111–119. • Studie.	
2. Emancipační úsilí	Die Beziehung zur deutschen Kultur als kulturbildender Faktor auf dem Höhepunkt der tschechischen nationalen Wiedergeburt. In: Beiträge zur Literatur der tschechischen und slowakischen Wiedergeburt. Leipzig, Wissenschaftliche Beiträge der Karl-Marx-Universität 1977. S. 70–80. • Studie.	italsky: Gli sforzi di emancipazione della nazione ceca. [Přeložil] Alfredo Laudiero. In: Oltre il nazionalismo. Le nuove storiografie dell'est. A cura di Alfredo Laudiero. [Napoli], L'ancora del mediterraneo 2004. S. 189–198. bulharsky: Stremežat kam kuturna emancipacija. [Přeložila] Margarita Kostadinova. In: Homo bohemicus, 2006, č. 2–3, s. 42–57.

<p>3. Lingvocentri- smus</p>	<p>Hierarchie hodnocení jazyků u Jungmanna a jeho doby. Slovo a slovesnost 34, 1973, č. 4, prosinec, s. 280–286. • Studie.</p> <p>Jazyk v jungmannovském projektu české kultury. Česká literatura 30, 1982, č. 4, s. 303–310. • Studie.</p>	
<p>4. Překladovost</p>	<p>Funkce překladu v české obrozenské kultuře. In: Problémy překladu a tlumočení. Uspořádali Milan Hrala a Jindřich Veselý. Praha, Univerzita Karlova 1983. S. 181–184. (Acta Universitatis Carolinae. Philologica, č. 4/5, 1980. – Slavica Pragensia, sv. 23.) • Studie.</p> <p>MACUROVÁ, Alena – MACURA, Vladimír: Jungmannovy odborné překlady. In: Josef Jungmann a jeho pokrokový odkaz dnešku. Usp. kolektiv. Praha, Univerzita Karlova [1975]. S. 155–169. (Acta Universitatis Carolinae. Philologica, sv. 3/4, 1974. Slavica Pragensia, sv. 17.) • Studie.</p>	
<p>5. Mytologičnost</p>	<p>Mytologie Slávy dcery. Česká literatura 24, 1976, č. 1, s. 37–46. • Studie.</p> <p>Amerlingův Budeč – mýtus a realita. In: Funkce vědy ve vývoji slovanských kultur v 18. a 19. století. Příspěvky na konferenci Mezinárodní asociace pro studium a šíření slovanských kultur UNESCO v Praze ve dnech 3.–7. 10. 1980. Redigovali Slavomír Wollman a Libuše Benešová. Praha, Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV 1987. S. 180–191. • Studie.</p>	

6. Ideálnosť, hra a mystifikácie	<p>Ideál, hra a mystifikácie v české obrozenecké kultúre. <i>Slavia</i> 52, 1983, č. 1, s. 35–43. • Studie.</p> <p>Postoj k tradícii ako typologická charakteristika obrozené kultúry. In: <i>Literárna a literárnomúzejná tradícia. Zborník prác z V. konferencie o literárnom vzdelaní (problémy literárnej tradície) v Dolnom Kubíne 1978.</i> Zredigoval Peter Zajac. Dolný Kubín, Oravské múzeum – Nitra, Kabinet literárnej komunikácie a experimentálnej metodiky Pedagogickej fakulty 1980. S. 181–188. (<i>Acta Musei litterarii Pauli Országh-Hviezdoslav, 5.</i>) • Studie.</p>	bulharsky: Idealnost, igra, mistifikacija. [Přeložila] Michaela Kuzmova. In: <i>Homo bohemicus</i> , 2000, č. 2–3, s. 23–36.
7. Vlastenecká spoločnosť	Česká vlastenecká jména a jejich „znamenání“. <i>Slavia</i> 49, 1980, č. 3, s. 215–217. • Studie.	
II. POJMOSLOVÍ		
1. Atický – jónský – dórický	Úloha fecko-slovanské analogie ve vrcholném období českého obrození. In: <i>Československé přednášky pro VIII. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu. Literatura – folklor – historie.</i> K vyd. připravil kolektiv pod vedením Bohuslava Havránka. Praha, Academia 1978. S. 131–137. • Studie.	
2. Vlast	„Vlast“ obrozenecká a „vlast“ Máchova. <i>Česká literatura</i> 24, 1976, č. 5, s. 437–444. • Studie.	
3. Národ	-	-
4. Střed	Herderovský pojem „středu“ v myšlení jungmannovské generace. <i>Slavia</i> 45, 1976, č. 2, s. 143–150. • Studie.	Anglicky: The Center, Prague, in: <i>THE MYSTIFICATION OF A NATION</i> (2010), s. 27–34, 35–46.

5. Praha	<p>Obraz Prahy v české obrozené kultuře. In: Město v české kultuře 19. století. Sborník symposia pořádaného Národní galerií v Praze ve spolupráci s Ústavem teorie a dějin umění ČSAV u příležitosti 2. ročníku Smetanova festivalu v Plzni ve dnech 4.-6. 3. 1982. Redigovala Milena Freimanová. Praha, Národní galerie 1983. S. 154-167. (Studie a materiály, sv. 1.) • Studie.</p>	<p>Anglicky: The Center, Prague, in: THE MYSTIFICATION OF A NATION (2010), s. 27-34, 35-46.</p>
III. PARADOXY		
1. Divadlo	<p>Paradox obrozeného divadla. In: Divadlo v české kultuře 19. století. Sborník symposia [...] u příležitosti 3. ročníku Smetanova festivalu v Plzni 10.-12. března 1983. Redigovala Milena Freimanová. Praha, Národní galerie 1985. S. 36-43. (Studia a materiály, sv. 2.) • Studie.</p>	<p>Václav Kliment Klicpera, Veselohry. Ptáčník – Potopa světa – Veselohra na mostě. Připravila Johana Kudláčková. Praha, Národní divadlo 1995. S. 33-40. [Program k premiéram činohry ND 23. a 24. 3. 1995.] • Studie.</p>
2. Romantismus	<p>Český a slovenský romantismus ve sporu s romantismem. In: Kontexty českého a slovenského umění. (Zborník referátov z konferencie.) Redakčne pripravili Marta Herucová, Katarína Jaloviárová a Iva Mojžíšová. Bratislava, Správa kultúrnych zariadení MK SR 1990. [Vyšlo 1991.] S. 196-215. • Studie.</p>	<p>Český romantismus v evropském kontextu. Pardubice, Mlejnek – Praha, Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV 1993. (Ursus, sv. 7). S. 26-47. • Studie.</p>

Český sen (1998)		
Sen o českém snu	-	-
Sen o spících rytířích I	Blaník a národní mýtus v 19. století. In: Sborník vlastivědných prací z Podblanicka. Sv. 30/32. Uspořádali Zdeněk Brandl a Josef Petrář. Vydalo Okresní muzeum v Benešově ve Státním zemědělském nakladatelství v Praze 1990. S. 53–66. • Studie.	Beseda na Blaníku 7. září 1840. In: Jaroslavu Kolárovi k šedesátým narozeninám 1929–1989. Z prací jubileantových přátel, spolupracovníků a žáků sestavili Petr Čornej a Markéta Stádníková. Praha 1989. S. 81–87. [Strojopis uložený v knihovně ÚČL AV ČR pod signaturou 333 Bibliofilie 1/177.] • Studie.
Sen o spících rytířích II	Jiříkovo vidění a český sen. In: Monology o Josefu Kajetánu Tylovi. Redigoval František Černý. Praha, Karolinum 1993. S. 142–150. • Studie.	
Sen o spících rytířích III	Český sen. Opus musicum 21, 1989, č. 2 [únor], s. 37–41. • Studie. Knižně in: Proudý české umělecké tvorby 19. století. Sen a ideál. K vyd. připravila Marie Ottová. Praha, Ústav teorie a dějin umění ČSAV 1990. S. 50–57. • Studie.	
Sen o vlasti	Krajina hymny a krajina literatury. Literární noviny 4, 1993, č. 45, 11. 11., s. 1 a 3. • Studie. Knižně in: Locus amoenus – místo líbezné. Symposium o české hymně – Praha 27. 10. 1993. Uspořádal Jiří Šubrt. K vyd. připravil Jiří K. Kroupa. Praha, KLP (Koniasch Latin Press) – Ústav pro klasická studia AV ČR 1994. S. 45–49. • Studie.	in: Kde domov můj. Varianty a parafráze. Uspořádal Martin Valášek. Praha – Litomyšl, Paseka 2004. S. 125–131. • Studie.
Sen o národě	Vymyšlenost. Tvar 6, 1995, č. 14, 7. 9., s. 6–7. – Knižně pod názvem Sen o národě. In: V. M., ČESKÝ SEN (1998), s. 54–62. • Esej.	Wieviel Geschichte? In: Boehemia. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der böhmischen Länder [München] 35, 1994, č. 2, s. 388–392. • Studie.

Sen o Evropě	Ikonografie „Střední Evropy“. In: <i>Súčasnosť mýtov a mýty súčasnosti</i> . Zborník z medzinárodnej konferencie, ktorá sa konala v dňoch 9.–10. novembra 1993 v Budmericiach. Bratislava, Asociácia organizácií spisovateľov Slovenska – Kultur Kontakt Austria – Ústav slovenskej literatúry Slovenskej Akadémie vied 1993. S. 65–73. • Studie.	Sémiotika Evropy. In: <i>Evropa očima Čechů</i> . Sborník ze symposia konaného v Centru Franze Kafky ve dnech 22.–23. října 1996. Uspořádala a Úvod (s. 5–7) napsala Eva Hahnová. Ediční poznámku (s. 211) napsala MŽ [= Marta Železná]. Praha, Nakladatelství Franze Kafky 1997. S. 9–24. (Sborníky.) • Studie. Dream of Europe. In: <i>THE MYSTIFICATIONS OF A NATION</i> (2010), s. 13–26. • Studie.
Sen o Amazonce	Amazonka na barikádách. Tvar 6, 1995, č. 19, 16. 11., s. 17 – Knižně pod názvem <i>Sen o Amazonce</i> . In: V. M., <i>ČESKÝ SEN</i> (1998), s. 78–87. • Esej.	
Sen o Libuši	Příběh Libuše. In: Bedřich Smetana, <i>Libuše</i> . Praha, Národní divadlo 1995. S. 10–17. – Německy a anglicky: <i>Die Geschichte der Libussa / The Story of Libuše</i> . In: Bedřich Smetana, <i>Libuše</i> [německo-anglická verze]. Praha, Národní divadlo 1995. S. 9–17; 43–50. • Esej.	Libuše jako národní symbol aneb Smrt Magdaleny Dobromily. In: <i>Žena – jazyk – literatura</i> . Sborník z mezinárodní konference (Ústí nad Labem, 3.–5. září 1996). Ústí nad Labem, Univerzita Jana Evangelisty Purkyně [1997]. S. 32–36. – Pod názvem <i>Sen o Libuši</i> . In: V. M., <i>ČESKÝ SEN</i> (1998), s. 88–96 – Estonsky: <i>Legendaarne kangelanna</i> . Horisont [Tallinn], 5, 1998, August, Erinumber, s. 20–21. • Studie.
Sen o Lakedaimonských	Sakralizace profánního: kult humoristy F. J. Rubeše. In: <i>Sacrum et profanum</i> . K vydání připravili Marta Ottlová a Milan Pospíšil. Praha, KLP – Koniasch Latin Press 1998. S. 76–85. • Studie.	

Sen o zdravém rozumu	Karel Havlíček Borovský, Křest svatého Vladimíra. In: MILAN ZEMAN A KOLEKTIV, ROZUMĚT LITERATUŘE. Sv. 1. Interpretace základních děl české literatury. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1986 [spr. 1987]. 397 s. (Odborná literatura pro učitele.) – 2. vyd. 1989. s. 77–86. • Studie.	
Sen o trnové koruně	Trnová koruna. (K 140. výročí pohřbu Karla Havlíčka Borovského). Tvar 7, 1996, č. 18, 31. 10., s. 1 a 4. • Studie.	Sen o trnové koruně. In: Karel Havlíček Borovský. 1821–1856. Uspořádali a Předmluvu (s. 7–9) napsali Hynek Bouchal, Aleš Říman. Havlíčkův Brod, Petrkov 2011. S. 194–205. • Studie.
Sen o dceři národa	Dcera národa. Dějiny a současnost 19, 1997, č. 3, s. 19–23. • Studie.	
Sen o revoluci	Román Karla Sabiny Oživené hroby. Česká literatura 31, 1983, č. 6, s. 481–486. • Studie.	Oživené hroby aneb Lesk a bída revoluce 1848. In: Xenia Miroslao Červenka quinquagenario a solidabus, amicis, discipulis oblata. Sv. 1–2. Praha 1982. [Nestránkovaný strojopis sborníku uložený v knihovně ÚČL AV ČR pod signaturou Bibliofilie 1/262.] • Studie. Karel Sabina, Oživené hroby (s. 113–121); MILAN ZEMAN A KOLEKTIV, ROZUMĚT LITERATUŘE. Sv. 1. Interpretace základních děl české literatury. Úvodní studii Rozumět literatuře (s. 11–42) napsal Milan Zeman. Rejstříky sestavila Jiřina Táborská. Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1986 [spr. 1987]. 397 s. (Odborná literatura pro učitele.) – 2. vyd. 1989. • Studie.

Sen o vlaku	<p>Vlak jako symbol 19. století. In: Osudový vlak. Sborník příspěvků stejnojmenné vědecké konference k 150. výročí příjezdu prvního vlaku do Prahy (konané 22. a 23. 6. v Divadle Kolowrat v Praze). Sestavili Vladimír Macura a Rudolf Pohl. Odpovědný redaktor Miroslav Zelinský. Praha, Nadace pro oslavu 150. výročí příjezdu prvního vlaku do Prahy na Masarykovo nádraží ve Vydavatelství a nakladatelství Ing. Václav Svoboda 1995. S. 59–62.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Studie. 	
Sen o rozkoši	<p>Sex a tabu. In: Sex a tabu v české kultuře 19. století. Redakční poznámku (s. 238) napsal editor Václav Petrbok. Praha, Academia 1999. S. 7–19.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Studie. 	<p>Sen o rozkoši. In: Homo boemicus, 1998, č. 2–3, s. 5–16.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Studie
Sen o sémiotice	<p>Sémiotická terminologie Antonína Marka. Jazykovědné aktuality 12, 1975, č. 2, s. 61–63.</p> <ul style="list-style-type: none"> • Studie. 	

Český sen II (torzo)		
Sen o jinochovi	Mácha Versus Nebeský. In: Kapitel zur Poetik Karel Hynek Máchas. Die tschechische Romantik im europäischen Kontext. Beiträge zum Internationalen Bohemistischen Mácha-Symposium an der Universität Postdam vom 21. bis 22. Januar 1995. [Přeložila] Katrin Berwanger. Uspořádala ve spolupráci s Ústavem pro českou literaturu AV ČR Herta Schmid. München, Verlag Otto Sagner 2000. S. 80–90. (Die Welt der Slaven. Sammelbände – Sborníky, Band 7.) • Studie.	
Sen o Faustovi	Klácelova teorie smíchu. In: Proudý české umělecké tvorby 19. století. Smích v umění. K vyd. připravila Marta Ottlová. Praha, Ústav pro hudební vědu ČSAV – Ústav dějin umění ČSAV – Český hudební fond – Čs. vědecká společnost pro estetiku 1991. S. 37–42. Rozmnoženo. • Studie.	
Sen o hospodě	Kontexty české hospody. In: Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie. K vyd. připravila a předmluvu Paměť a proměny míst (Na okraj tematologie a topologie) (s. 5–24) napsala Daniela Hodrová. Rejstřík jmenný a věcný sestavil Vladimír Macura. Jinočany, H & H 1997 [spr. 1998]. S. 43–61, 63–71, 177–197. • Studie.	Hospoda v české vlastenecké kultuře. In: Hospoda a pivo v české společnosti. K vydání připravil Vladimír Novotný. Praha, Academia 1997. S. 28–38. • Studie. Národ hospody. Literární noviny 5, 1994, č. 43, 27. 10., s. 1 a 4. • Studie. Česká hospoda v literatuře. – Chaloupka v literatuře. Předmluvu Příběhy míst (s. 2–3) napsala Daniela Hodrová. Týdeník Rozhlas 6, 1996, č. 45, 4. 11. – 7, 1997, č. 2, 30. 12. 1996, vystřihovací příloha, 40 s. • Studie.

<p>Sen o chaloupce</p>	<p>Chaloupka – projekt idyly. – In: Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie. K vyd. připravila a předmluvu Paměť a proměny míst (Na okraj tematologie a topologie) (s. 5–24) napsala Daniela Hodrová. Rejstřík jmenný a věcný sestavil Vladimír Macura. Jihočany, H & H 1997 [spr. 1998]. S. 43–61. • Studie.</p>	<p>Pastuchova chyžka. K souvislostem jednoho kollárovského motivu. Slovenská literatúra 40, 1993, č. 6, s. 409–415, • Studie.</p> <p>Idyla a česká chaloupka. In: Idyla a idylčnost v kultuře 19. století. Sborník příspěvků ze symposia uspořádaného 9. a 10. března 1995 ve Státní vědecké knihovně v Plzni. Uspořádali Kristina Kaiserová a Ivan Martinovský. Úvod (s. 5) napsal I. Martinovský. Plzeň, Albis international pro Archiv města Plzně [1999]. S. 11–31. • Studie.</p> <p>The Idyll and the Topos of the „Cottage“ as a Czech National Stereotype. Zagadnienia rodzajów literackich [Łódź] 39, 1996, č. 1/2 (77/78), s. 51–64. • Studie.</p> <p>Chaloupka. Semi(o)fejeton. Tvar 4, 1993, č. 13, 1. 4., s. 3 – Knižně in: MASARYKOVY BOTY A JINÉ SEMI(O)FEJETONY (1993), s. 79–81. • Studie.</p> <p>Česká hospoda v literatuře. – Chaloupka v literatuře. Předmluvu Příběhy míst (s. 2–3) napsala Daniela Hodrová. Týdeník Rozhlas 6, 1996, č. 45, 4. 11. – 7, 1997, č. 2, 30. 12. 1996, vystřihovací příloha, 40 s. – VIZ též záznamy č. 743, 782. • Studie.</p> <p>Slavení chaloupky. Týden 4, 1997, č. 44, 27. 10., s. 70–72. – Dále otištěno in: Petr Kovařík, Klíč k rodným chaloupkám. Praha, Nakladatelství Lidové noviny 2004. S. 242–245. • Esej.</p>
------------------------	--	--

Sen o továrně	<p>Továrna – dvojí mýtus. In: Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie. K vyd. připravila a předmluvu Paměť a proměny míst (Na okraj tematologie a topologie) (s. 5–24) napsala Daniela Hodrová. Rejstřík jmenný a věcný sestavil Vladimír Macura. Jinočany, H & H 1997 [spr. 1998]. S. 177–197. • Studie.</p> <p>– VIZ též záznamy č. 736, 782.</p>	<p>TOVÁRNA: DVOJÍ MÝTUS. S bio-bibliografickou poznámkou Vladimír Macura (* 7. 11. 1945 Ostrava) (s. 2). Praha, Tvar 1996. 32 s. (Edice Tvary. Řada A, sv. 6.) • Studie.</p> <p>in: ŠTASTNÝ VĚK (A JINÉ STUDIE O SOCIALISTICKÉ KULTUŘE) (2008), s. 281–316. • Studie.</p>
Sen o duchovním eposu	<p>František Rajman – slepá ulička? In: Východočeské Athény a Josef Liboslav Ziegler. K vyd. připravil a vydavatelskou poznámku (s. 216) napsal Václav Petrbock. Odpovědný redaktor Jan Tydlitát. Boskovice, Albert 1997. S. 76–84. • Studie.</p>	
Sen o encyklopedii	<p>Příběh encyklopedie dam. Tvar 9, 1998, č. 5, 5. 3., s. 1 a 4–5. • Studie o torzu díla, zpracovaného podle příručky Karla Herloszsohna-Herloše Damen Conversations Lexikon (Leipzig 1834–1838). • Studie.</p>	<p>Božena Němcová jako encyklopedistka. Česká literatura 46, 1998, č. 2, s. 123–133. • Studie.</p> <p>BOHUSLAVA RAJSKÁ a kol., Encyklopedie budečských panen. K vyd. připravil a poznámku Encyklopedie budečských panen (s. 2) napsal Vladimír Macura. Praha, Tvar 1998. 32 s. (Edice Tvary. Řada A, sv. 5.) – (Příloha časopisu Tvar, č. 5, 5. 3. 1998.)</p>
Sen o salonu	<p>Salon u Fričů a konverzační slovník pro dámy. In: Salony v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků z 18. ročníku symposia k problematice 19. století, Plzeň 12.–14. března 1998. K vydání připravily Helena Lorenzová a Taťána Petrasová. Redigovala a rejstřík sestavila Markéta Staňková. Praha, KLP – Koniasch Latin Press 1999. S. 75–86. • Studie.</p>	

Sen o českém světě	Czeski świat w 19. wieku oczyma polskiej szlachcianki. In: Czechy i Polska na szlakach ich kulturalnego rozwoju. Red. Jadwiga Grell. Kraków, Międzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie 1998. (Seria Nauka, sv. 8.) S. 135-146. • Studie.	
Sen o revoluci 1848	Revoluce 1848 – lidé a znaky. In: Národní obrození a rok 1848 v evropském kontextu. Sborník příspěvků z mezioborového vědeckého sympozia, které v Litomyšli ve dnech 29.–30. 5. 1998 pod záštitou Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy uspořádaly Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, město Litomyšl a Státní okresní archiv Svitavy se sídlem v Litomyšli. Redigoval a úvodní (s. 5–6) a redakční (s. 208) poznámku napsal Milan Skřivánek. Litomyšl, Město Litomyšl – Státní archiv Svitavy 1998. S. 97–103. • Studie.	
Sen o posledním slovu	Poslední slova Františka Palackého. In: František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek. Sborník z jubilejní konference. Uspořádal a Úvod (s. 11–12) napsal František Šmahel. Praha, Historický ústav AV ČR 1999. S. 529–534. • Studie.	
Epilog		
Nad hrobem F. L. Čelakovského 7. března 1999	Projev nad hrobem F. L. Čelakovského 7. března 1999. Dokořán (Bulletin Obce spisovatelů) 3, 1999, č. 9, březen, s. 65–66.	In: Růže stolistá. F. L. Čelakovský 1799–1999. Sborník příspěvků. Uspořádala a úvodní slovo napsala Ivana Říhová. Strakonice, Muzeum středního Pootaví 2000. S. 1–2.

Literatura

ADAMEC, Karel

1863 Lék života. Proslov k slavnosti skutečské. In: *Po desíti letech. Zpomínky na Františka Jaromíra Rubeše* (uspořádali anonymně A. Machatý, A. Pražan, J. Štěpánek). Praha: K. Schreyer a Hynek Fuchs, s. 111, 115, 117.

ALTMAN, Karel

1993 *Křemné Brno. O hostincích, kavárnách a hotelech, ale také o hospodách, výčepech a putykách v moravské metropoli*. Brno: SNIP & Co. v nakladatelství Doplněk, s. 138.

AMBRUŠ, Jozef (ed.)

1955 Poznámky. In: Štúr, Ľudovít, *Slovanská ľudová slovesnosť*. Dielo v piatich zväzkoch, zv. 3. Bratislava: SVKL [Naši klasici; 15], s. 267.

AMERLING, Karel Slavoj

1833 *Slovanka. Sbíрка národních pověstí 1. Květomluva* (ed. J. Franta Šumavský, S. Tomíček). Praha: H. J. Enders. 112 s.

1837 Zprávy o duchovním životě nynějších časů 2. *Časopis Českého muzea* 11, č. 1, s. 9–22.

1840 Člověk veliká pohádka. *Vlastimil* 1, sv. I, s. 47–74, 158–174, 272–296; sv. II, s. 74–87; sv. III, s. 53–69, 157–167; sv. IV, s. 34–52.

1843 Zpráva a prosba ohledně všenaučného slovníku. *Květy* 9, *Příloha ku Květům*, č. 15, s. 60. [Podepsáno „Spisovatelstvo všenaučného slovníku, na Novém Městě v Budči, č. 525“.]

1960 *Pedagogické dědictví K. S. Amerlinga*. Výbor z korespondence (ed. M. Novotný). Praha: SPN. 352 s.

ANDERSON, Benedict

1991 *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London – New York: Verso. 224 s.

ANDRIAN-WERBURG, Victor von

1843 *Österreich und dessen Zukunft* 1. Hamburg: Hoffmann u. Campe. 338 s. [Anonymně.]

ANONYM

1830 Učené zberky z ciziny. *Časopis Českého muzea* 4, č. 4, s. 472.

1839 Něco o Slávy dceře. *Květy* 6, *Příloha ku Květům*, č. 9, s. 33–35.

1849 Letní divadlo ve Pštrosce. *Pražský večerní list* 2, č. 181, 13. 8., s. 905–906, 910.

1870 Úvaha literární. *Květy* 5, č. 39, příloha *Ženské listy*.

1876a František Palacký. *Pokrok* 8, č. 146, 27. 5., s. 2.

- 1876b Z posledních dob života Fr. Palackého. *Pokrok* 8, č. 147, 28. 5., s. 3.
1876c Z posledních dob života Františka Palackého. *Beseda učitelská* 8, č. 22, s. 269–270.
1876d O Františku Palackém. *Světlozor* 10, č. 24, s. 351.
1876e Denní zprávy. *Pokrok* 8, č. 150, 31. 5., s. 3.
1877 Dopisy. *Ženské listy* 5, č. 12, s. 184–186.
1882 Paleček Palečkovi. *Paleček* 10, č. 2, s. 13.
1883 Poetické besedy. *Obzor* 6, č. 8, s. 127.

ARBES, Jakub

- 1878 Akrobati. In *týž: Romaneta* 2. Praha: Grégr & Ferd. Dattel. 373 s.
1940 *Poslední dnové lidstva* (ed. K. Polák). Praha: Melantrich [Dílo Jakuba Arbesa; 1], s. 194.
1951 *Štrajchpudlíci*. Praha: Melantrich [Dílo Jakuba Arbesa; 17]. 439 s.
1959 *Barikádníci* (ed. A. Vaňková). Praha: SNKLHU [Dílo Jakuba Arbesa; 27], s. 34–35.

AUTY, Robert

- 1958a The Linguistic Revival Among the Slavs of the Austrian Empire 1780–1850. *Modern Language Review* 53, s. 392–404.
1958b Některé problémy vývoje slovanských spisovných jazyků. *Slavia* 27, č. 2, s. 161–170.
1962 Úvahy o všeslovanském jazyku v době obrozenecké. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 3, *Slavica Pragensia* IV, s. 543–549.
1973 The Role of Purismus in the Development of the Slavonic Literary Languages. *The Slavonic and East European Review* 51, č. 124, s. 335–343.
1974 Jazykové koncepce u Dobrovského a Jungmanna. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 122–124.

BAČKOVSKÝ, František

- 1882/1883 Z útrap českého spisovatelstva. *Literární obzor* 1, s. 1–3, 67–68, 110–112, 117–119.
1885 Magdalena Dobromila Rettigová. *Ženské listy* 13, č. 1, s. 1–4; č. 2, s. 20–26; č. 3, s. 38–43; č. 4, s. 49–53; č. 5, s. 65–69; č. 6, s. 82–89; č. 7, s. 97–102; č. 8, s. 113–115; č. 9, s. 129–133; č. 10, s. 145–150.
1886–1887 *Zevrubné dějiny českého písemnictví doby nové* I, 1–2. Praha: František Borový. 933 s.
1887/1888 O některých klamech spisovatelů českých. *Vlast* 4, č. 8, s. 556–560; č. 9, s. 638–643; č. 10, s. 695–702.

BAJEROVÁ, Anna

- 1928 *Svatodušní bouře v Praze r. 1848 ve světle soudního vyšetřování*. Plzeň: K. Beniško. 413 s.

- BACHTIN**, Michail Michajlovič
1975 *François Rabelais a lidová kultura*. Praha: Odeon. 406 s.
- BALCÁREK**, Aleš S.
1936 Na den 31. října. In: Hajn, Antonín, *Národ o Havlíčkově*. Praha: Havlíčkův fond Jednoty československých novinářů, s. 145.
- BALUCH**, Jacek
1986 Idea „šrodká“ a tożsamość czeskiej kultury. In: *Kategorie peryferii i centrum w kształtowaniu się kultur narodowych*. Warszawa: Uniwersytet warszawski, s. 125–142.
- BARÁK**, Josef
1863 Řeč při odhalení památní tabulky na domě, v kterém Frant. J. Rubeš bydlel a zemřel. In: *Po desíti letech. Zpomínky na Františka Jaromíra Rubeše* (uspořádali anonymně A. Machatý, A. Pražan, J. Štěpánek). Praha: K. Schreyer a Hynek Fuchs, s. 24–31.
[1904] *Vzpomínky*. Praha: Nakladatelské družstvo Máje [Poučná knihovna Máje; 3]. 160 s.
- BARTHES**, Roland
1964 *Mythen des Alltags*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 150 s. (Původní francouzské vydání: *Mythologies*. Paris: Éditions du Seuil 1957. 267 s.)
- BARTOŠ**, Jan
1933 *Národní divadlo a jeho budovatelé*. Praha: Sbor pro zřízení druhého Národního divadla [Dějiny Národního divadla; 1]. 359 s.
Básník a země. K památce Karla Hynka Máchy 1836–1936
1939 Litoměřice: F. Hnyk. 76 s.
- BASSIN**, Mark
1991 Russia between Europe and Asia: the ideological construction of geographical space. *Slavic Review* 50, s. 1–17.
- BÄUERLE**, Adolf
[1913] *Ausgewählte Werke* 1. Wien – Teschen – Leipzig: Prochaska. 165 s.
- BAUM**, Antonín – **PATERA**, Adolf
1877 České glosy a miniatury v Mater verborum. *Časopis Českého muzea* 51, č. 1, s. 120–149; č. 2, s. 372–390; č. 3, s. 488–513.
- BAYEROVÁ**, Marie
1960 Dílo a osobnost Augustina Smetany. In: Smetana, Augustin, *Sebrané spisy* 1. Praha: ČSAV, s. 5–55.
- BEER**, Robert
1905 Korespondence Johna Bowringa do Čech. *Věstník Královské české společnosti nauk*, tř. filozoficko-historicko-jazykozpytná, část XI, Praha: Královská česká společnost nauk.

- BECHYŇOVÁ, Věnceslava**
 1961 Šafaříková prozodická koncepce pro slovanskou poezii. In: *Litteraria IV. Pavel Jozef Šafárik*. Bratislava: SAV, s. 206–245.
- BEJBLÍK, Alois – JANSKÝ, Karel**
 1952 Dva myšlenkové problémy K. H. Máchy. *Slovesná věda* 5, s. 33–40.
- BĚLIČ, Jaromír**
 1940 *Havlíček a Slované*. Praha: Václav Petr. 27 s.
 1951/1952 K otázce češtiny jako národního jazyka. *Slovo a slovesnost* 13, č. 2, s. 71–86.
- 1974 Jungmannovy představy o možnosti jazykového sjednocení Slovanů. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 3–4, Slavica Pragensia XVII, s. 115–132.
- BENDL, Václav Čeněk**
 1938 Cyklus písní z let 1859–1860. In týž: *Básně a novely*. Praha: Česká akademie věd a umění, s. 194.
- BENEŠ, Josef**
 1968a Oživení staročeských osobních jmen. In: *Symbolae Philologicae in honorem Witoldi Taszycki*. Wrocław: Zakład narodowy im. Ossolińskich, s. 16–19.
 1968b Křestní jméno Ladislav. In: *Onomastické práce* 2. Sborník rozprav k 70. narozeninám W. Taszyckého. Praha: Místopisná komise ČSAV, s. 21–24.
- BERGNER, Václav**
 1831 O literatuře vesměs a žádosti. *Krok* 4, díl II, částka 4, s. 161–174.
- BERNÁŠKOVÁ, Alena**
 1950 *Cesta otevřená*. Praha: Československý spisovatel. 365 s.
- BÍLÝ, František**
 1893 Jak Slávy dcera rostla. In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 96–106.
- BH. VĎNK.**
 1838 Kvitko maceška. Příspěvek ku květomluvě. *Květy* 5, č. 40, s. 313–315.
- BITNAR, Vilém**
 1936 Máchova katolicita. *Archa* 24, s. 197–212, 248–268.
 1937 Hagiografické živly v díle Máchově. In: *Karel Hynek Mácha. Osobnost, dílo, ohlas*. Sborník k 100. výročí Máchovy smrti. Praha: Družstevní práce, s. 170–178.

BLAHYNKA, Milan

1984 Strašák oficiality. Svévolný výklad odkazu Josefa Kainara. *Rudé právo* 65, č. 245, 16. 10., s. 5.

1985 Kainar nekainar. *Literární měsíčník* 14, č. 1, s. 123–124.

BLOKŠA, Jan

1893 Jan Kollár a Dante Alighieri. *Vlast* 9, s. 563–570, 647–658.

BOBROWSKA, Maria

1992 Antyteza słowiańsko-europejska. Z problemów stereotypu. In: *Kategoria Europy w kulturach słowiańskich*. Warszawa: Uniwersytet Warszawski, s. 18.

BOER, Pim den

1993 Europe to 1914: the making of an idea. In: *What is Europe? Book 1. The History of the Idea of Europe* (eds. J. van der Dussen, K. Wilson). Heerlen: Open University, s. 13–82.

BOWRING, John (ed.)

1832 *Výbor z básnictví českého. Cheskian Anthology being A History of the Poetical Literature of Bohemia, with Translated Specimens*. London: Rowland Hunter. 270 s.

BRANISLAV, František

1952 *Krásná láska*. Praha: Československý spisovatel. 84 s.

BRATRANEK, Franz Thomas

1982 *Výklad Goethova Fausta* (přel. J. Loužil). Praha: Odeon. 194 s.

BRDLÍKOVÁ, Josefina

1906 Slovo pravdy v době nových klevet. *Osvěta* 36, s. 691.

BRODZIŃSKI, Kazimierz

1964 *Dziela. Pisma estetyczno-krytyczne* 1 (ed. Zb. J. Nowak). Wrocław – Warszawa – Kraków: Zakład narodowy im. Ossolińskich. 447 s.

BRÖNTEOVÁ, Charlotte

1975 *Shirley* (přel. J. Beránková). Praha: Svoboda [Úsvit. Světový sociální román]. 502 s.

BŘEZINA, Otokar

1975 Se smrtí hovoří spící... In týž: *Stavitelé chrámu. Básnické spisy* (ed. B. Štorek). Praha: Československý spisovatel [Národní knihovna; 91], s. 145.

BUGGE, Peter

1993 The Nation Supreme. The Idea of Europe 1914–1945. In: *What is Europe? Book 1. The History of the Idea of Europe* (eds. J. van der Dussen, K. Wilson). Heerlen: Open University, s. 90.

- 1994 *Czech Nation-Building: National Self-Perception and Politics 1780–1914*. Ph.D. Dissertation, Aarhus Universitet, Det humanistiske Fakultet.
- BULLA, Karel**
1785 Předmluva. In: Stephanie, Gottlieb, ml., *Odběhlec z lásky synovské*. Praha: U Rosenmüllerských dědiců.
- BUNCMAN, J.**
1948 Čechů sláva. In: Václavková, Jaroslava (ed.), *Písně roku 1848*. Praha: Svoboda, s. 136.
- BURIÁNEK, František**
1954 Kainarův Český sen. *Nový život* 6, č. 2, s. 204–208.
- CAILLOIS, Roger**
1938 *Le Mythe et l'homme*. Paris: Gallimard. 223 s.
1968 *Zobecněná estetika*. Praha: Odeon. 258 s.
- CEJP, Ladislav**
1958 Jungmannův překlad Ztraceného ráje. In: Jungmann, Josef, *Překlady 1*. Praha: SNKLHU [Český překlad; 3], s. 361–430.
- CLODIUS, Christian August Heinrich**
1804 *Entwurf einer systematischen Poetik, nebst Collectaneen zu ihrer Ausführung 1*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- COCHIUS, Ctiboch**
1847 Ohlas proti Ohlášení. *Orol tatranský* 3, č. 76, s. 606.
- CSABA, György Kiss**
1991 La schizophrénie de l'identité nationale en Europe centrale. Etude comparée sur la base des hymnes nationaux. *Etudes Danubiennes* 7, č. 1, s. 67.
č.
- 1839 Divadlo v Brně. *Květy* 6, č. 51, s. 407.
- ČACKÁ-SVOBODOVÁ, Marie**
1843 Sestrám. In: *Pomněnky na rok 1843*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 3–4.
- ČAPEK, Jan Boleslav**
1938 *Duch české literatury předbřeznové a předmájové. Ideové proudy a osobnosti 1825–1858*. Praha: Knihovna Svazu národního osvobození [Knihovna Svazu národního osvobození; 145]. 150 s.
- ČECH, Leander**
1893 Význam Kollárovy Slávy dcery v naší básnické literatuře. In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 107–123.
- ČECH, Svatopluk**
1884 *Slavie*. Praha: František Šimáček. 128 s.

- 1886 *Evropa*. Praha: Eduard Valečka. 90 s.
- 1899 Lešetínský kovář. In týž: *Lešetínský kovář a menší básně*. Praha: F. Topič [Sebrané spisy; 2]. 288 s.
- 1909 Ještě jeden divadelní vlak. In týž: *Satiry a různé črty*. Praha: Topič [Sebrané spisy; 25], s. 161.
- 1910 Moravské obrázky (V Hodslavicích). In týž: *Vzpomínky z cest a života 1*. Praha: Topič. 291 s.
- 1926 *Kniha vzpomínek* (ed. F. Strejček). Praha: F. Topič [Vybrané spisy; 5]. 354 s.
- 1985 *Výlety pana Broučka 1–3* (ed. A. Procházka). Praha: Československý spisovatel [Slunovrat. Velká řada; 86]. 425 s.
- Čechy a Evropa v kultuře 19. století**
- 1993 Eds. P. Čornej, R. Prah. Praha: Národní galerie – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV. 172 s.
- ČELAKOVSKÝ, František Ladislav**
- 1834 Nový spis v novém jazyku. *Časopis Českého muzea* 8, č. 4, s. 445–452.
- 1847 *Spisů básnických knihy šestery*. Praha: České muzeum [Novočeská bibliotéka; 8]. 404 s.
- 1907 *Korespondence a zápisky 1. Dopisy z let 1818–1829* (ed. F. Bílý). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 449 s.
- 1910 *Korespondence a zápisky 2. Dopisy z let 1829–1842* (ed. F. Bílý). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 619 s.
- 1915 *Korespondence a zápisky 3. Dopisy z let 1842–1849* (ed. F. Bílý). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 675 s.
- 1916 Mocnost páry. In týž: *Sebrané spisy 2*. Praha: Jan Laichter, s. 139.
- ČENSKÝ, Ferdinand**
- 1882 Marie Čacká. *Osvěta* 12, č. 5, s. 472–475.
- ČEPAN, Oskár**
- 1973 Romantický mesianizmus a Samo B. Hroboň. In: *K problematike slovenského romantizmu*. Martin: Matica slovenská, s. 95–127.
- 1976 Janko Král' a romantický mesianizmus. In: *Janko Král'* (ed. S. Šmatlák). Bratislava: Tatran, s. 101–192.
- ČERNÝ, Václav**
- 1937 K. H. Mácha a západoevropský titanismus evropský. In: *Karel Hynek Mácha. Osobnost, dílo, ohlas*. Sborník k 100. výročí Máchovy smrti. Praha: Družstevní práce, s. 9–16.

- 1982 Několik poznámek o historii koncepcí B. Němcové. Troška metakritiky. In týž: *Knížka o Babičce a její autorce*. Toronto: Sixty-Eight Publishers. 254 s.
- ČERNÝŠEVSKIJ**, Nikolaj Gavrilovič
1949 *Co dělat?* (přel. J. France). Praha: Nakladatelství Svoboda. [Klasikové; 7]. 417 s.
- ČERVENKA**, Miroslav – **MACURA**, Vladimír – **MED**, Jaroslav – **PEŠAT**, Zdeněk
1990 *Slovník básnických knih. Díla české poezie od obrození do roku 1945*. Praha: Československý spisovatel. 428 s.
- ČERVINKA**, František
1965 *Český nacionalismus v XIX. století*. Praha: Svobodné slovo. 229 s.
- ČERVINKA**, Otakar
1881 *Aleš Romanov*. Praha: V. B. Čech. 135 s.
- ČERVINKOVÁ-RIEGROVÁ**, Marie
1898 Poslední chvíle Fr. Palackého. In: *Památník na oslavu stých narozenin Františka Palackého*. Praha: Král. česká společnost nauk. I. a III. třída České akademie věd císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění – Matice česká, s. 173–176.
- Český romantismus v evropském kontextu**
1993 Eds. Z. Hrbata, M. Procházka. Pardubice: Mlejnek – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV. 227 s.
- ČEŠKA**, Petr
1948 Zápisky Petra Češky. In: M. Novotný (ed.), *Studentský deník z bouří roku 1848. Literární noviny* 17, s. 78–81.
- Člověk a příroda v novodobé české kultuře**
1989 Praha: Národní galerie [Studie a materiály; 5]. 309 s.
- ČONDL**, Karel
1942 Sto let Amerlingova Budče. *Věstník pedagogický* 20, s. 339nn.
- ČORNEJ**, Petr
1982 Nad Palackého edicí Starých letopisů českých. *Slavia* 51, č. 1, s. 69–79.
1986 K Máchovu pojetí českých dějin. *Česká literatura* 34, č. 3, s. 193–208.
- ČYŽEVSKIJ**, Dmytro
1941 *Štúrova filozofia života. Kapitola z dejin slovenskej filozofie*. Bratislava: Slovenská učená spoločnosť [Spisy Slovenskej učenej spoločnosti; 2]. 122 s.
- DANKOVSKÝ**, Alois Řehoř
1828 *Die Griechen als Stamm- und Sprachverwandte der Slawen*. Pressburg: Belnai. 80 s.
1828–1831 *Homerus slavicus dialectis cognata lingua scripsit. Iliados*. Lib. I,

- 1–50 (Slavice et graece idem sonans et significans, adiecta nova versione latina et commentario graeco-slavico). Vindobonae: J. G. Heubner. 18. s.
- Dějiny české literatury 2. Literatura národního obrození**
1960 Ed. F. Vodička. Praha: ČSAV. 684 s.
- Dějiny českého divadla 2. Národní obrození**
1969 Ed. F. Černý a kol. Praha: Academia. 429 s.
- DENIS, Ernest**
1905 *Čechy po Bílé hoře 2. Probuzení. K federalismu*. Praha: Bursík a Kohout. 645 s.
- DEYM, Friedrich**
1848 *Drei Denkschriften*. Karlsbad: Franieck. 118 s.
- DICKENS, Charles**
1928 *Kruté časy* (přel. A. B. Šrámek). Praha: Guttenberg – O. Lebnhart. 278 s.
- Divadlo v české kultuře 19. století**
1985 Ed. M. Freimanová. Praha: Národní galerie. 351 s.
- DLOUHÝ, Jiří**
1876 Dr. Josef Frič. *Osvěta* 6, sv. II, č. 8, s. 557.
- DOBROVSKÝ, Josef**
1846 List Jiřímu Rybaiovi z 10. 8. 1794. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha: České muzeum – Kronberg a Řivnáč [Spisy muzejní; 22].
1885 *Briefwechsel zwischen Dobrowsky und Kopitar (1808–1828)* (ed. V. Jagić). Sankt Peterburg: Weidmann. 751 s.
- DOLANSKÝ, Julius**
1948 *Jungmannův odkaz*. Praha: M. Stejskal [Vědecké monografie o mezislovanských vztazích; 3]. 359 s.
1963 *Stopami buditelů. Studie o pokrokových tradicích našeho obrození*. Praha: SNKLU. 470 s.
1969 Ohlas dvou ruských básníků v Rukopisech královédvorském a zelenohorském. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica, Monographia XXVIII*. Praha: Univerzita Karlova.
1971 K ruským pramenům Lindovy Záře. *Slavia* 40, č. 4, s. 577–602.
1973 Příklad Jungmannovy Slovesnosti. *Česká literatura* 21, č. 4, s. 305–320.
1975 *Záhada Ossiana v Rukopisech královédvorském a zelenohorském*. Praha: Academia. 200 s.
- DONSKIS, Leonidas**
1990 Sotsiaalsed müüdid. *Akadeemia* 2, č. 12, s. 2519–2538.
- DOUBRAVA, Aleš**
1971 Jan Hostivít Pospíšil a jeho královéhradecké nakladatelství v 1. polo-

- vině 19. století. In: *Národní obrození severovýchodních a východních Čech*. Hradec Králové: Krajské muzeum [Fontes Musei reginae hradecensis; 8], s. 6–21.
- DRCHNÝ, Jaroslav**
1994 Z dopisu Jaroslava Drchného, Opava. *Lidové noviny* 7, č. 293, 14. 12., s. 12.
- DUFEK, Jan**
1908 *MUDr. K. S. Amerlinga Výchovny budečské a Geneastr* (ed. C. Merhout). Praha: Dědictví Komenského [Časové otázky a rozpravy pedagogické; 14]. 128 s.
- DUGAWOVÁ, Dianne**
1989 *Warrior Women and Popular Balladry. 1650–1850*. Cambridge – New York: Cambridge Univ. Press [CambridgeStudies in Eighteenth-Century English Literature and Thought 4]. 233 s.
- DVOŘÁKOVÁ, Zora**
1976 *František Matouš Klácel*. Praha: Melantrich [Odkazy pokrokových osobností naší minulosti; 41]. 285 s.
- DYK, Viktor**
1912 Božena Němcová. Glosy k 50. výročí její smrti. *Samostatnost* 21. s. 3.
- DÝMA, Mojmír**
1960 Buditelská a pedagogická činnost Karla Slavoje Amerlinga. In: *Pedagogické dědictví K. S. Amerlinga*. Výbor z korespondence (ed. M. Novotný). Praha: SPN, s. 313–349.
- E. Z.**
1863 Manům Rubešovým. In: *Po desíti letech. Zpomínky na Františka Jaromíra Rubeše* (uspořádali anonymně A. Machatý, A. Pražan, J. Štěpánek). Praha: K. Schreyer a Hynek Fuchs, s. 106.
- EBERHARDT, Johann August**
1803 *Handbuch der Aesthetik für gebildete Leser aus allen Ständen* 1. Halle: Hemmerde und Schwetske. 394 s.
- EBERT, Karel Egon**
1860 Továrna v horách. *Lumír* 10, č. 23, s. 529–536; č. 24, s. 554–560; č. 25, s. 587–589.
- Eesti talurahva sotsiaalseid vaateid XIX sajandil**
1977 Ed. E. Jansen. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia –Ajaloos Instituut. 212 s.
- EITH, Gabriel**
1834 *Die Blumensprache, oder der Blumen höhere Deutung nebst religiösen Naturbetrachtungen*. Augsburg – Leipzig: Jenisch und Stage. 322 s.

ELIADE, Mircea

1952 *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris:

Gallimard [Les Essais; 60]. 239 s.

1957 *Das Heilige und das Profane*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag

[Rowohlts deutsche Enzyklopädie; 31]. 154 s.

1974 *Sacrum, mit, historia*. Warszawa: Państwowy instytut wydawniczy. 299 s.

1978 *La nostalgie des origines*. Paris: Gallimard [Collection Idées; 397]. 310 s.

ELIOT, Thomas Stearns

1968 *Milton. Two Studies*. London: Faber & Faber. 48 s.

ELIOTOVÁ, George

1972 *Felix Holt, the Radical*. London: Penguin Books. 676 s.

ENGELS, Bedřich

1963 Demokratický panslavismus. In: Marx – Engels – Lenin, *K dějinám
Československa a československého dělnického hnutí 2*, Praha: NPL,
s. 171–172.

ERBEN, Karel Jaromír

1971 *Slovanská korespondence Karla Jaromíra Erbena* (eds. V. Bechyňová,
J. Jirásek). Praha: Academia. 497 s.

FISCHER, Otokar

1930 K předlohám Slávy dcery. *Listy filologické* 57, s. 190–199.

1936 Ze slavnostního proslovu, předneseného Drem Otokarem Fischerem,
univerzitním profesorem, při kladení základního kamene k pomníku
Karla Hynka Máchy. In: *Básník a země. K památce Karla Hynka Máchy
1836–1936*. Litoměřice: F. Hnyk, s. 9–21.

FOUCAULT, Michel

1976 *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard. 211 s.

FRANCEV, Vladimír Andrejevič

1902 *Očerki po istorii češkago vozroždenija. Russko-češskije učenyje svjazi
konca XVIII i pervoj poloviny XIX v.* Varšava: Tipografija Varšavskago
učebnago okruha. 386 s.

Franku Wollmanovi k sedmdesátinám

1958 Praha: SPN. 691 s.

FRIČ, Josef Václav

1855 Život sváteční. In: *Lada Nióla* (ed. J. V. Frič). Praha: s. n., s. 101–169.

1861 *Libušin soud*. Dramatická báseň v 3 dějstvích. Geneva: Pfeffer i Puky. 112 s.

1955 *J. V. Frič v dopisech a denících* (ed. K. Cvejn). Praha: Československý
spisovatel. 444 s.

1957 *Paměti 1* (ed. K. Cvejn). Praha: SNKLHU [Paměti, korespondence,
dokumenty; 11]. 570 s.

- 1960 *Paměti 2* (ed. K. Cvejn). Praha: SNKLHU [Paměti, korespondence, dokumenty; 21]. 732 s.
- 1963 *Paměti 3* (ed. K. Cvejn). Praha: SNKLHU [Paměti, korespondence, dokumenty; 30]. 679 s.
- FRIČ, Karel**
1864 *Stavme velké divadlo národní*. Praha: Nákladem Karla Friče. 32 s.
- FUČÍK, Julius**
1961 *Božena Němcová bojující*. Praha: Československý spisovatel. 66 s.
Funkce vědy ve vývoji slovanských kultur v XVIII. a XIX. století
1987 Eds. L. Benešová, S. Wollman. Praha: Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV. 215 s.
- FURCH, Čeněk**
1936 Proslov (1861). In: Hajn, Antonín, *Národ o Havlíčkovi*. Praha: Havlíčkův fond Jednoty československých novinářů, s. 142.
- GABLER, Vilém**
1847 Něco o filozofii. *Časopis Českého muzea* 21, č. 1, s. 269–291.
1896 Karel Havlíček. Některé vzpomínky. *Osvěta* 26, č. 11, s. 958.
- GAČEV, Georgij Dmitrijevič**
1964 *Uskorennoje razvitije literatury. Na materiale bolgarskoj literatury pervoj poloviny XIX v.* Moskva: Nauka.
1990 Amerika v vosprijatii slavjanskich pisatelej. Vstreča nacionalnych obrazov mira. In: *Slavjanskije i balkanskije kultury XVIII–XIX vv. Sovetsko-amerikanskij simpozium*. Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki AN SSSR, s. 169–180.
- GASKELLOVÁ, Elizabeth. C.**
1976 *Mary Bartonová* (přel. R. Nenadál). Praha: Lidové nakladatelství. 461 s.
- GELLNER, Ernest André**
1993 *Národy a nacionalismus*. Praha: Josef Hříbal. 158 s.
- GERCEN, Alexandr Ivanovič**
1960 *O tom, co bylo 1*. Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 3]. 447 s.
- GESSNER, Salomon**
1742 *Die sämtlichen Werke* 3. Wien: F. A. Schraembl.
- GLADKOV, Fjodor Vasiljevič**
1952 *Energie* (přel. J. Wagsteinová). Praha: Nakladatelství Svoboda [Spisovatelé Sovětského svazu; 27]. 600 s.
1953 *Cement* (přel. J. Wagsteinová). Praha: SNKLHU. 321 s.
- GŁOWIŃSKI, Michał**
1990 *Nowomowa po polsku*. Warszawa: Wydawnictwo PEN. 146 s.

- GOETHE**, Johann Wolfgang
1958 *Viléma Meistera léta učednická*. Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Johanna Wolfganga Goetha; 6], s. 155.
- GORKIJ**, Maxim
1928 *Podnik Artamonovových*. *Spisy* 1. (přel. J. Hora). Praha: Melantrich. 305 s.
- GÓRNICKI**, Łukasz
1950 *Dworzanin*. Warszawa: Książka i wiedza. 294 s.
- GOSZCZYŃSKA**, Joanna
1992 Problem mesjanizmu w słowackiej literaturze romantycznej. In: *Z polskich studiów slawistycznych VIII*. Warszawa: Energeia, s. 45–51.
- GRAUS**, František
1969 Kněžna Libuše – od postavy báje k národnímu symbolu. *Československý časopis historický* 17, č. 6, s. 817–844.
- GREBENÍČKOVÁ**, Růžena
1966 Popisy čtyř cest v Marince. In: *Realita slova Máchova*. Praha: Československý spisovatel.
- GREGOR**, Alois
1950/1951 Mladý Palacký o některých slovanských otázkách. *Slavia* 20, s. 404–408.
- GRÉGR**, Eduard
1936 Řeč při slavnosti odhalení pamětní desky K. Havlíčka na jeho úmrtním domě v Praze II v Havlíčkově ulici dne 15. května r. 1870. In: Hajn, Antonín, *Národ o Havlíčkovi*. Praha: Havlíčkův fond Jednoty československých novinářů, s. 244–245.
- GREPL**, Miroslav
1974 K jazyku obrozených překladů z ruštiny a polštiny. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Sborník věnovaný Univerzitou Karlovou k 200. výročí narození Josefa Jungmanna. Praha: Univerzita Karlova, s. 169–179.
- GRILLPARZER**, Franz
1944 Libussa. In týž: *Dramen*. Stuttgart: Cotta, s. 324.
- GRUND**, Antonín
1935 *Karel Jaromír Erben*. Praha: Melantrich. 257 s.
- HAIŠ**, František
1985 *Vzpomínky pražského písničkáře. 1818–1897* (ed. E. Ryšavá). Praha: Odeon [Lidové umění slovesné], s. 422.
- HÁJEK**, Jiří
1951 O nový poměr ke klasikům našeho dramatu. *Lidové noviny* 59, č. 29, 4. 2., s. 4.

HÁJEK Z LIBOČAN, Václav

1981 *Kronika česká. Výbor historického čtení* (ed. J. Kolár). Praha: Odeon [Živá díla minulosti; 91], s. 94–95.

HAJN, Antonín

1936 *Národ o Havlíčkovi*. Praha: Havlíčkův fond Jednoty československých novinářů. 759 s.

HAJNIŠ, František

1841 U všelijakých měst. In týž: *Trnky*. Praha: Jan H. Pospíšil. 53 s.

1852 Otevřený list příteli Rubešovi [báseň]. *Lumír* 2, č. 16, s. 384.

HALAS, František

1940 *Naše paní Božena Němcová*. Praha: Fr. Borový. 47 s.

HÁLEK, Vítězslav

1912 V přírodě 3. In týž: *Sebrané spisy Vítězslava Háalka* 9 (ed. J. Vlček). Praha: Jan Laichter. 475 s.

1920 *O literatuře* 1 (ed. A. Hartl). Praha: J. Laichter [Sebrané spisy; 11]. 346 s.

1951 *Na statku a v chaloupce*. Praha: Melantrich. 158 s.

1954 *O umění*. Praha: Československý spisovatel [Kritická knihovna; 13]. 353 s.

1959 O našem životě společenském. In týž: *Fejetony* (eds. D. Jeřábek, V. Válek). Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 6], s. 45.

HALLER, Jirí

1937 Spisovný jazyk český. In: *Slovanské spisovné jazyky v době přítomné*. Praha: Melantrich [Dobrovského knižnice duchovědná; 1], s. 11–60.

HANKA, Václav

1823 *Starobylá skladanie. Památka XII.–XV. století*. Díl opožděný. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu. 252 s.

1827 Mater verborum, nejstarší slovník s českými glosami. *Časopis Českého muzea* 1, č. 4, s. 69–71.

1831a Nářek rodičů nad smrtí jedináčka. *Krok* 4, díl II, částka 4, s. 9–29.

1831b O Slovanech. Dle Karamzina, *Krok* 4, díl II, částka 4, s. 448–470, 485–510.

1835 Mluvnické přednosti řeči české v přirovnání s jejími slovanskými sestrami. *Časopis Českého muzea* 9, č. 2, s. 163–167.

1847 *Ospravedlnění nejnovějších oprav českého pravopisu proti nářkům...* Praha: s. n. 15. s.

1918 *Písně a Prostonárodní srbská múza do Čech převedená* (ed. J. Máchal). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění [Novočeská knihovna; 3]. 264 s.

HANUŠ, Ignác Jan

1842 *Die Wissenschaft des slawischen Mythus im weitesten, den altpreussisch-lithauischen Mythus mitumfassenden Sinne...* Lemberg – Stanislawów – Tarnów: Millikowski. 432 s.

1855 *Život a působení Františka Ladislava Čelakovského*. Praha: Karel Bellmann. 64 s.

HANUŠ, Josef

1895 *Pavel Josef Šafařík v životě i spisích*. Praha: Dr. Edvard Grégr [Matice lidu, roč. 19, č. 6].

1911a Úvod. In: *Rukopisové zelenohorský a kralodvorský. Památka z XIX. věku*. Praha: J. Otto.

1911b Padělky první romantické družiny české. In: *Literatura česká devatenáctého století 1*. Praha: Jan Laichter, s. 829–876.

HANZAL, Josef

1976 Palackého kulturní program před rokem 1848. *Česká literatura* 24, č. 2, s. 122–132.

1977 K pojetí lidu v obrozenské literatuře. *Česká literatura* 25, č. 3, s. 225–235.

1981 Idea národa v obrozenské literatuře. *Česká literatura* 29, č. 3, s. 247–256.

1987 *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*. Praha: Academia. 226 s.

HANZLÍK, Josef

1963 Hodina ticha za Boženu Němcovou. In týž: *Stříbrné oči*. Praha: Mladá fronta [Cesty; 51], s. 13–15.

HAUPTOVÁ, Zoe

1961 Slovenština v díle P. J. Šafaříka. *Slavia* 30, č. 2, s. 267–278.

HAUSENBLAS, Karel

1996 Jízda vehiklem v příbězích B. Němcové a J. Nerudy. In týž: *Od tvaru k smyslu textu. Stylistické reflexe a interpretace*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, s. 169–178.

HAVEL, Rudolf

1974a Ze vzájemné korespondence Josefa Jungmanna a Antonína Marka. *Literární archiv* 8–9. Praha: Památník národního písemnictví, s. 5–36.

1974b Doplněk ke korespondenci Antonína Marka. *Literární archiv* 8–9. Praha: Památník národního písemnictví, s. 37–51.

HAVEL, Rudolf – HEŘMAN, Miroslav (eds.)

1961 *Božena Němcová ve vzpomínkách*. Praha: SNKLU [Paměti, korespondence, dokumenty; 27]. 144 s.

HAVEL, Václav

1969 Český úděl? *Tvář* 4, č. 2, s. 338–343.

1991 *Letní přemítání*. Praha: Odeon. 118 s.

HAVLÍČEK BOROVSKÝ, Karel

1845a Poslední Čech... *Česká včela* 12, č. 52, s. 211–212; č. 53, s. 215–216.

1845b Odpověď p. Havlu Borovskému na jeho kritiku Posledního Čecha.

Česká včela 12, č. 56, s. 228; č. 57, s. 232.

1845c Literatura. *Česká včela* 12, č. 93–94, s. 378, 382.

1846 Cizozemci v Rusích. *Časopis Českého muzea* 20, č. 1, s. 95–132.

1903 *Korespondence* (ed. L. Quis). Praha: Bursík a Kohout. 866 s.

1905 Satirická reakce na Kytku Ivana Čecha. In: *Literatura česká devatenáctého století*, část III, díl 1: *Od K. H. Máchy ke K. Havlíčkovi*.

Praha: Jan Laichter, s. 572.

1971 Král Lávra. In *týž: Moje píseň* (ed. J. Rumler). Praha: Československý spisovatel [Klub přátel poezie. Základní řada 11; 4]. 121 s.

1985 *Křest svatého Vladimíra*. Praha: Odeon. 163 s.

1986a *Dílo*, sv. 1 (ed. J. Korejčík). Praha: Československý spisovatel [Klenotnice]. 609 s.

1986b *Dílo*, sv. 2 (ed. J. Korejčík). Praha: Československý spisovatel [Klenotnice]. 586 s.

1990 *Strmé cesty* (ed. J. Janáčková). Hradec Králové: Kruh. 286 s.

HAVRÁNEK, Bohuslav

1921 O dobovém zabarvení jazyka u Jiráska. In: *Alois Jirásek* (ed. M. Hýsek). Praha: Státní nakl. [Občanská knihovna; 17]. 30 s.

1925 K názvům lingua sclavonica, boěmo-slavica = český jazyk a Sclavus, Slavus = Čech, Slovák. *Listy filologické* 52, s. 111–120.

1936 Vývoj spisovného jazyka českého. In: *Československá vlastivěda*, řada II, Spisovný jazyk český a slovenský. Praha: Sfinx, s. 1–144.

HAYES, Carlton Joseph Huntley

1931 *The Historical Evolution of Modern Nationalism*. New York: R. R. Smith. 327 s.

HEDRLÍN, C. B.

1898 *František Palacký, otec a vůdce národa*. Praha: Nár. jed. severočeská. 64 s.

HEIDLER, Jan

1920 *Čechy a Rakousko v politických brožurách předbřeznových*. Praha: Matice česká. 220 s.

HEJTMÁNEK, Ladislav

[1918] *Blanický ráj*. In: Navrátil, Michal, *Prorocství a básně o Blaníku*. Praha: E. Šolc, s. 67.

- HELCELET, Jan**
1910 *Korespondence a zápisky Jana Helceleta* (ed. J. Kabelík). Brno: Historická komise při Matici moravské. 661 s.
- HELLMUTH-BRAUNER, Vladimír**
1974 Záhada kolem Křtu svatého Vladimíra. *Literární archiv* 8–9, Praha: Památník národního písemnictví, s. 417–434.
2000 *Paměti rodu* (ed. M. Lenderová). Praha: H&H. 396 s.
- HENNING, Hans**
1931 *Psychologie der Gegenwart*. Leipzig: Kröner. 211 s.
- HERBSTOVÁ, Nina**
1843 Český znak. In: *Pomněnky na rok 1843*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 36–37.
- HERDER, Johann Gottfried**
[1784] Slawische Völker In: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* 1, kniha XVI, kap. 4. Berlin–Leipzig–Wien–Stuttgart. 318 s.
1828 *Stimmen der Völker in Liedern. Sämtliche Werke* 7. Stuttgart – Tübingen: Cotta, s. 157.
1941 *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter. 469 s.
- HERLOSZSOHN, Carl** (ed.)
1834–1838 *Damen Conversations Lexikon* 1–10. Herausgegeben in Verein mit Gelehrten und Schriftstellerinnen. Leipzig: Commission bei Fr. Bolckmar, později ADORF, Verlags-Bureau.
- HEROLDOVÁ, Iva**
1978 Rozvoj školství a osvěty v Čechách v době národního obrození. In: *Etnografie národního obrození* 5. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 9–135.
- HERTL, Jan**
1964 Blanická pověst, její zdroje a proměny. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 5, s. 121–154.
- HEŘMAN, Zdeněk**
1956/1957 Kainar v ruštině. *Květen* 1, č. 5, s. 151.
- HILGER, Dietrich**
1975 Fabrik. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2. E–G (eds. O. Brunner, W. Conze, R. Kosellec). Stuttgart: E. Klett Verlag, s. 229–252.
- Historické vědomí v českém umění 19. století**
1981 Eds. T. Vlček, M. Ottlová, M. Pospíšil. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV. 269 s.
- HLOUŠKA, Josef Vojtěch**
1853 *Tajemník lásky. Navedení, jak by se mladí lidé v rozličných případech*

života společenského vůbec a v lásce zvláště měli zachovati. Spolu hojná zásoba vzorů k dopisům, jimiž by se mladík o lásku i o ruku dívky milované mohl ucházeli a milencové sobě vzájemně dopisovali; básně milostné, rozličné hry společenské atd. Praha: Jarosl. Pospíšil. 151 s. [Pod šifrou J. V. H.]

HNĚVKOVSKÝ, Šebestián

1805 *Děvín* 2. Praha: František Jeřábek. 184 s.

1820 *Zlomky o českém básnictví, zvláště pak o prozodii, v šesti listech.* Praha: František Jeřábek. 142 s.

HODROVÁ, Daniela

1977 Symbolika Máchovy Marinky. *Slavia* 46, č. 3, s. 271–282.

1979a Žánrový půdorys tzv. budovatelského románu. In: *Vztahy a cíle socialistických literatur.* Praha: ÚČSL ČSAV, s. 100–200.

1979b Tvar románu v žánrové situaci národního obrození. *Slavia* 48, č. 2–3, s. 214–222. (Knižně v širších souvislostech in HODROVÁ 1989.)

1983 Praha jako město deziluze v českém románu přelomu století. In: *Město v české kultuře 19. století.* Praha: Národní galerie, s. 168–177.

1989 *Hledání románu. Kapitoly z historie a typologie žánru.* Praha: Československý spisovatel. 275 s.

1990 Idylický a ideální prostor v české próze 19. století. In: *Proudý české umělecké tvorby 19. století. Sen a ideál.* Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, s. 100–107; v poněkud jiné verzi pod názvem Idylické místo. In též: *Místa s tajemstvím. Kapitoly z literární topologie.* Praha: Koniasch Latin Press, s. 27–34.

HODROVÁ, Daniela a kol.

1997 *Poetika míst. Kapitoly z literární tematologie.* Jinočany: H&H. 249 s.

HODŽA, Milan

1931 Československo a střední Evropa. In též: *Články, řeči, štúdie 4. Cesty stredoevropskej agrárnej demokracie. 1921–1931.* Praha: Novina.

HOFFMANNOVÁ, Eva

1973 *Jan Svatopluk Presl, Karel Bořivoj Presl.* Praha: Melantrich [Odkazy pokrokových osobností naší minulosti; 34]. 299 s.

1982 *Karel Slavoj Amerling.* Praha: Melantrich [Odkazy pokrokových osobností naší minulosti; 66]. 294 s.

HOCHMANN, Pavel Josef

1839 Něco o čtení kněh a o společných bibliotékách. *Květy* 6, č. 41, s. 326–328.

HOLLÝ, Ján

1985 *Dielo* 1 (eds. D. Lehutová, D. Šulc). Bratislava: Tatran, s. 392.

HONL, Ivan

1960a K. A. Vinařického Topografická morálka. In margine dějin české toponomastiky. *Zpravodaj Místopisné komise* 1, s. 52–55.

1960b K zájmu o místní názvy v době předbřeznové. *Zpravodaj Místopisné komise* 1, s. 121–123, 191–192.

HORÁČEK, Vladimír

1951 Proti vyklešovatelům Tylovy revolučnosti. *Lidové noviny* 59, č. 71, 25. 3., příloha *Kulturní neděle*, č. 12, s. 4.

HORÁLEK, Karel

1953 *O jazyce literárních děl Aloise Jiráska*. Praha: Orbis. 28 s.

HORMAYR, Joseph (ed.)

1822 Die Ritter des Berges Blanik in Böhmen. In: *Taschenbuch für die vaterländische Geschichte* 3. Wien: s. n., s. 259–266.

HOSTIČKA, Vladimír

1964 Ukrajina v názorech české obrozenské společnosti do r. 1848.

Slavia 33, č. 4, s. 558–578.

HRABÁK, Josef

1959 *Studie o českém verši*. Praha: SPN [Učebnice vysokých škol]. 369 s.

1961 Pavel Josef Šafařík a starší česká literatura. In: *Litteraria IV. Pavel Jozef Šafařík*. Bratislava: SAV, s. 150–182.

HRBATA, Zdeněk

1983 Symbolika hradu v Chateaubriandových Pamětech ze záhrobi:

Combourg a Pražský hrad. *Ročenka Kruhu moderních filologů* 16. Praha: Kruh moderních filologů při ČSAV, s. 14–25.

1986a Prostor romantického poutníka. In: *Prostor Máchova díla*. Soubor máchovských prací (ed. P. Vašák). Praha: Československý spisovatel, s. 49–84.

1986b Konkrétnost i symbolika romantické pouti a poutníka v Máchově díle. *Česká literatura* 34, č. 6, s. 500–511.

1986c Motiv hradu v českém romantismu. *Slavia* 55, č. 1, s. 39–47.

1993a Topografie a mýtémy Babiččina údolí. *Tvar* 4, č. 2, s. 1, 4.

1993b Čas a prostor pohádkové idyly v Babičce. *Svět literatury* 3, č. 6, s. 30–40.

1999 *Romantismus a Čechy: Témata a symboly v literárních a kulturních souvislostech*. Jinočany: H&H. 193 s.

HROBOŇ, Samo Bohdan

1847 O slovenčine. *Slovenské pohľady* 1, sv. 2.

HROCH, Miroslav

1968 Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern

- Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. *Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica*, Monographia XXIV. Praha: Univerzita Karlova. 171 s.
- 1971a Die Landbevölkerung und das „Erwachen“ kleiner Nationen. In: *Studia historica in honorem Hans Kruus*. Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia – Ajaloo Instituut, s. 367–386.
- 1971b *Obrození malých evropských národů 1. Národy severní a východní Evropy*. Praha: Univerzita Karlova. 115 s.
- 1986 *Evropská národní hnutí v 19. století*. Praha: Svoboda. 397 s.
- HRUBÝ, Timothej**
- 1885 O překladech našich z literatur klasických. *Literární listy* 6, č. 1, s. 3–7.
- HRZALOVÁ, Hana**
- 1953 Sto let od smrti Františka Jaromíra Rubeše. *Literární noviny* 2, č. 32, s. 4.
- HUIZINGA, Johan**
- 1971 *Homo ludens. O původu kultury ve hře*. Praha: Mladá fronta. 226 s.
- HURBAN, Miloslav Jozef**
- 1841 *Cesta Slováka ku bratrům českým na Moravě a v Čechách*. Pešť: s. n. 112 s.
- 1845 Literatúra. *Orol tatranský* 1, č. 20, s. 154–157.
- 1846a Veda a Slovenské pohľady. *Slovenské pohľady* 1, sv. 1, s. 1–14.
- 1846b Slovensko a jeho život literárny. *Slovenské pohľady* 1, sv. 1, s. 14–35.
- 1847 Poutník... *Slovenské pohľady* 2, sv. 2, s. 74–75.
- 1973 *Životopisy a články* (ed. R. Chmel). Bratislava: Tatran [Slovenski klasici; 98]. 314 s.
- 1983 *Dielo* 1–2. Bratislava: Tatran. 742 s. a 533 s.
- HÝSEK, Miloslav**
- 1906 První český básník realista. *Časopis Matice moravské* 30, s. 205–220.
- 1914 Jungmannova škola kritická. *Listy filologické* 41, s. 230–270, 350–372, 442–450.
- 1923 K Tylově kritice Máchova Máje. In: *Slovanský sborník věnovaný jeho magnificenci prof. Františku Pastrnkovi, rektoru Univerzity Karlovy, k sedmdesátým narozeninám, 1853–1923* (ed. M. Weingart). Praha: Klub moderních filologů, s. 306–315.
- CHMELA, Josef**
- 1840 Dopisovatel. Všem byl nám k službám ochoten Klicpera Václav... *Květy* 7, č. 1, s. 7.
- CHMELENSKÝ, Josef Krasoslav**
- 1836 Literatura česká r. 1836. *Časopis Českého muzea* 10, č. 2, s. 207–219; č. 3–4, s. 370–385.
- 1870 *Vybrané spisy* 1. Praha: I. L. Kober. 410 s.

CHOMJAKOV, Alexej Stěpanovič

1871 List M. P. Pogodina Fr. Palackému. *Osvěta* 1, č. 1, s. 44. [Nepodepsaný redakční materiál.]

CHUDOBA, František

1913 Listy psané Johnu Bowringovi ve věcech české a slovanské literatury.

Věstník Královské české společnosti nauk, tř. filozoficko-historicko-jazykozpytná, 1912, část II. Praha: Královská česká společnost nauk.

IL'JIN, Jakov

1934 *Boľšoj konvejer*. Moskva: Molodaja gvardija. 348 s.

IM

1941 Zapomenutý F. J. Rubeš. *Lidové noviny* 49, č. 73, 10. 2., s. 3.

Intimní Karel Hynek Mácha

1993 Ed. M. Pohorský. Praha: Český spisovatel. 137 s.

IVANČEV, Svetomir

1974 K vytvoření bulharské národní botanické terminologie. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 103–112.

IVANOV, Valerij Vasiljevič – **TOPOROV**, Vladimír Nikolajevič

1965 *Slavjanskije jazykovyje modelirujuščije semiotičeskije sistemy. Drevnij period*. Moskva: Nauka.

–J–

1837 Naše Vlasta ve Francouzích. *Květy* 4, č. 39, s. 310–311.

J. H.

1837a České pivo. *Květy* 4, č. 25, s. 197–198.

1837b Cizí hlasy o kráse Slovanek. *Květy* 4, č. 28, s. 222–223.

J. N-KY

1836 Einige Worte über Böhmens neueste Literatur. *Österreichisches*

Morgenblatt 1, 22. 6., s. 94. (Přetištěno in: *Literární pouť Karla Hynka Máchy*. Praha: Odeon 1981, s. 46.)

J. V. K.

1883 *Literární listy* 4, č. 5, s. 39.

JABLONSKÝ, Boleslav

1838 Mé písně 5. *Květy* 5, č. 10, s. 73.

1841 *Básně Boleslava Jablonského*. Praha: Jan Spurný. 190 s.

JAHN, Friedrich Ludwig

1817 *Deutsches Volkstum*. Leipzig: Rein. 358 s.

JAHN, Jiří Vratislav

1861 Píseň Čechů. *Obrazy života* 3, č. 1, s. 16.

1893 *Karel Slavoj Amerling. Obraz života a práce*. Praha: F. Šimáček. 119 s.

JANIONOVÁ, Maria

1996 *Kobiety i duch inności*. Warszawa: Wydawn. Sic!. 349 s.

JAKOBSON, Roman

1935 Poznámky k dílu Erbenovu I. O mýtu. *Slovo a slovesnost* 1, s. 152nn.;
přetištěno v nové verzi in: *Slovesné umění a umělecké slovo*. Praha:
Československý spisovatel, s. 275.

JAKUBEC, Jan

1893a O Kollárově uvědomění národním před jeho odchodem do Jeny.
Světozor 27, s. 339, 342, 351, 354, 363, 366.

1893b Předzpěv k Slávy dceři. In: *Program vyšší dívčí školy v Praze na rok
1891/1892*.

1893 Vzpomínka na Kollára v Dudinkách. In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník
statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu
jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický
spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 88–94.

1898a Kollárova činnost lexikografická. In: *Rozpravy filologické věnované
Janu Gebauerovi*. Praha: s. n., s. 78–85.

1898b O vlivu slovenského dialektu na spisovný jazyk v Kollárových básních.
In: *Sborník československý. Od Šumavy k Tatrám*. Ružomberok: Karol
Salva, s. 261–277.

1901 Původní podoba Kollárových Básní z r. 1822. *Obzor literární
a umělecký* 3, č. 7, s. 97–99.

1903a Kollár básník a buditel. In: *Literatura česká devatenáctého století 2*,
Praha: Jan Laichter.

1903b František Ladislav Čelakovský. Jeho život a význam básnický. Jeho
družina přátelská a škola básnická. In: *Literatura česká devatenáctého
století 2*, Praha: Jan Laichter.

Jan Kollár 1793–1852

1893 Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery,
na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český
akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“. 283 s.

JAN z HVĚZDY (Jan Jindřich Marek z Hvězdy)

1823 *Básně Jana Jindřicha Marka*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu.
123 s.

1824 *Konvalinky aneb Sbíрка původních romantických povídek z starobylých
i novějších časů I*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu. 112 s.

1845 *Mastičkář. Povídka z časů Jindřicha Korutanského*, sv. 1–2. Praha: Jar.
Pospíšil [Zábavné spisy Jana z Hvězdy; 6–7].

- JANÁČKOVÁ, Jaroslava**
1987 *Alois Jirásek*. Praha: Melantrich. 581 s.
1995 Míjení se a mlčení v Babičce. Harmonizační gesto. *Česká literatura* 43, č. 4, s. 364–380.
- JANÁČKOVÁ, Jaroslava (ed.)**
1984 *Malá knížka o Baladách a romancích*. Praha: Albatros. 66 s.
- JANÁČKOVÁ, Jaroslava – MACUROVÁ, Alena**
1985 Prostor v díle, dílo v prostoru. Oživené hroby Karla Sabiny. In: *Acta Universitatis Carolinae – Philologica. Slavica Pragensia* 4–5, sv. 25. Praha: Univerzita Karlova.
- JANASZEK-IVANIČKOVÁ, Halina**
1976 Mit szturowski wczoraj i dziś. *Pamiętnik Słowiański* 26, s. 65–93.
1978 *Kochanek Sławy. Studium o Ludovicie Śtūrze*. Katowice: Śląsk. 416 s.
1987 *Misjonarze i konsumenci. Literatura i wartości w krajach słowiańskich*. Katowice: Śląsk. 358 s.
- JANKO, Jan – ŠTRBÁŇOVÁ, Soňa**
1988 *Věda Purkyňovy doby*. Praha: Academia. 292 s.
- JANOUŠEK, Pavel**
2014 *Ten, který byl. Vladimír Macura mezi literaturou, vědou a hrou. Úvod povahopisný*. Praha: Academia.
- JANSEN, Ea**
1977 Eesti talurahva rahvusliku taedvuse kujunemisest XIX sajandil. In: *Eesti talurahva sotsiaalseid vaateid XIX sajandil* (ed. E. Jansen). Tallinn: Eesti NSV Teaduste Akadeemia – Ajaloo Instituut, s. 67–129.
- JANSKÝ, Karel**
1958 *Karel Hynek Mácha ve vzpomínkách současníků*. Praha: Svobodné slovo – Melantrich. 332 s.
- JEDLIČKA, Alois**
1948 *Josef Jungmann a obrozenská terminologie literárněvědná a lingvistická*. Praha: Česká akademie věd a umění. 106 s.
1974 Spisovný jazyk, jeho teorie a praxe, v pojetí Josefa Jungmanna. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 147–156.
- JEGOROV, B. F.**
1973 Slavjanofilstvo, zapadničestvo i kulturologija. In: *Trudy po znakovym sistemam* VI. Sbornik naučných statej v čest Michaila Michajloviča Bachtina (k 75-letiju so dnja roždenija). Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 308], s. 265–275.

JELÍNEK, Jaroslav

1972 *Nástin dějin vyučování českému jazyku v letech 1774–1918*. Praha: SPN. 223 s.

JESENSKÁ, Růžena

1907 *Legenda ze smutné země*. Praha: J. Otto. 284 s.

1915 Dva dopisy barona Quidona Battaglia. *Kalendář paní a dívek 1916* (29). Praha: F. B. Batovec, s. 47.

JETMAROVÁ, Milena

1958 Filozofie Palackého. In: *Filozofie v dějinách českého národa*. Praha: Nakladatelství České akademie věd, s. 135–149.

1961 *František Palacký*. Praha: Svobodné slovo. 263 s.

JÍLEK, Václav

1927 R–a L–ová v Puchmajerových Nových básních z r. 1798 je Rebeka Lešková. *Listy filologické* 54, s. 267–270.

JIRÁSEK, Alois

1875 *Skaláci. Obraz historický z druhé polovice 18. století*. Praha: J. Otto. 407 s.

1909 U rytířů. In týž: *Maloměstské historie*. Praha: J. Otto [Spisy Aloise Jiráska; 1], s. 57.

1925 *Z mých pamětí* 2. Praha: J. Otto [Sebrané spisy; 38]. 315 s.

1930 Z pamětí samotářových. In týž: *Rozmanitá próza. Obrázky a studie* 3. Praha: J. Otto [Sebrané spisy; 28]. 307 s.

1950 *Proti všem. List z české epeje* (ed. Z. Nejedlý). Praha: Naše vojsko [Odkaz národu; 5]. 624 s.

1951 *F. L. Věk. Obraz z dob našeho národního probuzení* 5. Praha: Orbis. 548 s.

JIRÁT, Vojtěch

1927 Hanka a Matthisson. *Listy filologické* 54, s. 270–272.

1978 *Portréty a studie*. Praha: Odeon. 685 s.

JIRÁT, Vojtěch (ed.)

1940 *Lyrika českého obrození*. Praha: Českomoravský kompas. 208 s.

JIREČEK, Josef

1878 O stavu literatury české v letech 1815–1820. *Časopis Českého muzea* 52, č. 2, s. 230–242.

JÖESTE, Marie – ARJAKAS, Küllö

1991 *The Baltic States. A reference book*. Tallinn – Riga – Vilnius: Estonia Encyclopaedia Publ., s. 175

Josef Jungmann a jeho pokrokový odkaz dnešku

1975 Acta Universitatis Carolinae, Philologica 3–4, Slavica Pragensia 17. Praha: Univerzita Karlova. 249 s.

JUNGMANN, Antonín

1921 O samskritu. *Krok* 1, díl I, částka 1–2, s. 65–81.

1824 Antonína Jungmanna Výtah gramatický z Nala, k libému srovnání s vlasteneckou řečí. *Krok* 2, díl II, částka 1, s. 4.

JUNGMANN, Josef

Slavěnka Slavinovi. *Prvotiny pěkných umění* 1, příloha c. k. *Vídeňských novin*, č. 17, s. 67.

1818 Vlastenci! *Krameriovy noviny* 30, č. 17, s. 68.

1820 *Slovesnost aneb Sběrka příkladů s krátkým pojednáním o slohu*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu. 331 s.

1821a *Krok*. Jinotajitelná pověst podle Hájkovy kroniky na listu I–IV.

Rozměrem indickým nazvaným páthjá... *Krok* 1, díl I, částka 1–2, s. 3–6.

1821b Krátký přehled prozodie a metriky indické, podle Hen. Thom.

Colebrooka v *Asiat. Researches*, Vol. X. *Krok* 1, díl I, částka 1–2, s. 33–34.

1823 Předmluva o potřebném zkoumání jinoslovanských nářečí. *Krok* 1, díl I, částka 4, s. 10–13.

1838 *Slovník česko-německý* 4. S–U. Praha: Pomocí Českého muzeum. 844 s.

1844 Předmluva. In: Marek, Antonín, *Základní filosofie – Logika –*

Metafyzika. Praha: Kronberger a Řivnáč [Novočeská bibliotéka; 4]. 331 s.

1846 *Slovesnost aneb Nauka o výmluvnosti básnické i řečnické se sbírkou*

příkladů nevázané i vázané řeči. Praha: Kronberger a Řivnáč [Novočeská bibliotéka; 5]. 834 s.

1880 Dopisy Josefa Jungmanna k Janu Kollárovi (ed. A. J. Vrtátko). *Časopis Českého muzea* 54, č. 2, s. 196–218.

1927 *Zápisky Josefa Jungmanna* (ed. F. Krčma). Praha: Karel Janský. 109 s.

1948 *Boj o obrození národa* (ed. F. Vodička). Praha: F. Kosek [Svět a my; 9]. 259 s.

1958 *Překlady* 2. Praha: SNKLHU [Český překlad; 4]. 718 s.

JUNGMANN, Josef Josefovič

1956 *Korespondence* (ed. O. Votočková-Lauermannová). Praha: SNKLHU [Paměti, korespondence, dokumenty; 10]. 333 s.

JÜRGENSON, Dietrich Heinrich

1840 Über die Entstehung der beiden Hauptdialekte der estnischen Sprache.

In: *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Tartu: Ges.

1843 Kurze Geschichte der estnischen Literatur. In: *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Tartu: Ges.

- KABELÍK, Jan**
1928 *Rodina pěvce Slávy dcery*. Praha: Český čtenář [Český čtenář 20, sv. 1–2]. 143 s.
- KAČER, Miroslav**
1954 Doslov. In: Tyl, Josef Kajetán, *Jiřkovo vidění*. Praha: SNKLHU, s. 110.
- KAINAR, Josef**
1960 *Poezie. Výbor z díla*. Praha: Mladá fronta, s. 12–13, 16–17, 49–50, 78–79, 110–111.
- KAIZL, Josef**
1896 *České myšlenky*. Praha: Edvard Beaufort. 157 s.
- KALINČIAK, Ján**
1982 Z odkazu Jána Kalinčiaka. In: Vongrej, Pavol, *Zlomky romantizmu*. Bratislava: Tatran.
- KAMARÝT, Josef Vlastimil**
1824 Těšení. *Čechoslav* 5, č. 36, s. 283.
- KAMPELÍK, František Cyril**
1842 *Čechoslovan čili Národní jazyk v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a Slovensku*. Praha: Jan Host. Pospíšil. 224 s.
1847 *Vykání a zdvořilost společenská Čechoslovanů, v otázkách a odpovědích*. Praha: Tisk Karla Vetterla. 57 s.
- Karel Hynek Mácha. Osobnost, dílo, ohlas**
1937 Sborník k 100. výročí Máchovy smrti. Praha: Družstevní práce. 341 s.
- KÁRNÍKOVÁ, Ludmila**
1965 *Vývoj obyvatelstva v českých zemích 1754–1914*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 401 s.
- KASALOVÁ-JAHODOVÁ, Anna**
1898 *Vzpomínky na Frant. Jar. Rubeše. Ze studentského života*. Kutná Hora: Karel Šolc. 46 s.
- KAUN, Josef Polemír**
1829 Óda na smrt pana Františka Rajmana, Častolovského, vlastence výtečného. *Jindy a nyní* 2, č. 1, s. 36.
- KELLNER-HOSTINSKÝ, Peter Záboj**
1847 Otvorený list p. Ctibohovi Cochiusovi. *Orol tatranský* 2, s. 467–469, 476–478, 483–486.
- KESSIDI, Feocharij Charlampijevič**
1976 *Od mýtu k logu*. Bratislava: Pravda. 343 s.
- KETLINSKAJA, Vera Kazimirovna**
1953 *Dni našej žizni*. Leningrad: Sovetskij pisatel'. 2 sv., 439 a 435 s.

- KIESEWETTER**, Johann Gottfried
1806 *Grundriss einer allgemeiner Logik nach kantischen Grundsätzen*. Berlin: Lagarde. 502 s.
- KLÁČEL**, František Matouš
1836 Hlas z Blaníka. In týž: *Lyrické básně* 1. Brno: Rudolf Rohrer. 96 s.
1841 O libosti a smíchu v postupu. *Časopis Českého muzea* 15, č. 4, s. 363–422.
1842 Kosmopolitismus a vlastenectví s obzvláštním ohledem na Moravu. *Časopis českého muzea* 16, č. 2, s. 163–189.
- KLÁŠTERSKÝ**, Antonín
1918 Manka. *Osvěta* 48, č. 9, s. 541.
- KLICPERA**, Václav Kliment
1840 Z vroucích pozdravujem Tebe... *Květy* 7, č. 1, s. 7 (jako součást zprávy z Hradce Králové).
1907 Blaník. In týž: *Dramatické práce vážné. Soubor spisů* 1–2 (ed. F. A. Šubert). Praha: Beaufort. 416 s.
- KNAPPOVÁ**, Miloslava
1978 *Jak se bude jmenovat*. Praha: Academia. 329 s.
- KOČÍ**, Josef
1969 Spory o rukopisy v české společnosti. In: *Rukopisy královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání* (ed. M. Otruba). Praha: Academia [Sborník Národního muzea v Praze, řada C, 13–14], s. 25–48.
1978 *České národní obrození*. Praha: Svoboda. 457 s.
- KODYM**, František Vlastimil
1877 Dopisy. Z venkova (rubrika). *Ženské listy* 5, č. 11, s. 169–170.
- KOHN**, Hans
1961 *The Idea of Nationalism. A Study in Its Origins and Background*. New York: Macmillan. 735 s.
- KOHOUT**, Pavel
1954 *Čas lásky a boje. Verše a písně z let 1952–1954*. Praha: Mladá fronta. 112 s.
- KOCHOL**, Viktor
1961 Poézia Pavla Jozefa Šafárika. In: *Litteraria IV. Pavel Jozef Šafárik*. Bratislava: SAV, s. 39–61.
- KOLÁR**, Jaroslav
1959 Zábavná četba pro lid pobělohorské doby v obrozené literatuře. *Česká literatura* 7, č. 4, s. 414–425.
1978 Studnice romantického historismu v českém obrození a její iniciátor. *Česká literatura* 26, č. 6, s. 527–540.

1980 Jiráskův Horymír a Bruncvík a jejich předlohy. *Česká literatura* 28, č. 6, s. 580–595.

KOLÁR, Josef Jiří

1840 Blesky a plesky aneb Ideál a život. *Česká včela* 7, č. 9, s. 33.

1841 Saras höchst aufrichtige Briefe... (Sářiny nejvyšší upřímné dopisy o nové české literatuře). *Ost und West* 5, 1841, č. 21, s. 83–84. (Přeloženo in: *Literární pouť Karla Hynka Máchy*. Praha: Odeon 1981, s. 139.)

1867 *Muzikanti čili Dábel ve fraku. Z pamětností českého lékaře. Román z uměleckého života českého hudebnictví*. Praha: I. L. Kober. 214 s.

1877 *Spisy* 1. Praha: I. L. Kober [Národní bibliotéka; 49]. 329 s.

KOLARI, Veli

1973 Notes on Jan Svatopluk Presl as Terminologist. *Scandoslavica* 19, Copenhagen: Munksgaard, s. 187–195.

1981 *Jan Svatopluk Presl und die tschechische botanische Nomenklatur*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. 422 s.

KOLLÁR, Jan

1821 *Básně Jana Kollára*. Praha: Jozefa Fetterlová. 88 s.

1822 Myšlénky o libozvučnosti řeči vůbec, obzvláště československé. *Krok* 1, díl I, částka 3, s. 32–47.

1827 *Ableitung und Erklärung des National-Namens Magyar*. Pesth: Trattner.

1830 *Rozpravy o jmenách, počátkách i starožitnostech národu slavského a jeho kmenů*. Budín: Král. universická tisk. 396 s.

1831 *Nedělní, sváteční i příležitostné kázně a řeči* I. Pešť: Trattner a Károly. 635 s.

1832 *Slávy dcera*. Lyricko-epická báseň v pěti zpěvích. Pešť: Trattner a Károly. Nestr.

1839 *Sláva bohyně a původ jména Slávův čili Slavjanův. V listech k velectěnému příteli panu P. J. Šafaříkovi. S přídávky srovnalost indického a slavského života, řeči a bájesloví ukazujícími*. Pešť: J. M. Trattner – Károly. 358 s.

1841 Saras höchst aufrichtige Briefe... *Ost und West* 5, č. 21, 12. 3., s. 83–84.

1844 *Nedělní, sváteční a příležitostné kázně a řeči k napomožení pobožné národnosti* 2. Budín: Jan Gyurian a Martin Bagó. 636 s.

1846a O československé jednotě v řeči a v literatuře. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha: České muzeum – Kronberg a Řivnáč [Spisy muzejní; 22], s. 101–126.

1846b Odpověď Jana Kollára na psaní Ludevíta Štúra ode dne 7. února 1846. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha: České muzeum – Kronberg a Řivnáč [Spisy muzejní; 22], s. 127–168.

- 1852 *Slávy dcera*. Lyricko-epická báseň v pěti zpěvích. S přídávkem básní drobnějších. Vídeň: P.P. Mechitharisté. Nestr.
- 1853 *Staroitalia slavjanská aneb Objevy a důkazy živlů slavských v zeměpisu, v dějinách a v bájesloví, zvláště v řeči a v literatuře nejdávnějších vlaských a sousedních kmenů, z kterých zřejmo, že mezi prvotními osadníky a obyvateli této krajiny i Slavjané nad jiné četnější byli*. Vídeň: Dvorská a státní tiskárna. 884 s.
- 1862a *Cestopis obsahující cestu do Horní Itálie a odtud přes Tyrolsko a Bavorsko se zvláštním ohledem na slavjanské živly roku 1841 konanou. Se slovníkem slavjanských umělcův všech kmenův*. Praha: I. L. Kober [Spisy Jana Kollára; 3]. 441 s.
- 1862b *Výklad čili přímětky a vysvětlivky ku Slávy dceře*. Praha: I. L. Kober [Spisy Jana Kollára; 2]. 476 s.
- 1929 *Rozpravy o slovanské vzájemnosti* (ed. M. Weingart). Praha: Slovanský ústav. 242 s.
- 1952 *Básně* (ed. F. R. Tichý). Praha: Československý spisovatel [Vybrané spisy; 1]. 511 s.
- 1956 *Prózy* (ed. F. R. Tichý). Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 2]. 687 s.
- 1991 *Listy* (ed. J. Ambruš). Martin: Matica slovenská. 453 s.
- KOLOVRAT KRAKOVSKÝ**, Zdeněk hrabě
- 1871 *Libuše*. Praha: Jarosl. Pospíšil. 140 s.
- KOPECKÝ**, Jan
- 1951 O poznání Josefa Kajetána Tyla – bojovníka. *Lidové noviny* 59, č. 41, 18. 2., příloha *Kulturní neděle*, č. 7, s. 4.
- KOPEČNÝ**, František
- 1974 *Průvodce našimi jmény*. Praha: Academia. 149 s.
- KOPITAR**, Jernej Bartholomäus
- 1857 *Patriotische Phantasien eines Slawen*. In týž: *Kleinere Schriften sprachwissenschaftlichen, geschichtlichen, ethnographischen und rechtshistorischen Inhalts*. Wien: Beck. 380 s.
- KOŘALKA**, Jiří
- 1969 *Co je národ?*. Praha: Svoboda. 77 s.
- 1982 *Prag – Frankfurt im Frühjahr 1848: Österreich zwischen Grossdeutschtum und Austroslawismus. Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit* 9, s.118–139.
- 1988 K pojetí národa v české společnosti 19. století. In: *Povědomí tradice v novodobé české kultuře. Doba Bedřicha Smetany*. Praha: Národní galerie, s. 29–38.
- 1993 Česká národní identita mezi rakušanstvím, velkoněmectvím

- a slovanstvím. In: *Čechy a Evropa v kultuře 19. století* (eds. P. Čornej, R. Prah). Praha: Národní galerie – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, s. 15–20.
- KOŘÁLKA**, Jiří – **CRAMPTON**, Richard J.
1980 Die Tschechen. In: *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, III. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, s. 489–521.
- KOSMÁK**, Václav
1876 *Kukátko čili Život v obrazech* 1. Praha: Dědictví ss. Cyrilla a Methoda. 354 s.
- KOSMAS**
1975 *Kosmova Kronika česká* (přel. K. Hrdina). Praha: Odeon [Světová četba; 464]. 260 s.
- KOSSAKOWSKI**, Jan
1804 Rzut oka na literaturę czeską i związek języków słowiańskich. In: *Roczniki towarzystwa warszawskiego przyjaciół nauk* III. Warszawa: s. n., s. 11–45.
- KOUBEK**, Jan Pravoslav
1839 Jazyk a technika právnická Slovanův. *Časopis Českého muzea* 13, s. 215–225.
1845 Otevření c.k. státní železná dráhy. *Květy* 12, s. 403. [Pod šifrou J. K.]
1857 *Sebrané spisy veršem i prózou* 1 (ed. F. L. Vorlíček). Praha: Karel Bellman. 209 s.
1859 Přehled statisticko-politický hlavnějších jazykův a národův evropských, zvláště slovanských. In týž: *Sebrané spisy veršem i prózou* 4 (ed. F. L. Vorlíček). Praha: Karel Bellman. 233 s.
- KOVÁŘ**, Emanuel
1884 Podoby některé básní Kollárových s Petrarkou a Dantem. *Listy filologické* 11, s. 39–47.
- KRAJNÍK**, Miroslav
1869 Žena v literaturách evropských, zvláště pak slovanských. *Květy* 4, č. 35, s. 267–268; č. 36, 275–276; č. 37, 283–285; č. 38, 291–293.
- KRÁLÍK**, Oldřich
1937 V. B. Nebeský a K.H. Mácha. In: *Karel Hynek Mácha. Osobnost, dílo, ohlas*. Sborník k 100. výročí Máchovy smrti (ed. A. Novák). Praha: Družstevní práce.
1969a *Demystifikovat Máchu*. Ostrava: Profil. 237 s.
1969b *Historická skutečnost a postupná mytizace mongolského vpádu na Moravu roku 1241*. Olomouc: Socialistická akademie. 47 s.

1969c Počátkové českého básnictví, obzvláště prozódie, po půldruhém století. *Slezský sborník* 67, sv. 4, s. 490–500.

KRÁSNOHORSKÁ, Eliška

1881 *Blaník*. Zpěvohra ve třech dějstvích. Praha: Fr. A. Urbánek. 57 s.

1887 Oklamaná. In táž: *Letorosty*. Praha: Fr. Šimáček, s. [36].

1896 *Rozpomínky. Básně*. Praha: Fr. Šimáček, s. 31.

1908 Růžena Jesenská: Legenda ze smutné země... *Osvěta* 38, sv. 1, s. 253–256.

1916 *Zvěsti a báje*. Praha: J. Otto, s. 97–101.

KRAUS, Arnošt

1889 Pověst o Libuši v literatuře německé. *Athenaeum* 6, č. 9, s. 271–273; č. 10, s. 309–313.

1917 Blaník. *Národopisný věstník československý* 12, s. 113–128.

KRAUS, Cyril

1968 Vývinové problémy slovenskej literatúry vo svetle českých obrodeneckých časopisov. *Česká literatura* 16, č. 5, s. 549–562.

1973 *Generácia v pohybe. Vývinové problémy štúrovskej literatúry*. Bratislava: Vydav. Slovenskej akadémie vied. 140 s.

1974 Vývinové tendencie v slovenskom romantizme. In: *Litteraria XVI. Literárny romantizmus*. Bratislava: SAV, s. 73–100.

KRECAR, Antonín

1888/1889 Počátky novočeské literatury filozofické. *Literární listy* 10, č. 3, s. 49–50; č. 4, s. 66–68; č. 5, s. 81–82; č. 6, s. 103.

KREJČÍ, Karel

1947 *Jazyk ve vývoji společnosti. Studie ze sociologie spisovného jazyka*. Praha: Jaroslav Podroužek. 102 s.

1958a Klasicistické tendence v literatuře českého obrození. *Slavia* 27, č. 2, s. 258–272.

1958b Od Horáce k Čelakovskému, Klasický ideál lidského štěstí v poezii českého obrození. In: *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*. Praha: SPN, s. 129–149.

1970 Obrany českého jazyka ze stanoviska literárního druhu. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 2–4, Slavica Pragensia XII, Praha: Univerzita Karlova, s. 81–87.

1973a K otázce integrace a dezintegrace jazykové v obrozenských hnutích slovanských. In: *Československé přednášky pro 7. mezinárodní sjezd slavistů ve Varšavě*. Praha: Academia. s. 83–89.

- 1973b Problém jazyka v národních obrozeních za osvícenství a romantismu.
In: *VII Międzynarodowy kongres slawistów, Warszawa 21–27. VIII. 1973. Streszczenia referatów i komunikatów*. Warszawa: PWN.
- 1975 *Česká literatura a kulturní proudy evropské*. Praha: Československý spisovatel. 387 s.
- 1978 Řecko-slovanské fantazie v předbřeznové Evropě. Teorie filologicko-starožitécké. In: *Československé přednášky pro 8. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu*. Praha: Academia, s. 87–95.
- 1981 *Praha legend a skutečnosti*. Praha: Panorama. 267 s.
- KROK**
- 1831 Programové prohlášení. *Krok* 1, díl I, částka 1–2, s. 7.
- KRONBAUER**, Rudolf Jaroslav
- 1908/1909 Vzpomínka svědkyně Havlíčkovy smrti. *Máj* 7, č. 30, s. 374–375.
- KRÖPFEL**, Otto
- 1898 Mé upomínky na pražské události v roce 1848 a v následujících letech.
Čas – Beletristická příloha k politickému týdeníku 3, č. 4, s. 26.
- KROUTVOR**, Josef
- 1984/1985 Střední Evropa. Torzo omílané historií. *Svědectví* 23, č. 89–90, s. 261–276. (Knižně in: *Potíže s dějinami*. Praha: Prostor, s. 47–104.
[Podepsáno Josef K.]
- KRYSTÝNEK**, Jiří
- 1958 Slovanská idea u Antonína Marka. In: *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*. Praha: SPN, s. 100–114.
- KŘEN**, Jan
- 1990 *Konfliktní společenství. Češi a Němci 1780–1918*. Praha: Academia. 508 s.
- KUČEROVÁ**, Vlasta
- 1914 *K historii ženského hnutí v Čechách. Amerlingova éra*. Brno: Ženská revue. 143 s.
- KUDĚLKA**, Milan
- 1957 Ze styků moravských obrozenců s Kollárem. Ant. Boček a Jan Kollár. *Slovenská literatúra* 4, č. 4, s. 488–492.
- 1958 Kollárova Rozprava o vzájemnosti v překladu Josefa Lompy. *Slezský sborník* 56, sv. 2, s. 231–250.
- KUDĚLKA**, Viktor
- 1958 Kollárova koncepce slovanské vzájemnosti v jazykově literárním obrození Slovinců. In: *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*. Praha: SPN, s. 115–128.
- 1974 Kollárův vliv v básnictví Ilyrů. *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* 22, D 21. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 83–98.

- KUKLA, Ladislav**
1926 *Konec bahna z Prahy 1*. Praha: Mořem a pevninou. 311 s.
1927 *Konec bahna z Prahy 2*. Praha: V. Švec. 344 s.
- KUNDERA, Milan**
1984/1985a Radikalismus a exhibicionismus. *Svědectví* 19, č. 74, s. 343–349.
1984/1985b Tragédie střední Evropy. *Svědectví* 19, č. 74, s. 350–351.
1968 Český úděl. *Listy* 1, č. 7–8, s. 1, 5.
- KŮST, Jiří**
1956 První česká učebnice geometrie. *Matematika ve škole* 6, s. 415–428.
- KUTAL, Albert**
1947 Problém slovanství v českém umění. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 160–172.
- KUTNAR, František**
1948 *Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu*. Praha: Historický klub. 211 s.
1963 *Přehled dějin Československa v epoše feudalismu 4*. Praha: SPN. 316 s.
- KUZMÁNY, Karol**
1838 Ladislav. *Hronka* 3, s. 57–58. (Přetištěno in: *Literární pouť Karla Hynka Máchy*. Praha: Odeon 1981, s. 100.)
- KVĚTOSLAVA**
1839 Z východních Čech. *Květy* 6, č. 44, s. 349–350.
- Lada Nióla**
1854 Ed. J. V. Frič. Praha: s. n. 312 s.
- LAJČIAK, Milan**
1953 Súdružka moja zem. In týž: *Verše*. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, s. 44.
- LANGER, Josef Jaroslav**
1831a Jarní sen. *Čechoslav* 12, č. 4, s. 52–54.
1831b S potěšením... *Čechoslav* 12, č. 5, s. 64.
1831c Bohdanecký rukopis. *Časopis Českého muzea* 5, č. 1, s. 10–23.
1957 *Bodláci a růže*. Výbor z díla. Praha: SNKLHU [Světová četba; 149]. 300 s.
- LAUDOVÁ, Hannah**
1978 Lidové slavnosti – jejich formy a funkce v jednotlivých obdobích národního obrození 3. In: *Etnografie národního obrození 4*. Praha: Ústav pro etnografii a folkloristiku ČSAV, s. 27–254.
- LAUNER, Štěpán**
1847 *Povaha Slovanstva se zvláštním ohledem na spisovní řeč Čechů, Moravanů a Slezáků*. Lipsko: Slovanské kněhupectví. 213 s.

LEDERBUCHOVÁ, Ladislava

1993 Josef Kožíšek a ideál českého selství. *Česká literatura* 41, č. 1, s. 48–61.

LEGER, Karel

1886 *Poslední rusalka*. Praha: Eduard Valečka [Poetické besedy; 31]. 105 s.

[1918] Věřím. In: Navrátil, Michal, *Prorocství, písně a básně o Blaníku*. Praha: Emil Šolc.

LELEK, Josef

1912 Z rodinných pamětí dcery Boženy Němcové, Theodory. In: *Božena Němcová 1820–1862*. Sborník statí o jejím životě a díle. Praha: Emil Šolc, s. 338.

LEMBERG, Eugen

1964 Nationalismus 2. *Soziologie und politische Pädagogik*. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.

LETÁKY

1948 Žalostná píseň o hrůzném krveprolití v Praze v žalostných a smutných dnech 12. až do 16. června 1848. In: *Letáky z roku 1848* (ed. M. Novotný). Praha: ELK. 311 s.

LEVIN, Harry

1969 Niektoré významy mýtu. *Romboid* 4, č. 1, s. 60–66.

LEVÝ, Jiří

1957 *České teorie překladu*. Praha: SNKLHU [Český překlad; 1]. 956 s.

LICHAČOV, Dmitrij Sergejevič

1975 *Poetika staroruské literatury*. Praha: Odeon, s. 82–145.

LICHAČOV, Dmitrij Sergejevič – **PANČENKO**, Alexandr Michajlovič

1984 *Smích staré Rusi*. Praha: Odeon [ARS. Literárněvědná řada]. 217 s.

LILIČOVÁ, Galina Alexejevna

1974 Ruské lexikální prvky v českém básnickém jazyce počátku 19. století.

In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 181–186.

1982 *Roľ' russkogo jazyka v razvitiji slovarnogo sostava češskogo literaturnogo jazyka (konec 18 – načalo 19 veka)*. Leningrad: Izdatelstvo Akademiji nauk SSSR. 192 s.

LINDA, Josef

1818 *Záře nad pohanstvem nebo Václav a Boleslav*. Praha: František Fetterle z Wildenbrunnu. 196 s.

Literární archiv 8–9

1974 Praha: Památník národního písemnictví.

Literatura česká devatenáctého století. Od josefinského obrození až po českou modernu

- 1902 Díl 1. Od Dobrovského k Jungmannově škole básnické. Praha: Jan Laichter. 840 s.; 2., opravené vyd., Praha: Jan Laichter 1911. 922 s.
- 1903 Díl 2. Od M. Zd. Poláka ke K. J. Erbenovi Praha: Jan Laichter. 884 s.; 2., opravené vyd. s podtit. Od Poláka k Langrovi, Praha: Jan Laichter 1917. 824 s.
- 1905 Díl 3, část 1. Od K. H. Máchy ke K. Havlíčkovi. Praha: Jan Laichter. 764 s.
- 1907 Díl 3, část 2. Od Boženy Němcové k Janu Nerudovi. Praha: Jan Laichter. 706 s.

Litteraria IV. Pavel Jozef Šafárik

1961 Bratislava: SAV.

Litteraria XVI. Literárny romantizmus

1974 Bratislava: SAV.

LITVAK, Boris Grigorjevič

1971 O nekotorych čertach psihologiji russkich krepostnych pervoj poloviny 19 veka. In: *Istorija i psihologija*. Moskva: Nauka. 381 s.

LOEWENSTEIN, Bedřich

1997 *My a ti druzí. Dějiny, psihologie, antropologie*. Brno: Doplněk, s. 206.

LORENZOVÁ, Helena

1983 Klácelova Průklest' ku ladovědě. *Estetika* 20, č. 2, s. 121–128; č. 3, s. 175–183; č. 4, s. 224–236.

LORMANOVÁ, Jarmila

1986 Božena Němcová, paní našeho času. In: *Božena Němcová, paní našeho času*. Praha: Panorama, s. 22.

LOTMAN, Jurij Michajlovič

1965 O ponjatiji geografičeskogo prostranstva v russkich srednevekovykh tekstach. In: *Trudy po znakovym sistemam* II. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 181], s. 210–216.

1970 *Struktura chudožestvennogo teksta*. Moskva: Izdat Iskusstvo. 383 s. (Slovenské vydání: *Štruktúra umeleckého textu*. Bratislava: Tatran. 372 s.)

1973 *Statji po tipologii kultury*. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. 94 s.

1975 Dekabrist v povsednevnoj žizni. Bytovoje povedenije kak istoriko-psihologičeskaja kategorija. In: *Literaturnoje nasledije dekabristov*. Leningrad: Nauka, s. 25–74.

LOTMAN, Jurij Michajlovič – MINC, Zarja

1964 „Čelovek prirody“ v russkoj literature XIX veka i „cyganskaja tema“ u Bloka. In: *Blokovskij sbornik*. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet, s. 98–156.

- LOTMAN**, Jurij Michajlovič – **USPENSKIJ**, Boris Andrejevič
 1971 O semiotičeskom mechanizme kultury. In: *Tööd semiootika alalt – Trudy po znakovym sistemam. Pamjati Vladimira Jakobleviča Proppa*. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 284], s. 144–166.
- LOUŽIL**, Jaromír
 1971 Filozofie v českém národním obrození. In: *Národní obrození severovýchodních a východních Čech*. Hradec Králové: Krajské muzeum [Fontes Musei reginaehradecensis; 8], s. 45–59.
- 1974 Bohemia Aloise Uhla a Antiohemia Josefa Jungmanna. *Literární archiv* 8–9. Praha: Památník národního písemnictví, s. 53–78.
- 1976 J. Jungmanns Begriff der Sprachnation und seine Gefahren. In: *Ost-West-Begegnung in Österreich*. Wien: s. n., s. 167n.
- 1978a *Bernard Bolzano*. Praha: Melantrich [Odkazy pokrokových osobností naší minulosti; 49]. 405 s.
- 1978b Bernard Bolzano a Rukopisy – Václav Alois Svoboda. *Česká literatura* 26, č. 1, s. 54–73.
- 1978c Bernard Bolzano a Rukopisy – Josef Linda. *Česká literatura* 26, č. 2, s. 220–234.
- 1983 „Vesměrné“ vlastenectví Františka Matouše Klácela. *Česká literatura* 31, č. 2, s. 97–110.
- LUDVÍKOVSKÝ**, Jaroslav
 1947 Slovanský humanismus obrozený. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 93–119.
- LUDVOVÁ**, Jitka
 1990 Hankovy padělky v české hudbě. *Hudební věda* 27, č. 4, s. 299–319.
- M.**
 1876 Chaloupko tichá!... *Humoristické listy* 18, č. 23, s. [177].
- MACURA**, Vladimír
 1973 Hierarchie hodnocení jazyků u Jungmanna a jeho doby. *Slovo a slovesnost* 34, č. 4, s. 280–287.
- 1974 Eesti keel ja kirjasaõna tšehhi ajakirjas aastal 1846. *Keel ja Kirjandus* 17, č. 10, s. 613–617.
- 1975 Sémiotická terminologie Antonína Marka. *Jazykovědné aktuality* 12, č. 2, s. 61–63.
- 1976a Herderovský pojem „středu“ v myšlení jungmannovské generace. *Slavia* 45, č. 2, s. 143–150.
- 1976b Mytologie Slávy dcery. *Česká literatura* 24, č. 1, s. 37–46.

- 1976c „Vlast“ obrozená a „vlast“ Máchova. K 140. výročí smrti K. H. Máchy. *Česká literatura* 24, č. 5, s. 437–444.
- 1977 Die Beziehung zur deutschen Kultur als kulturbildender Faktor auf dem Höhepunkt der tschechischen nationalen Wiedergeburt. In: *Beiträge zur Literatur der Tschechischen und Slowakischen Wiedergeburt, Wissenschaftliche Beiträge der Karl-Marx-Universität Leipzig, Reihe Literaturwissenschaft*. Leipzig: Karl-Marx-Universität, s. 70–80.
- 1978 Úloha řecko-slovanské analogie ve vrcholném období českého obrození. In: *Československé přednášky pro 8. mezinárodní sjezd slavistů v Záhřebu*. Praha: Academia, s. 131–137.
- 1979a Květomluva a literatura v českém národním obrození. *Česká literatura* 27, č. 2, s. 112–120.
- 1979b K vymezení typu české obrozené literatury. *Slavia* 48, č. 2–3, s. 206–213.
- 1980a Česká vlastenecká jména a jejich „znamenání“. *Slavia* 49, č. 3, s. 215–217.
- 1980b Funkce překladu v české obrozené kultuře. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 4–5, Slavica Pragensia XXIII. Praha: Univerzita Karlova, s. 181–185.
- 1980c Postoj k tradici jako typologická charakteristika obrozené kultury. In: *Literárna a literárnómúzejná tradícia*. Dolný Kubín – Nitra: Oravské múzeum [Acta musei litterarii Pauli Országh-Hviezdoslav; 5], s. 181–188.
- 1982 Jazyk v jungmannovském kulturním projektu. *Česká literatura* 30, č. 4, s. 303–310.
- 1983a Obraz Prahy v české obrozené kultuře. In: *Město v české kultuře 19. století*. Praha: Národní galerie, s. 154–167.
- 1983b *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: Československý spisovatel. 285 s.
- 1985 Paradox obrozeného divadla. In: *Divadlo v české kultuře 19. století* (ed. M. Freimanová). Praha: Národní galerie, s. 36–43.
- 1987 Amerlingův Budeč – mýtus a realita. In: *Funkce vědy ve vývoji slovanských kultur v XVIII. a XIX. století* (eds. L. Benešová, S. Wollman). Praha: Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, s. 180–191.
- 1988 Český a slovenský romantismus ve sporu s romantismem. In: *Kontexty českého a slovenského umenia*. Zborník referátov z konferencie. Bratislava: Kruh priateľov českej kultúry, s. 196–215.
- 1989 Český sen. *Opus Musicum* 21, č. 2, s. 37–41; přetištěno in: *Sen a ideál. Proudý české umělecké tvorby 19. století* (eds. M. Ottlová, M. Pospíšil). Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, s. 50–57.

- 1990a Culture as Translation. In: *Translation, History and Culture* (eds. S. Bassnett, A. Lefevere). London – New York: Pinter Publishers, s. 64–70.
- 1990b Bláník a národní mýtus v 19. století. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 30, sv. 2 (eds. Z. Brandl, J. Petrář). Okresní muzeum v Benešově ve Státním zemědělském nakladatelství v Praze, s. 53–66.
- 1990c Ještě drobnost k problému intertextuality Jiráskovy prózy. In: *Po zarostlém chodníčku. Jaroslavě Janáčkové k narozeninám* (rukopisný sborník), s. 179–182.
- 1990d Fin de siècle jako české trauma. (Předneseno na konferenci Česká kultura od konce století, New York, březen 1990). *Literární noviny* 1, č. 11, s. 5.
- 1991a Klácelova teorie smíchu. In: *Smích v umění. Proudý české umělecké tvorby 19. století* (eds. M. Ottlová, M. Pospíšil). Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, s. 37–42.
- 1991b O mytifikování českém. *Přítomnost* 2, č. 6, s. 26–37.
- 1992a Šťastné to údolí. *Tvar* 3, č. 49, s. 3; přetištěno in týž: *Masarykovy boty a jiné semi(o)fejetony*. Praha: Pražská imaginace, s. 79–81.
- 1992b *Šťastný věk. Symboly, emblémy a mýty 1948–1989*. Praha: Pražská imaginace. 126 s.
- 1993a *Masarykovy boty a jiné semi(o)fejetony*. Praha: Pražská imaginace. 96 s.
- 1993b Pastuchova chyžka. K souvislostem jednoho kollárovského motivu. *Slovenská literatúra* 40, č. 6, s. 409–415.
- 1995 *Znamení zrodu. České obrození jako kulturní typ*. Praha: H&H. 264 s.
- 1998a Příběh encyklopedie dam. *Tvar* 9, č. 5, s. 1, 4–5.
- 1998b Božena Němcová jako encyklopedistka. *Česká literatura* 46, č. 2, s. 123–133.
- 1998c *Český sen*. Praha: NLN. 215 s.
- 1998d Czeski świat w 19. wieku oczyma polskiej szlachcianki. In: *Czechy i Polska na szlakach ich kulturalnego rozwoju* (red. Jadwiga Grell). Kraków: Miedzynarodowe Centrum Kultury w Krakowie. [Seria Nauka; sv. 8], s. 135–146.
- 2008 *Šťastný věk (a jiné studie o socialistickém realismu)*. Eds. Karel Kouba – Vít Schmarc – Petr Šámal. Praha: Academia. 351 s.
- MACURA, Vladimír – ČORNEJ, Petr**
- 1995 Bibliographie des traités de savoir-vivre tchèques et slovaques. In: *Bibliographie des traités de savoir-vivre en Europe du Moyen Age à nos jours* 2. *Italie: – Espagne – Portugal – Roumanie – Norvège – Pays*

- Tchèques et Slovaque – Pologne* (ed. A. Montandon). Clermont-Ferrand, s. 273–296.
- MACŮREK, Josef**
1947 Slovanská myšlenka v českém životě politickém. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 20–56.
- MACUROVÁ, Alena**
1977 Ztvárnění komunikačních faktorů v jazykových projevech. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica, Monographia* 68. Praha: Univerzita Karlova. 119 s.
- MACUROVÁ, Alena – MACURA, Vladimír**
1974 Jungmannovy odborné překlady. *Acta Universitatis Carolinae, Philologica* 3–4, Slavica Pragensia XVII. Praha: Univerzita Karlova, s. 155–169.
- MÁCHA, Karel Hynek**
1959 *Básně a dramatické zlomky* (ed. K. Janský). Praha: SNKLHU [Spisy; 1]. 492 s.
1961 *Próza* (eds. K. Janský, R. Skřeček, K. Dvořák). Praha: SNKLU [Spisy; 2]. 360 s.
1972 *Literární zápisníky – Deníky – Dopisy* (eds. K. Janský, K. Dvořák, R. Skřeček). Praha: Odeon [Spisy; 3]. 572 s.
- MACHAČ, Ladislav**
1905/1906 Památky po Zdeňce Havlíčkové. *Pokroková revue* 2, s. 645–653.
- MÁCHAL, Jan**
1891 *Nákras slovanského bájesloví*. Praha: F. Šimáček. 221 s.
1947 Podkarpatští Rusové a slovanské obrození. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 208–214.
- MAIDL, Václav**
1993 Češi – národ sedláků? In: *Umění a civilizace jako divadlo světa*. Praha: Ústav pro hudební vědu AV ČR, s. 13–23.
- MAJAKOVSKIJ, Vladimír**
1957 Básník-dělník. In týž: *Spisy* 2 (přel. J. Taufer). Praha: SNKLHU, s. 28.
- MALÝ, Jakub**
1872 *Vzpomínky a úvahy starého vlastence*. Praha: J. S. Skřejšovský. 149 s.
1876 *Vlastenecký slovník historický*. Praha: Rohlíček & Sievers. 962 s.
1880a *Naše znovuzrození 1. Před rokem 1848*. Praha: J. Otto. 94 s.
1880b *Naše znovuzrození 2. Doba převratu*. Praha: J. Otto. 158 s.
- MAMIN-SIBIRJAK, Dmitrij Narkisovič**
1980 *Privalovovskije miliony*. Moskva: Chudožestvennaja literatura. 604 s.

- MANDLER**, Emanuel
1995 O znovuzrození českého národa. *Lidové noviny* 8, č. 23, 27. 1., s. 13.
- MARCELLI**, Miroslav
1992 Komentář. *Slovenské pohľady* 108, č. 11, s. 91–100.
- MAREK**, Antonín
1820 *Logika nebo Umnice*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu. 208 s.
1935 *Sebrané básně Antonína Marka*. Praha: Česká akademie věd a umění [Novočeská knihovna; 11]. 195 s.
- MASARYK**, Tomáš Garrigue
1895 *Česká otázka. Snahy a tužby národního obrození*. Praha: Čas. 246 s.
Materialy vsesojuznogo simpozijuma po vtoryčnym modelirujuščim sistemam
1974 Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet.
- MATULA**, Vlastimil
1959 Z dějin českého chemického názvosloví. *Chemické listy* 53, s. 604–608.
- MAYER**, Rudolf
1950 *Dílo Rudolfa Mayera* (ed. F. Buriánek). Praha: Československý spisovatel. 273 s.
- MEČIAR**, Stanislav
1932 *Tatry v slovenskej a poľskej poezii*. Turčiansky Svätý Martin: nákl. vl. 86 s.
- MEINECKE**, Friedrich
1928 *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München – Berlin: Oldenbourg. 558 s.
- MEISSNER**, Alfred
1872 Ziska. In týž: *Dichtungen*. Leipzig: Grunow, s. 325.
- MELNIKOV**, Georgij Pavlovič
1995 *Nacionalnyj eros v kulture. Tezisy dokladov*. Moskva: Rossijskaja akademija nauk, Institut slavjanovedenija i balkanistiky, s. 32–35.
- MERHOUT**, Cyrill (Cyril Merhaut)
1914 *Zdeňka Havlíčková. „Dcery národa“ trnitá cesta životem*. Praha: J. R. Vilímek [Knihovna historická a kulturní; 7]. 93 s.
- Město v české kultuře 19. století*
1983 Praha: Národní galerie (ed. M. Freimanová). 438 s.
- MEYER**, Henry Cord
1955 *Mitteuropa in German Thought and Action. 1815–1945*. The Hague: Nijhoff. 378 s.
- MICHALOVÍČ**, Samuel Luboslav
1839 Slza nad smrtí Jana Tomášíka, horlivého Slovana. *Květy* 6, č. 11, s. 81.

- MICHŇÁKOVÁ, Irena**
1958 Z filozofického odkazu Augustina Smetany. In: *Filozofie v dějinách českého národa*. Praha: Nakladatelství ČSAV, s. 150–165.
- MIKO, František – POPOVIČ, Anton**
1978 *Tvorba a recepcia. Estetická komunikácia a metakomunikácia*. Bratislava: Tatran. 385 s.
- MOKRÝ, Otakar**
1880 Rodnému jihu, Na pouti. In týž: *Jihočeské melodie*. Praha: Dr. Grégr a F. Dattel. 62 s.
1883a *Básně*. Praha: J. Otto [Salonní bibliotéka; 30]. 122 s.
1883b Poetické besedy. *Květy* 5, č. 3, s. 363.
- MORAVA, Jiří**
1991 *C. k. disident Karel Havlíček*. Praha: Panorama [Stopy, fakta, svědectví]. 312 s.
1994 *Palacký: Čech, Rakušan, Evropan*. Ostrava: Sfinga. 249 s.
- MORAVCOVÁ, Mirjam**
1986 *Národní oděv roku 1848*. Praha: Academia. 227 s.
- MUKAŘOVSKÝ, Jan**
1936 Protichůdci. Několik poznámek o vztahu Erbenova básnického díla k Máchovu. *Slovo a slovesnost* 2, č. 1, 33–43; přetištěno in týž: *Studie z poetiky*. Praha: Odeon 1982, s. 581–605.
1948 *Kapitoly z české poetiky* 3. Praha: Svoboda. 325 s.
1954 Dobrovského Česká prozodie a prozodické boje jí podnícené. *Česká literatura* 2, č. 1, s. 1–29.
- MÜLLER, Anton**
1827 Einige Worte über das böhmische Volkslied... *Monatschrift der Gesellschaft des vaterländischen Museums in Böhmen* 1, č. 8, s. 72–80.
- MURKO, Matija**
1897 Deutsche Einflüsse auf die Anfänge der böhmischen Romantik. Graz: Styria. 373 s.
- MUŽÍK, Augustin Eugen**
1921 U kolébky Svatopluka Čecha. In: Vycpálek, Josef, *Čechův památník. Na oslavu odhalení pamětní desky na rodném domě Svatopluka Čecha v Ostředku. 8. září 1921*. Benešov: Benešovský klub akademiků. 42 s.
- MYLŇNIKOV, Alexandr Sergejevič**
1959 Knihovna Josefa Jungmanna. In: *Česká bibliografie*. Sborník statí a materiálů 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, s. 123–146.
1973 *Jozef Jungmann i jeho vremena*. Moskva: Nauka. 159 s.

1974 *Vznik národně osvícenské ideologie v českých zemích 18. století. Prameny národního obrození*. Praha: Univerzita Karlova. 259 s.

1982 *Kultura češského Vozroždenija*. Leningrad: Nauka. 175 s.

N. K.

1795 Fortsetzung der Nachrichten über das Theater zu Prag. *Allgemeines europäisches Journal* 2, č. 3, s. 210–215.

N. N.

1844 Besedy. *Květy* 11, č. 26, s. 104.

Národní obrození severovýchodních a východních Čech

1971 Hradec Králové: Krajské muzeum [Fontes Musei reginae hradecensis; 8]. 144 s.

NAUMANN, Friedrich

1916 *Mitteleuropa*. Berlin: G. Reimer. 69 s.

NEBESKÝ, Václav Bolemír

1844a *Protichůdci*. Praha: Jaroslav Pospíšil. 44 s.

1844b Česká poezie. *Literární příloha ku Věnci*, č. 3, s. 41–44.

1844c Několik slov na památku Marie Čacké. *Květy* 11, č. 88, s. 351.

1845 Třetí říjen 1843. *Česká včela* 12, č. 55, s. 221–223.

1846 Několik slov o filozofii. *Časopis Českého muzea* 20, č. 2, s. 231–248.

1953 *O literatuře* (ed. M. Heřman). Praha: Československý spisovatel [Kritická knihovna; 11]. 263 s.

NEJEDLÝ, Zdeněk

1950/1951 O Evropě. *Var* 3, s. 69.

1951 *Bedřich Smetana 4. Nová společnost*. Praha: Orbis [Sebrané spisy; 24]. 610 s.

1952a *Bedřich Smetana 5. Praha*. Praha: Orbis [Sebrané spisy; 25]. 484 s.

1952b *O smyslu českých dějin*. Praha: Svoboda [Sebrané spisy; 16]. 301 s.

1953a *Bedřich Smetana 6. Na českém venkově*. Praha: Orbis [Sebrané spisy; 26]. 552 s.

1953b *O literatuře* (ed. V. Pekárek). Praha: Československý spisovatel [Kritická knihovna; 10]. 1000 s.

1954 *Bedřich Smetana 7. Ve společnosti*. Praha: Orbis [Sebrané spisy; 27]. 774 s.

NĚMCOVÁ, Božena

1862 *Chyže pod horami. Obrázek ze Slovenska*. Praha – Litomyšl: Antonín Augusta [Sebrané spisy; 4], s. 288–352.

1906 *Pohádky*. Praha: J. Laichter [Spisy Boženy Němcové; 5].

1951 *Listy 1* (ed. M. Novotný). Praha: Československý spisovatel [Knihovna klasiků. Spisy Boženy Němcové; 12]. 291 s.

- 1952 *Listy 2* (ed. M. Novotný). Praha: Československý spisovatel [Knihovna klasiků. Spisy Boženy Němcové; 13]. 329 s.
- 1953 *Babička* (eds. B. Havránek, R. Havel, R. Skřeček). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Boženy Němcové; 5]. 273 s.
- 1955 *Vzpomínky z cesty po Uhřích*. In *táž: Národopisné a cestopisné obrazy ze Slovenska* (ed. F. Váhala). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Boženy Němcové; 10]. 392 s.
- 1957 *Básně a jiné práce*. (eds. M. Heřman, F. Váhala). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Boženy Němcové; 11]. 560 s.
- 1995 *Lamentace. Dopisy mužům* (ed. J. Janáčková). Praha: Český spisovatel. 238 s.
- NĚMEC, Josef**
1870 Upomínky starého vlastence. *Světozor* 4, č. 27, s. 213.
- NĚMEČKOVÁ, Zdenka**
1843 Tři kvítka. In: *Pomněnky na rok 1843*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 30–31.
- NERUDA, Jan**
1951 *Básně 1* (ed. F. Vodička). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 1]. 683 s.
- 1952 *Historiky ze železnice*. Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 3], s. 136–141, 354–365.
- 1954 Tomáš Burian. In *týž: Podobizny 3*. Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 31], s. 306.
- 1956 *Básně 2* (ed. F. Vodička). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 2]. 456 s.
- 1957 *Literatura 1* (ed. J. Thon). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 11]. 621 s.
- 1958 *Studie krátké a kratší 2*. Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Jana Nerudy; 6]. 504 s.
- 1960 *Česká společnost 3* (ed. F. Stýblo). Praha: SNKLHU [Spisy Jana Nerudy; 23]. 582 s.
- 1961 *Mensí cesty* (ed. A. Haman). Praha: SNKLU [Spisy Jana Nerudy; 9]. 527 s.
- NESTOR**
1867 *Nestorův Letopis ruský* (přel. K. J. Erben). Praha: Nákladem Muzea království českého. 327 s.
- NIEDERLE, Lubor**
1895 Pavla J. Šafaříka Slovanské starožitnosti. *Časopis české historie* 1, s. 146–166.

NIRK, Endel

1968 *Kreutzwald ja Eesti rahvusliku kirjanduse algus*. Tallinn: Eesti raamat. 545 s.

NOHA, Jan

1950 *Světlo*. Praha: Československý spisovatel [České básně; 97]. 78 s.

NOSTITZ, Franz Anton von

1885 Anruf des Grafen Nostitz zur Förderung seines Unternehmens. In: Teuber, Oskar, *Geschichte des Prager Theaters von den Anfängen des Schauspielwesens bis auf die neueste Zeit 2*. Prag: Haase. Přeloženo in: Vondráček, Jan, *Dějiny českého divadla. Doba obrozenecká 1771–1824*. Praha: Orbis 1956, s. 58–60.

NOVÁK, Arne

1901 Obrození či vzkříšení? *Obzor literární a umělecký* 3, č. 1, s. 1–4.

1907 Růžena Jesenská: Legenda ze smutné země... *Ženský svět* 11, s. 250–251. [Pod šifrou A. N.]

1924/1925 Politické myšlenky v Kollárově spise O literární vzájemnosti mezi kmeny a nářečími slovanskými. *Slavia* 3, s. 65–74.

1929 *Teorie o národním obrození*. Brno: Spolek posluchačů filozofie Masarykovy univerzity. 51 s.

1930 Básnický sloh Předzpěvu k Slávy dceři. *Listy filologické* 57, s. 199–209.

NOVÁK, Arne – **NOVÁK**, Jan Václav

1936–1939 *Přehledné dějiny literatury české od nejstarších dob až po naše dny*. Olomouc: R. Promberger. 1804 s.

NOVÁK, Jan Václav

1893 Myšlenky Kollárovy o libozvučnosti češtiny a jich ohlasy na Moravě.

In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 154–160.

NOVÁK, Mirko

1940 Osvícenství v české a slovenské estetice. *Slovo a slovesnost* 6, č. 1, s. 43–49.

NOVÁKOVÁ, Julie

1953 Indické rozměry v českém básnictví. *Věstník Královské české společnosti nauk*, tř. filozoficko-historicko-filologická, část VIII. Praha: Královská česká společnost nauk.

NOVÁKOVÁ, Teréza

1957 Maloměstský román. In *táž: Drobné prózy 1* (ed. V. Vrzalová). Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 1], s. 122–247.

- 1961 *Roztroušené kapitoly* (ed. V. Vrzalová). Praha: SNKLU [Vybrané spisy; 6]. 412 s.
- 1988 *Z lidské sonáty. Korespondence* (ed. B. Svadbová). Praha: Odeon [Paměti, korespondence, dokumenty; 70]. 412 s.
- NOVÁK**, Vladimír – **KARFÍK**, Vladimír
- 1955 Český sen – příklad současné poezii. In: *Rozlet 1955. Almanach nových autorů*. Praha: Mladá fronta, s. 269–278.
- NOVOTNÝ**, Jan
- 1971 *Pavel Josef Šafařík*. Praha: Melantrich. 362 s.
- NOVOTNÝ**, Miloslav
- 1934 České básničky před Boženou Němcovou. *Rozhledy po literatuře a umění* 3, č. 19–20, s. 125–127.
- 1948 *Božena Němcová a světská krása*. Praha: Jos. R. Vilímeček [Knížky o umění; 4]. 58 s.
- 1960 *Pedagogické dědictví Karla Slavoje Amerlinga*. Výbor z korespondence. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- NOVOTNÝ**, Miloslav (ed.)
- 1951 *Život Boženy Němcové* 1. Praha: Československý spisovatel. 390 s.
- 1953 *Život Boženy Němcové* 3. Praha: Československý spisovatel. 229 s.
- 1956 *Život Boženy Němcové* 4. Praha: Československý spisovatel. 368 s.
- 1959 *Život Boženy Němcové* 6. Praha: Československý spisovatel. 323 s.
- OHÉRAL**, Jan
- 1860 Naše politické směry. *Obrazy života* 2, s. 319–320.
- ORLOŠOVÁ**, Teresa Z.
- 1974 Josef Jungmann a slovanské výpůjčky z oblasti vědecké terminologie. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 187–193.
- 1987 Polská a česká přírodovědecká nomenklatura (chemická, botanická a zoologická). In: *Funkce vědy ve vývoji slovanských kultur v XVIII. a XIX. století* (eds. L. Benešová, S. Wollman). Praha: Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, s. 170–179.
- OTRUBA**, Mojmír
- 1957a Tylova vlastenecká povídka ve vývoji české prózy. *Česká literatura* 5, č. 2, s. 111–152.
- 1957b Souvislosti a smysl předbřeznového zápasu o Máchu a jeho dílo. *Česká literatura* 5, č. 3, s. 255–279.
- 1958 „Zrod nového člověka“ v obrozené literatuře let třicátých. K problematice českého romantismu předbřeznového. *Česká literatura* 6, č. 4, s. 413–447.

- 1962 Božena Němcová. Praha: Svobodné slovo [Odkazy pokrokových osobností naší minulosti]. 272 s.
- 1967 Karol Kuzmány a přijetí Máchy v české a slovenské literatuře. In: *Karol Kuzmány*. Zborník z vedeckej konferencie. Martin: Matica slovenská, s. 142–156.
- 1968 Poezie, mýtus a hodnota. Konkretizace a estetické hodnocení Rukopisu královédvorského. *Česká literatura* 16, č. 4, s. 357–392.
- 1970 Mýtus a ritus. Pokus o sémantickou interpretaci obran pravosti RKZ. *Česká literatura* 18, č. 3–4, s. 213–277.
- [1971a] První mystifikace v novočeské poezii. *Sborník Národního muzea v Praze*, řada C, XVI, sv. 2. Praha: Národní muzeum, s. 123–134.
- 1971b Rebel – prorok – kazatel. In: Kollár, Jan, *Slávy dcera*. Praha: Odeon, s. 258–267.
- 1976a Jan Kollár jako argument pro Máchu a romantismus. *Česká literatura* 24, č. 3, s. 256–260.
- 1976b Marginálie k nerudovským studiím Karla Poláka. *Česká literatura* 24, č. 6, s. 544–552.
- 1977 Proměny Tylovy tendenční povídky. In: Tyl, Josef Kajetán, *Novely a arabesky* 4 [Spisy; 6]. Praha: Odeon, s. 383–396.
- 1979 Představa času v české obrozenské poezii. *Slavia* 48, č. 2–3, s. 236–247.
- 1981a Ahistorický historismus českého obrození. In: *Historické vědomí v českém umění 19. století* (eds. T. Vlček, M. Ottlová, M. Pospíšil). Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV, s. 112–123.
- 1981b Časopis jako dialog. In: Tyl, Josef Kajetán, *Národní zábavník* [Spisy; 11]. Praha: Odeon, s. 803–823.
- 1985 Třikrát na téma „Habent sua fata libelli“. In: Havlíček Borovský, Karel, *Křest svatého Vladimíra*. Praha: Odeon, s. 147–156.
- 1993 Druhá historická role Josefa Jungmanna. *Tvar* 4, č. 29–30, s. 1, 4.
- 1994 *Znaky a hodnoty*. Praha: Český spisovatel. 249 s.
- OTRUBA, Mojmír – KAČER, Miroslav**
- 1961 *Tvůrčí cesta Josefa Kajetána Tyla*. Praha: SNKLU. 537 s.
- OTRUBA, Mojmír – ŘEPKOVÁ, Marie**
- 1969 Literárněvědná kritika RKZ. In: *Rukopisy královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání* (ed. M. Otruba). Praha: Academia [Sborník Národního muzea v Praze, řada C, XIII–XIV], s. 83–146.
- PALACKÝ, František**
- 1827 Předmluva. *Časopis Českého muzea* 1, č. 1, s. 5. [Podepsáno „Od výboru společnosti vlastenského Muzeum v Čechách.“]

- 1829 O národech uherských, zvláště Slovanech. *Časopis Českého muzea* 3, č. 4, s. 11–38.
- 1837 Předmluva k vlasteneckému čtenářstvu. *Časopis Českého muzea* 11, č. 1, s. 3–8.
- 1846 Posudek. In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha: České muzeum – Kronberg a Řivnáč [Spisy muzejní; 22].
- 1848 *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* 1. Praha: F. Tempský. 406 s.
- 1871 *Radhost. Sbírka spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky* 1. *Spisy z oboru řeči a literatury české a krásovědy*. Praha: B. Tempský. 447 s.
- 1873 *Radhost. Sbírka spisův drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky* 3. *Spisy z oboru politiky*. Praha: B. Tempský. 317 s.
- 1898 *Básně* (ed. J. Jakubec). Praha: Bursík a Kohout. 113 s.
- 1902 *Františka Palackého korespondence a zápisky* 2. *Korespondence z let 1812–1826* (ed. V. J. Nováček). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 318 s.
- 1903 *Františka Palackého Spisy drobné* 3. *Spisy estetické a literární* (ed. L. Čech). Praha: Bursík a Kohout. 791 s.
- 1911 *Františka Palackého korespondence a zápisky* 3. *Korespondence z let 1816–1826* (ed. V. J. Nováček). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění. 151 s.
- 1912 *Poslední mé slovo*. Praha: Josef Pelcl. 75 s.
- [1919] *Poslední slova*. Doslovy k Radhostu a k Pamětným listům. Praha: J. Otto, 135 s.
- 1926 Projev na slavnosti dějin. In: Kálal, Karel, *Čtení o Františku Palackém. K 50. výročí úmrtí otce národa*. Brno: Nový lid, s. 107–108.
- PALACKÝ, František – ŠAFAŘÍK, Pavel Josef**
- 1818 *Počátkové českého básnictví, obzvláště prozódie*. Prešpurk – Praha: s. n. 128 s.
- PALACKÝ, Jan**
- 1898 Intimní vzpomínky na Fr. Palackého. In: *Památník na oslavu stých narozenin Františka Palackého*. Praha: Královská česká společnost nauk – Matice česká, s. 127.
- 1994 *Böhmische Skizzen*. Cit. Bugge, Peter, *Czech Nation-Building. National Self-Perception and Politics 1780–1914*. Ph.D. Dissertation Aarhus Universitet, Det humanistiske Fakultet.

PALAS, Karel

1972 Recepte starší duchovní písně v době obrozenské. In: *Literárněvědné studie. Profesoru Josefu Hrabákovi k šedesátinám*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 93–100.

PASTRNEK, František

1893 O starožitnických spisech Kollárových. In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 233–239.

PATOČKA, Jan

1944 *Symbol země u K. H. Máchy*. Praha: Václav Petr. 28 s.

1956 Filozofie dějin v Palackého Krásovědě. *Křesťanská revue* 23, č. 4, s. 86–91.

1967 Čas, věčnost a časovost v Máchově díle. In: *Realita slova Máchova* (eds. R. Grebeníčková, O. Králík). Praha: Československý spisovatel, s. 183.

1969 *O smysl dneška*. Praha: Mladá fronta. 153 s.

PATRČKA, Michal Silorad

1834 Země česká. *Květy české* 1, č. 42, s. 351.

PAUL, Karel

1922 Štúrovo schizma a Gajova myšlenka národního jihoslovanského sjednocení. *Časopis Českého muzea* 96, s. 15–22, 145–157, 245–256.

1923/1924 Úsilí českých buditelů zavést časomíru do jihoslovanského básnictví. *Slavia* 2, s. 335–343.

1934/1935 Československý život doby předbřeznové v Gajových novinách a v jejich literární příloze Danici. *Časopis pro moderní filologii* 21, č. 3–4, s. 263–271.

PAULINY, Eugen

1974 Pramene Štúrovej kodifikácie. In: *Slovanské spisovné jazyky v době obrození*. Praha: Univerzita Karlova, s. 68.

PAVEL, Petr

1831 Glosa. *Čechoslav* 2, sv. 5, s. 27.

PAVELKA, Tomáš

1916 Toužení po vlasti. In: Thám, Václav, *Básně v řeči vázané* (ed. V. Brtník). Praha: J. Otto, s. 84.

PAVLÍČEK, František

1982 Dávno, dávno již tomu. Zpráva o pohřbívání v Čechách. *Listy* 12, č. 3–4, s. 91–99.

- PECH**, Stanley Z.
1969 *The Czech Revolution of 1848*. Chapel Hill: Univ. of North Carolina Press. 386 s.
- PELZEL**, Franz Martin (František Martin Pelcl)
1817 *Geschichte der Böhmen* 1. Praha: Verlage des k. k. privil. Zeitungs- und Intelligenz- Comptoirs. 526 s.
- PERROTOVÁ**, Michelle (ed.)
1990 *A History of Private Life* 4. *From the Fires of Revolution to the Great War*. Cambridge – London: Mass, etc. 713 s.
- PEŠINA Z ČECHORODU**, Václav Michal
1824 *Literatura. Čechoslav* 5, č. 43, s. 344.
- PETROVÁ**, Eva
1957 Osvícenská romantika ve figurálním díle F. Horčičky. *Umění* 5, č. 3, s. 241–248.
- PFLERGER MORAVSKÝ**, Gustav
1859 Z Berlína do Hamburku. In týž: *Obrazy života* 1. Praha: Josef Vilímek, s. 58–59.
1872 *Z malého světa*. Praha: J. Otto [Laciná knihovna národní; 1]. 640 s.
[1873] *Paní fabrikantová*. Praha: Theodor Mourek. 162 s.
1877 Pocta Jungmannovi. In týž: *Sebrané spisy* 3. Praha: I. L. Kober [Národní bibliotéka; 46], s. 221.
1910 *Ztracený život* (ed. J. Laichter). Praha: Jan Laichter [Sebrané spisy; 3]. 548 s.
- PICEK**, Václav Jaromír
1843 *Básně*. Praha: s. n. 105 s.
1847 *Písně*. Praha: Jar. Pospíšil. 85 s.
- PICK**, Jiří R.
1954 Básně, jaké jsme již dlouho nečetli. *Nová cesta* 2, č. 15, s. 4.
- PICHL**, Josef Bojislav
1843 Kytka. *Květy* 10, č. 58, s. 229. [Pod jménem Ivan Čech.]
1936 *Vlastenecké vzpomínky*. Praha: Fr. Borový. 260 s.
- PILAŘ**, Jan
1950 *Radost na zemi*. Praha: Československý spisovatel, s. 32.
- PIŠŮT**, Milan
1974 K otázce genézy slovenského literárneho romantizmu. In: *Litteraria* XVI. *Literárny romantizmus*. Bratislava: SAV, s. 53–72.
- PITHART**, Petr
1984/1985 Šetříme své dějiny. *Svědectví* 23, č. 89–90, s. 313.
1992 *Petr Pithart nadoraz* (rozhovor vedla Jana Klusáková). Praha: Primus, s. 18.

- PLAČEK**, František (?)
1843 Hlas boleslavský k pěvkyním Pomněnek na rok 1843. *Květy* 10, č. 16, s. 1.
- PLAVEC**, Josef et al. (eds.)
1940 *Kde domov můj? Památník věnovaný naší vlasti a hymně národu českého*. Praha: Čin [Památníková edice Činu; 4]. 247 s.
- PLCH**, Jaromír
1974 *Antonín Marek*. Praha: Melantrich. 249 s.
- PODLIPSKÁ**, Žofie
1878 *Nalžovský*. Praha: J. Otto. 317 s.
- POHORSKÝ**, Miloš
1961 Rozvoj demokratické literatury. In: *Dějiny české literatury 3. Literatura druhé poloviny devatenáctého století*. Praha: Nakladatelství ČSAV, s. 86.
1970 Básník a mýtus. *Česká literatura* 18, 1970, s. 124–146.
1974 *Portréty a problémy*. Praha: Mladá fronta. 313 s.
- POCHE**, Emanuel et al.
1980 *Praha národního probuzení. Čtvero knih o Praze*. Praha: Panorama. 497 s.
- POK-PODĚBRADSKÝ**, Václav
1868 K oslavě 70. narozenin patriarchy českého národa Františka Palackého. *Praha 2*, č. 12, s. 177.
- POKORNÝ**, Rudolf
1879 *Pod českým nebem*. Praha: vl. nákl. 138 s.
- POLÁK**, Karel
1942 *O umění Jana Nerudy*. Praha: Václav Petr. 152 s.
- POLÁK**, Milota Zdirad
1813 Vznešenost přirozenosti. *Prvotiny pěkných umění 1*, příloha c. k. *Vídeňských novin*, s. 30.
- POLÍVKA**, Jiří
1893 Kollár, sběratel a vydavatel písní lidových. In: *Jan Kollár 1793–1852*. Sborník statí o životě, působení a literární činnosti pěvce Slávy dcery, na oslavu jeho stoletých narozenin (ed. F. Pastrnek). Vídeň: Český akademický spolek – Slovenský akademický spolek „Tatran“, s. 161–167.
- PÖLITZ**, Karl Heinrich
1807 *Die Aesthetik für gebildete Leser* 1. Leipzig: Hinrichs. 266 s.
- Pomměnký na rok 1843**
1843 Praha: Jar. Pospíšil. 44 s.
- POPOVIČ**, Anton
1968 *Preklad a výraz*. Bratislava: Vydav. Slov. akademie vied. 249 s.

- 1971 *Poetika umeleckého prekladu*. Bratislava: Tatran. 166 s.
1975 *Problémy literárnej metakomunikácie. Teória metatextu*. Nitra: s. n. 106 s.
Povědomí tradice v novodobé české kultuře. Doba Bedřicha Smetany
1988 Praha: Národní galerie [Studie a materiály; 3]. 501 s.

PRAŽÁK, Albert

- 1929 *Češi a Slováci*. Praha: Státní nakladatelství. 188 s.
1940 *Vlast a národ v českém písemnictví*. Praha: Václav Petr. 53 s.
1941a Poslání Boženy Němcové v dějinách naší vzdělanosti. In: *Z doby Boženy Němcové* (ed. H. Veletovská-Humlová). Brno: Dobročinný komitét dámský, s. 10, 32.
1941b Herder a Češi. In: Herder, Johann Gottfried, *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter, s. V–XXXIII.
1945 *Národ se bránil. Obrany národa a jazyka českého*. Praha: Sfinx. 409 s.
1948 *České obrození*. Praha: E. Beaufort. 430 s.
1923 K pramenům Kollárovy Slovanské vzájemnosti. In: *Slovanský sborník věnovaný jeho magnificienci prof. Františku Pastrnkovi, rektoru Univerzity Karlovy, k sedmdesátým narozeninám, 1853–1923* (ed. M. Weingart). Praha: Klub moderních filologů, s. 316–329.

PRAŽÁK, Richard

- 1971 Neologická hnutí a předpoklady tzv. národních obrození u Čechů, Slováků a Maďarů z hlediska vývoje jejich vzájemných vztahů. In: *Europae centralis atque orientalis studia historica* 1. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 169–184.
1973 Typologická charakteristika českého a slovenského neologického hnutí ve srovnání s vývojem u Maďarů a Rumunů. In: *Československé přednášky pro 7. mezinárodní sjezd slavistů ve Varšavě*. Praha: Academia, s. 411–416.

PRESL, Jan Svatopluk

- 1834a Předmluva. In: Cuvier, Jiří, *Rozprava o převratech kůry zemní a proměnách v živočišstvu jimi způsobených v ohledu přírodopisném a dějopisném*. Praha: Arcibiskupská tiskárna, s. IV–VI.
1834b *Savectvo. Rukojet' soustavná k poučení vlastnímu*. Praha: Kronberger a Weber. 388 s.

PROCHÁZKA, Martin

- 1993 Obrozený Ossian. Macphersonův model a produkce dějinnosti v české romantické kultuře. *Česká literatura* 41, č. 1, s. 25–47.

Prostor Máchova díla

- 1986 Soubor máchovských prací (ed. P. Vašák). Praha: Československý spisovatel. 281 s.

Průmysl a technika v novodobé české kultuře

1988 Praha: Ústav teorie a dějin umění. 309 s.

PUCHMAJER, Antonín Jaroslav

1795 *Sebrání básní a zpěvů* 1, Praha: Jan Josef Diesbach. 150 s.

1920 Věk pastýřský. In: *Almanachy Antonína Jaroslava Puchmajera* 2 (ed. J. Vlček). Praha: Česká akademie věd a umění [Novočeská knihovna; 4], s. 16.

PÜNER, Karel

1837 Píseň. *Květy* 4, č. 21, s. 161. [Pod šifrou K. P.]

1938 České divadlo v Praze. *Květy* 5, *Příloha ku Květům*, č. 8, s. 32.

PURKYNĚ, Jan Evangelista

1839 O železnodrahách a jich nevyhnutelné potřebnosti v Evropě. *Časopis Českého muzea* 13, č. 1, s. 84–106; č. 2, s. 192–214.

1968 *Básně a překlady* (ed. J. Thon). Praha: Academia [Sebrané spisy; 11]. 421 s.

PURŠ, Jaroslav

1959 *K případu Karla Sabiny*. Praha: ČSAV [Rozpravy ČSAV 69/1959. Řada společenských věd; 8]. 81 s.

PRVOTINY

1813 *Prvotiny pěkných umění* 1, příloha c. k. *Vídeňských novin*, s. 83.

PYNSENT, Robert B.

1990 Characterization in Máchův Máj. In: *Czech Studies/České studie* (ed. M. Grygar). Amsterdam: Rodopi, s. 229–267.

1994 *Questions of Identity. Czech and Slovak Ideas of Nationality and Personality*. Budapest – London – New York: Central European University Press. 256 s.

QUIS, Ladislav

1902a *Kniha vzpomínek* 1. Praha: Nakladatelské družstvo Máje. 223 s.

1902b *Kniha vzpomínek* 2. Praha: Nakladatelské družstvo Máje, s. 228–389.

R.

1837 Třetí česká mapa. *Květy* 4, *Příloha ku Květům*, č. 3, s. 10.

RAIS, Karel Václav

1918 Když se připozdívá... In *týž: Lopota. Podhorské obrazy*. Praha: Česká graf. akc. společnost Unie [Spisy; 8]. 329 s.

1921 Děti chalup. In *týž: Pod Zvičmou*. Verše i povídky. Praha: F. Topič, s. 167–170.

1951 Kde domov můj? In: Dvořák, Karel – Schams, Rudolf, *Čítanka pro první třídu středních škol*. Praha: Státní nakladatelství učebnic, s. 61.

RAJMAN, František

1816 *Máří Majdalena*. Báseň v pěti zpěvích. Praha: Fetterle z Wildenbrunnu. 95 s.

1820 *Josef Egypťský*. Praha: Josefa Fetterlová z Wildenbrunnu.

1914 Sedlské námluvy. Cit. Zíbrt, Čeněk, Selské námluvy r. 1819. *Český lid* 23, s. 428.

RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ, Bohuslava Antonie

1843 Ze zimy k jaru. In: *Pomněnky na rok 1843*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 14–15.

1872 *Z let probuzení 1. Paměti a korespondence Bohuslavy Rajské z let 1839–1844*. Praha: J. Otto [Ženská bibliotéka 2; 3–4]. 156 s.

RAJSKÁ-ČELAKOVSKÁ, Bohuslava Antonie et al.

1998 Encyklopedie budečských panen (ed. V. Macura). *Tvar* 9, č. 5, příl. *Tvary*, sv. 5.

RAK, Jiří

1990 Stereotyp Němce v českém historickém vědomí. *Dějiny a současnost* 12, č. 3, s. 34–37.

1993a Udatný národ holubičích povah. In: *Čechy a Evropa v kultuře 19. století* (eds. P. Čornej, R. Prahel). Praha: Národní galerie – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, s. 87–91.

1993b České stereotypy, legendy a mýty. *Tvar* 4, 1993, č. 24, s. 12; č. 25, s. 12; č. 26, s. 12; č. 27–28, s. 20; č. 29–30, s. 24; č. 33–34, s. 24; č. 35–36, s. 24; č. 37–38, s. 24; knižně in: *Bývali Čechové. České stereotypy a mýty*. Praha: H&H. 148 s.

RAUTENKRANC, Josef

1818 Proč by se mělo v hlavních školách království českého učit také česky a češtině. *Hlasatel český*, s. 72–97.

REDAKCE

1837 Prosba. *Květy* 4, č. 41, s. 328.

REITHAROVÁ, Eva

1980 Malířství. In: *Praha národního probuzení*. Praha: Panorama, s. 279–418.

RELLSTAB, Ludwig

1965 Die Eisenbahn, eine europäische Notwendigkeit. In: *Genre- und Fresco-Skizzen aus Berlin und Athen 1836* (Mappen mit fliegenden Blättern, 1. Die Johannismappe, 2. Die Michaelismappe, 3. Die Weihnachtsmappe). Citováno z komentáře Josefa Honse k otisku stati in: Purkyně, Jan Evangelista, *Sebrané spisy – Opera Omnia* 9. *Věda, výchova, společnost. Studie a úvahy* (eds. V. Kruta, Z. Hornof). Praha: Nakladatelství Československé akademie věd [Klasikové vědy], s. 327–331.

- RETTIG**, Jan Alois Sudiprav
1820 Jablíčka. *Dobroslav* 1, č. 2, s. 177–178.
- RETTIGOVÁ**, Magdalena Dobromila
1834 *Narcisky*. Praha – Hradec Králové: Jan Hostivít Pospíšil. 153 s.
1847 *Chudobičky. Dárek outlé mládeži v českém i německém jazyku původně sepsaný*. Hradec Králové: Jan H. Pospíšil. 251 s.
1986 Vzpomínky na dětství a mládí. In táž: *Domácí kuchařka* (ed. A. Stich). Praha: Odeon, s. 345–382.
- REVZIN**, Isaak Josifovič
1977 Ob induktivnych opredelenijach v istoričeskich naukach. K logičeskoj eksplikacii ponjatij „nacia“ i „nacionalnyj jazyk“. In: *Trudy po znakovym sistemam* VIII. K 70-letiju akademika Dmitrija Sergejeviča Lichačeva. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 411], s. 28–44.
- REYMONT**, Władysław Stanisław
1967 *Zaslíbená země* (přel. B. Křemenák). Praha: Svoboda. 593 s.
- RIASANOVSKY**, Nicholas Valentine
1993 Zrození euroasijsství. *Volné sdružení českých rusistů* 9, s. 114–119.
- RICOEUR**, Paul
1993 Sexualita jako div, bloudění, záhada. In týž: *Život, pravda, symbol*. Praha: Oikoyomenh, s. 121–130.
- RIEGER**, František Ladislav
1840 Parní plavba po Vltavě a Labi. *Vlastimil* 2, sv. II, s. 180.
1884 Riegrův dopis adresovaný pí. Menšíkové, v Malči 20. srpna 1884. *Besedy Času* 15, č. 19, s. 151–152.
- RIPELLINO**, Angelo Maria
1992 *Magická Praha*. Praha: Odeon. 425 s.
- ROBEK**, Antonín
1974 *Lidové zdroje národního obrození*. Praha: Univerzita Karlova [Acta Universitatis Carolinae, Philosophica et historica, Monographia XLVIII]. 159 s.
- ROSENBAUM**, Karol
1978 Herder und die slowakische nationale Wiedergeburt. In: *Zur Herder-Rezeption in Ost- und Südosteuropa*. Berlin: Akademie-Verlag, s. 92–106.
1980 Osudy Herderovej kapitoly o Slovanoch v českom a slovenskom národnom obrození (sic!). *Slavia* 49, č. 1–2, s. 48–56.
- ROTHOVÁ**, Susanna
1992 Božena Němcová jako mýtus a symbol. *Kritický sborník* 12, č. 1, s. 29–40.

- ROUBÍK, František**
1948 *Rok 1848 v obrázcích a karikaturách*. Praha: Orbis. 42 s.
- ROZMARNÁ, Bětka**
1977 Český salon. *Ženské listy* 5, č. 7, s. 100–105; č. 8, s. 116–121.
- ROŽNAY, Samuel**
1812 *Písně Anakreonovy z řeckého přeložené. S přídavkem některých jiných básní*. Praha: s. n. 94 s.
- RRR.–
1833 Berichtigung eines in der allgemeinen Zeitung enthaltenen
Correspondenz-Artikels von Prag. *Bohemia* 6, č. 91, s. [1–22].
- RUBEŠ, František Jaromír**
1839 *Deklamovánky a písně* 3. Praha: J. Pospíšil, s. 16.
1861 *Deklamovánky*. Praha: I. L. Kober, s. 60.
1906 *Sebrané spisy* (ed. F. Sekanina). Praha: B. Kočí. 356 s.
1949 *Pan amanuensis na venku*. Praha: Svoboda, s. 37–38.
- Rukopisy královédvorský a zelenohorský. Dnešní stav poznání**
1969 Ed. M. Otruba. Praha: Academia [Sborník Národního muzea v Praze,
řada C, XIII–XIV]. 421 s.
- RUYS, Manu**
1972 *De Vlamingen, een volk in beweging, een natie in wording*. Tiel:
Lannoo.
- RŮŽIČKA, Vladimír**
1958 Právní terminologie v díle Karla Jaromíra Erbena. *Právněhistorické
studie* 4, s. 185–195.
- RŮŽIČKOVÁ, Vlastimila**
1844 U hrobu Marie Čacké. *Květy* 11, č. 27, s. 107.
- RYBA, František**
1886/1887 V čem se shoduje a různí čtvrtý zpěv Kollárovy Slávy dcery
s Rájem v Dantově Božské komedii. *Rozhledy literární* 1, č. 10, s. 284–287;
č. 12, s. 345–347.
- RYBIČKA, Antonín**
1883–1884 *Přední křisitelé národa českého* 1–2. Praha: František Šimáček. 425 s.
- ŘEZNÍČEK, Václav**
[1910 nebo 1911] *František Palacký. Jeho život, působení a význam*. Praha:
Jos. R. Vilímek, s. 390.
- SABINA, Karel**
1849 *Tábor. Jiskry časové*. Praha: Jan Kratschmer. 50 s.
1863 František Jaromír Rubeš. In: *Po desíti letech. Zpomínky na Františka
Jaromíra Rubeše* (uspořádali anonymně A. Machatý, A. Pražan,

- J. Štěpánek). Praha: K. Schreyer a Hynek Fuchs, s. 15. [Pod šifrou K. S.]
- 1870 *Šašek Jiřího z Poděbrad*. Veselohra ve třech jednáních. Praha: Jarosl. Pospíšil. 88 s.
- 1910 *Oživené hroby*. Praha: B. Kočí [Knihovna českých klasiků-beletristů; 11, 1–2]. 71 s.
- 1911a *Básně*. Vybrané spisy 1 (ed. J. Thon). Praha: J. Laichter. 360 s.
- 1911b *Na poušti*. Praha: B. Kočí. 272 s.
- 1953 *O literatuře* (ed. J. Thon). Praha: Československý spisovatel [Kritická knihovna; 12]. 360 s.
- SAK, Rudolf**
- 1993 Příběh Čecha devatenáctého věku. Semily: Městský úřad. 325 s.
- SEDLÁČEK, Květoslav František**
- 1952 *Luisiana se probouzí. Příběh jednoho týdne*. Praha: Československý spisovatel [Knihovna čtenářské obce]. 365 s.
- SEDLÁČEK, Vojtěch**
- 1827 Zlomky k popsání cesty do Řezna. *Časopis Českého muzea* 1, č. 2, s. 91–99; č. 3, s. 120–126.
- SEIFERT, Jaroslav**
- 1955 *Píseň o Viktorce*. Praha: Československý spisovatel [Ráj knihomilů; 17]. 59 s.
- SÉJOURNEOVÁ, Laurette**
- 1966 *La pensée des anciens mexicains*. Paris: F. Maspero. 180 s.
- Sen a ideál, Proudý české umělecké tvorby 19. století*
- 1990 Eds. M. Ottlová, M. Pospíšil. Praha: Ústav teorie a dějin umění ČSAV. 262 s.
- SGALLOVÁ, Květa**
- 1967 *Český deklamační verš v obrozenské literatuře*. Praha: Univerzita Karlova [Acta Universitatis Carolinae, Philologica, Monographia XVII]. 156 s.
- SHEPHERD, Simon**
- 1981 *Amazons and Warrior Women. Varieties of Feminism in Seventeenth-Century Drama*. Brighton: Harvester Press. 234 s.
- SCHULZ, Ferdinand**
- 1833 *Osvěta* 13, sv. I, č. 4. s. 362.
- SCHULZ, Milan**
- 1954 Všem, kteří mají rádi poezii. *Literární noviny* 3, č. 14, s. 7.
- SCHWARZ, František**
- 1862 *Veliká národní slavnost ku oslavě památky Havlíčkovy v Praze dne 17. a 18. května roku 1862*. Praha: Schreyer a Fuchs. 41 s.

- SIEMIEŃSKI**, Lucjan
1837 Dwa poświęcenia. In: *Ziewonia* 2. Praha: Spurný.
- SINCLAIR**, Upton
1909 *Jatky* (The Jungle; přel. Z. Franta). Praha: J. Laichter [Laichterova sbírka krásného písemnictví; 9]. 512 s.
- SKÁLA**, Ivan
1951 *Fronta je všude*. Praha: Mladá fronta, s. 43.
- SKALIČKA**, Jiří
1972 Transformace Krále Lávyry. Moritz Hartmann a Karel Havlíček Borovský. In: *Literárněvědné studie. Profesoru Josefu Hrabákovi k šedesátinám*. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 113–119.
- SKUTIL**, Jan
1974 „Cesta konaná 1843“ Karla Šmídka. *Literární archiv* 8–9. Praha: Památník národního písemnictví, s. 278.
- SLÁDEK**, Josef Václav
1890 Mezi svými. In *týž: Selské písně a České znělky*. Praha: J. Otto. 70 s.
1945 *Obrazy*. Praha: Melantrich [Básnické dílo J. V. Sládka; 2]. 397 s.
- SLÁMA**, František
1830 Slovo srdečné o štěpnictví v Čechách. *Časopis Českého muzea* 4, č. 2, s. 165–184.
- Slavjanskije i balkanskije kultury XVIII–XIX vv.*
1990 Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiky Akademiji nauk SSSR.
- Slovanské spisovné jazyky v době obrození*
1974 Sborník věnovaný Univerzitou Karlovou k 200. výročí narození Josefa Jungmanna. Praha: Univerzita Karlova. 236 s.
- Slovanský sborník věnovaný jeho magnificienci prof. Františku Pastrnkovi, rektoru Univerzity Karlovy, k sedmdesátým narozeninám, 1853–1923*
1923 Ed. M. Weingart. Praha: Klub moderních filologů. 387 s.
- Slovanství v českém národním životě*
1947 Ed. J. Macůrek. Brno: Rovnost. 249 s.
- Smích v umění. Proudý české umělecké tvorby 19. století*
1990 Eds. M. Ottlová, M. Pospíšil. Praha: Ústav dějin umění ČSAV. 283 s.
- SMETANA**, Augustin
1960 *Sebrané spisy* I (ed. M. Bayerová). Praha: ČSAV. 427 s.
- SMETANA**, Bedřich
1951 Dopis Adolfovi Čechovi ze dne 17. 8. 1833. Cit. Bartoš, Josef, Úvod. In: Wenzig, Josef – Špindler, Ervín, *Libuše*. Praha: Orbis, s. 47.
- SMIRNOV**, Savvatij Vasiljevič
1973 Pervyje ruskije slavisty i Čechija. In: *Trudy po russkoj i slavjanskoj*

filologii XXII, Serija lingvističeskaja. Iz istoriji ruskogo jazykoznavstva. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu riikliku ülikooli toimetised; 207], s. 47–176.

SMÍŠEK, N.

1875 My národ jsme! *Paleček* 3, s. 307.

SMOLÍK, Josef

1906 *Zlaté mince s domnělým nápisem Pegnaze*. Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění [Rozpravy České akademie věd a umění; 35]. 20 s.

SOBETSIANSKIJ, Ivan Michajlovič

1892 *Učenije o nacionalnych osobennostjach charaktera i juridičeskago byta drevnich slavjan*. Charkov: A. N. Gusev. 336 s.

SOJKA, Jan Erazim

1861 František Palacký. In: *Posel z Prahy. Kalendář historický a politický na obyčejný rok 1862* (ed. K. Sabina). Praha: I. L. Kober, s. 29.

1862 *Naši mužové. Biografie a charakteristiky mužův slovanských*. Praha: Antonín Renn. 859 s.

SOLOVJOVOVÁ, Anna Petrovna

1982 *Jan Neruda a konstituování realismu v české literatuře* (přel. E. Hermanová). Praha: Lidové nakladatelství. 316 s.

SOTORNÍK, Vladimír

1956 Amerlingovo třídění prvků. *Přírodní vědy ve škole* 6, s. 863–864.

SOUČEK, Stanislav

1905 Klácelova „filozofie řeči české“ a spor jí vznícený. Příspěvek k dějinám blouznění o jazyce. *Listy filologické* 32, s. 222–258, 346–376, 428–450.

1924 *Dvě pozdní mystifikace Hankovy*. Praha: Čes. akademie [Rozpravy České akademie věd a umění, tř. III; 59]. 84 s.

SPĚVÁČEK, Václav

1956 Amerlingovy pokyny k zpracování české mluvnice. *Český jazyk* 6, s. 193–194.

1962 *Karel Slavoj Amerling*. Klatovy: Okresní vlastivědné muzeum. 39 s.

SPIELHAGEN, Friedrich

1885 *Hammer und Amboss* 2. Leipzig: Staackmann. 400 s.

St. Š.

1862 Nad hrobem Boženy Němcové. *Obrazy života* 4, č. 4, s. 37.

STACH, Václav

1805 *Starý veršovec pro rozumnou kratochvíli*. Praha: Jan Dysbach. 156 s.

STANKOVSKÝ, Josef Jiří

1871 *Sólové výstupy, žerty a deklamace*. Praha: Mikuláš a Knapp, s. 134.

- STAŠEK**, Antal
1958 *V temných vírech*. Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 5]. 639 s.
- STEHLÍK**, Ladislav
1986 *Země zamyšlená* 3. Praha: Československý spisovatel, s. 179.
- STEJSKAL**, Vladimír
1953 Otec moderní české satiry. *Květy* 3, č. 33, s. 10.
- STICH**, Alexandr
1974 Problematika publicistického funkčního stylu a jeho konfrontačního studia v rámci slovanských jazyků. In: *Stylistické studie* 1. Praha: Ústav pro jazyk český ČSAV.
1982 K dějinám vzniku a vydávání Jungmannova Slovníku. *Naše řeč* 65, s. 233–247. [Podepsáno V. Červená a kol.]
- STREJČEK**, Ferdinand
1915 Zdeňka Havlíčková a Václav Kounic. *Osvěta* 45, č. 1, s. 25–30.
1945 *Tylova Fidlovačka*. Praha: Jos. R. Vilímek. 36 s.
- STŘÍTECKÝ**, Jaroslav
Problém české identity. In: *Čechy a Evropa v kultuře 19. století* (eds. P. Čornej, R. Prah). Praha: Národní galerie – Ústav pro českou a světovou literaturu ČSAV, s. 9–14.
- STUDENÝ**, Jaromír
1954 Dva výboje nové české poezie. *Host do domu* 1, č. 1, s. 17–23.
- SUCHÁ**, Milada
1958 Počátky obrození v Plzni ve světle korespondence J. V. Sedláčka. In: *Minulostí Plzně a Plzeňska* 1, s. 149–157.
- SVĚTLÁ**, Karolina
1863 Mládeži naší. In: *Po desíti letech. Zpomínky na Františka Jaromíra Rubeše* (uspořádali anonymně A. Machatý, A. Pražan, J. Štěpánek). Praha: K. Schreyer a Hynek Fuchs, s. 3–7.
1882 Několik dní ze života pražského hejska. In táž: *Spisy* 3. Praha: I. L. Kober [Národní bibliotéka; 71], s. 271.
1901 Z ovzduší barikád. In táž: *Ohlasy z roku 1848*. Praha: J. Otto [Sebrané spisy; 12]. 219 s.
1959a *Z literárního soukromí 1. Vzpomínky. Paměti. Literární dokumenty* (ed. J. Špičák). Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 7]. 566 s.
1959b *Z literárního soukromí 2. Vzpomínky. Paměti. Literární dokumenty* (ed. J. Špičák). Praha: SNKLHU [Vybrané spisy; 8]. 729 s.
1960 *Frantina* (ed. J. Špičák). Praha: SNKLHU [Světová četba; 231]. 236 s.
- SVOBODA**, Karel
1957 *Antika a česká vzdělanost od obrození do první války světové*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd. 362 s.

SVOBODOVÁ, Růžena

1895 *Na písčité půdě*. Praha: Libuše, Matice zábavy a vědění. 192 s.

SÝKORA, Peter

1992 *Boj s drakom*. Bratislava: Fragment. 136 s.

SZYJKOWSKI, Marian

1931; 1935 *Polská účast v českém národním obrození 1–2*. Praha: Slovanský ústav. 508 a 679 s.

ŠAFAŘÍK, Pavel Josef

1822 O hexametu. Zlomek z metriky české. *Krok 1*, díl I, částka 3, s. 1–21.

1837 *Slovanské starožitnosti*. Praha: České muzeum. 1005 s.

1846 Slavnému sboru muzejnímu... In: *Hlasové o potřebě jednoty spisovného jazyka pro Čechy, Moravany a Slováky*. Praha: České muzeum – Kronberg a Řivnáč [Spisy muzejní; 22], s. 85–86.

1869 *Geschichte der slawischen Sprache und Literatur nach allen Mundarten*. Prag: Friedrich Tempsky. 527 s.

1889 Tatranská Múza s lýrou slovanskou. In: Šafařík, Pavel Josef – Palacký, František, *Básně* (ed. F. Bačkovský). Praha: vl. nákl. editora, s. 47–50.

1961 *Literatúra, jazyk, spoločnosť* (ed. K. Rosenbaum). Bratislava: SVKL. 396 s.

ŠAGIŇANOVÁ, Marietta Sergejevna

1931 *Gidrocentral'*. Leningrad: Izdatel'stvo pisatelej v Leningrade. 464 s.

ŠALDA, František Xaver

1908 Růžena Jesenská, Legenda ze smutné země. *Novina 1*, č. 1, s. 25–26.

ŠEMEROVÁ, Milada

1843 Základ lásky. In: *Pomněnky na rok 1843*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 21–22.

ŠIMÁČEK, Matěj Anastas

1894 *Duše továrny. Kus fabrické romantiky*. Praha: F. Šimáček. 100 s.

1909 *U řezaček. Charakterní obrázek z opuštěného světa, Z kroniky chudých*. Praha: Unie. 274 s.

ŠIMÁK, Josef Vítězslav (ed.)

1932 *Dopisování Jana Krouského a jeho přátel (1840–1876)*. Praha: Československá akademie zemědělská. 344 s.

ŠIMEČEK, Zdeněk

1981 Půjčovny knih a čtenářské společnosti v českých zemích a jejich působení do roku 1848. *Československý časopis historický 29*, č. 1, s. 63–87.

ŠIMEČKA, Milan

1984/1985 Jiná civilizace? *Svědectví 19*, č. 74, s. 353.

1985 *Kruhová obrana. Záznamy z roku 1984*. Köln: Index, s. 13.

- ŠÍR**, František
1836 Slované germjanští. *Krok* 5, díl III, částka 3, s. 43–61.
- ŠKARKA**, Antonín
1967 O Krokovi – poslední romantické falzum z rodiny RKZ? *Česká literatura* 15, č. 4, s. 360–365.
- ŠKOLAUDY**, Vlastimil
1950 *Hlas doby*. Praha: Československý spisovatel [České básně; 101]. 92 s.
- ŠKVARNA**, Dušan
1993 Tvorca slovenského politického myslenia. *Tvorba T*, č. 8, s. 10–11.
- ŠLEJHAR**, Josef Karel
1905 *Peklo*. Praha: F. Šimáček. 418 s.
- ŠMATLÁK**, Stanislav
1974 Literárnohistorické predpoklady typológie slovenského romantizmu.
In: *Litteraria XVI. Literárny romantizmus*. Bratislava: SAV, s. 34–52.
- ŠMEJKAL**, Jaromír Václav
1935 *Píseň písní národu českého*. Praha: A Neubert. 287 s.
- ŠMÍDEK**, Karel
1838 Z Moravy. List II. *Květy* 5, č. 38, s. 302–303.
1839a Divadlo v Brně. *Květy* 6, *Příloha ku Květům*, č. 1, s. 3–4.
1839b Otevření Ferdinandovy severní železnodráhy. *Květy* 6, *Příloha ku Květům*, č. 15, s. 60.
1840 Z Holomouce. *Květy* 7, *Příloha ku Květům*, č. 12, s. 48.
- ŠMILOVSKÝ**, Alois Vojtěch
1872 List z knihy srdce. *Osvěta* 2, s. 263–269.
- ŠOLC**, Václav
1872 Dítě z ulice. In *týž: Prvosenky*. Praha: I. L. Kober [Národní bibliotéka; 11]. 279 s.
1951 Naše chaloupky. In *týž: Prvosenky* (ed. M. Otruba). Praha: Orbis [Národní knihovna; 23]. 305 s.
- ŠTĚDRŮN**, Bohumír
1947 Problém slovanské hudby u nás. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 173–189.
- ŠTĚPÁNEK**, Jan Nepomuk
1825 *Alina aneb Praha v jiném dílu světa*. Praha: Bohumil Háze. 76 s.
- ŠTĚPÁNEK**, Ladislav
1971 Rodná chalupa Josefa Jungmanna a její stavební vývoj. *Český lid* 58, č. 4, s. 239–241.
- ŠTĚPÁNEK**, Vladimír
1976 František Palacký. In: Palacký, František, *Z dějin národu českého*. Praha: Československý spisovatel, s. 7–12.

- 1979 *K historickému výkladu obrozenecké literatury*. Praha: Univerzita Karlova
[Acta Universitatis Carolinae, Philologica, Monographia LX]. 77 s.
- 1988 *Z dějin obrozenecké literatury*. Praha: Československý spisovatel. 215 s.
- ŠTĚPNIČKA**, František Bohumír
- 1820 Původ oslovské kritiky. *Čechoslav* 1, č. 2, s. 83.
- ŠTÍTNIČKÝ**, Ctibor
- 1949 *Pochod miliónov*. Bratislava: s. n., s. 14.
- ŠTORCH**, Karel
- 1843 Pomněnky na rok 1843... *Květy* 10, *Příloha ku Květům*, č. 4, s. 15–16.
- ŠTULC**, Václav
- 1845 *Pomněnky na cestách života*. Praha: Knížecí arcibiskupská knihtiskárna.
161 s.
- ŠTŮR**, Karel Drahotín
- 1837 Pout mladého pěvce. *Květy* 4, *Příloha ku Květům*, č. 18, s. 69–70.
- ŠTŮR**, Ludovít
- 1839 Cesta do Lužic. *Časopis Českého muzea* 13, č. 4, s. 469.
- 1954 *Listy Ludovíta Štúra 1. 1834–1843* (ed. J. Ambruš). Bratislava:
Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied [Korešpondencia
a dokumenty; 3]. 638 s.
- 1955 O národných povestiach a piesňach pliemien slovanských. In
týž: *Slovanská ľudová slovesnosť*. Dielo v piatich zväzkoch, zv. 3
(ed. J. Ambruš). Bratislava: SVKL [Naši klasici; 15]. 362 s.
- 1956 *Listy Ludovíta Štúra 2. 1844–1855* (ed. J. Ambruš). Bratislava:
Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied [Korešpondencia
a dokumenty; 5]. 566 s
- 1957a Hlas k rodákovi. In týž: *Slovenčina naša*. Dielo v piatich zväzkoch,
zv. 5 (ed. J. Ambruš). Bratislava: SVKL [Naši klasici; 40]. 420 s.
- 1957b Nárečie slovenské alebo potreba písania v tomto nárečí. In týž:
Slovenčina naša. Dielo v piatich zväzkoch, zv. 5 (ed. J. Ambruš).
Bratislava: SVKL [Naši klasici; 40]. 420 s.
- 1957c Náuka reči slovenskej. In týž: *Slovenčina naša*. Dielo v piatich
zväzkoch, zv. 5 (ed. J. Ambruš). Bratislava: SVKL [Naši klasici; 40]. 420 s.
- ŠUBERT**, František Adolf
- 1921 *Probuzenci*. Praha: Máj [Divadelní knihovna Máje; 67]. 143 s.
- TENČÍK**, František
- 1962 *Četba mládeže v počátcích obrození*. Praha: SNDK. 107 s.
- TENČÍK**, František – **PALAS**, Karel
- 1961 Doslov. In: Sychra, Matěj Josef, *Povídky a jiné práce*. Brno: Krajské
nakladatelství, s. 175–203.

Tezisy dokladov IV. letnej školy po vtoričnym modelirujuščim sistemam, 17–24 avgusta 1970 g.

1970 Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet. 189 s.

THÁM, Václav

1916 *Básně v řeči vázané* (ed. V. Brtník). Praha: J. Otto. 180 s.

THEER, Otakar

1907/1908 O knihách. *Česká revue* 1, s. 254.

TITOVA, Ludmila Nikolajevna

1980 *Češskij teatr epochi nacionalnogo vozroždenija*. Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki Akademiji nauk SSSR. 222 s.

1991 *Češskaja kultura pervoj poloviny XIX veka*. Moskva: Institut slavjanovedenija i balkanistiki Akademiji nauk SSSR. 232 s.

TOCQUEVILLE, Alexis de

1975 Voyage en Angleterre et en Irlande de 1835. Cit. Hilger, Dietrich, Fabrik. In: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* 2. E–G (eds. O. Brunner, W. Conze, R. Kosellec). Stuttgart: E. Klett Verlag, s. 244.

TOMEK, Václav Vladivoj

1904 *Paměti z mého života* 1. Praha: František Řivnáč. 501 s.

TOMÍČEK, Jan Slavomír

1836 Československá literatura. *Česká včela* 3, č. 22, s. 181–182.

1840 *Básně*. Praha: J. Spurný, s. 124.

TOMSA, František Bohumil

1827 *Klaurenovy povídky* 4. Praha: Veronika Šollová. 144 s.

TOPOROV, Vladimír Nikolajevič

1973 L' „Arbero universale“. Saggio d' interpretazione semiotica. In: *Ricerche semiotiche*. Torino: Einaudi.

1980 Hesla „hra“ (gora) a „strom života“ (drevo žizni). In: *Mify narodov mira* (ed. S. A. Tokarev). Moskva: Nauka, s. 311–315, 396–406.

TOUCOVÁ-METTLEROVÁ, Joža

1912 Ze vzpomínek paní Cardové, roz. Lamblové. In: *Božena Němcová 1820–1862*. Sborník statí o jejím životě a díle. Praha: Emil Šolc, s. 323.

TRAPL, Miloslav

1977 *České národní obrození na Moravě v době předbřeznové a v revolučních letech 1848–1849*. Brno: Blok. 153 s.

TRNKA, Bohumil

1947 Jazykozpyt a myšlenková struktura doby. *Slovo a slovesnost* 10, č. 2, s. 73–80.

TRNKA, František Dobromysl

1821 *Vesna či Básně prvotinné*. Hradec Králové: Jan Fr. Pospíšil. 55 s.

Trudy po znakovym sistemam II

1965 Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 181]. 365 s.

Trudy po znakovym sistemam VI

1973 Sbornik naučných stavej v čest' Michaila Michajloviča Bachtina (k 75-letiju so dnja roždenija). Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 308]. 572 s.

Trudy po znakovym sistemam VII

1975 Pamjati Petra Grigorjeviča Bogatyrjeva. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 365]. 308 s.

Trudy po znakovym sistemam VIII

1977 K 70-letiju akademika Dmitrija Sergejeviča Lichačeva. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 411]. 167 s.

Trudy po znakovym sistemam XVIII

1984 Semiotika goroda i gorodskoj kultury, Peterburg, Tartu. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 664]. 163 s.

TRUHLÁŘ, Josef

1885/1886 Svědectví o objevení RK a RZ. *Athenaeum* 3, č. 10, s. 442–445.

1890/1891 Drobné příspěvky o Václ. Hankovi 4. *Athenaeum* 8, č. 2, s. 49–50.

TŘEŠTÍK, Dušan

1994 Vymyslit si český národ. *Lidové noviny* 7, č. 283, 2. 12., s. 5.

1995 Věrným Čechům. *Lidové noviny* 8, č. 56, 7. 3., s. 5.

TURINSKÝ, František

1880 *Františka Turinského Básnické spisy*. Praha: I. L. Kober [Národní bibliotéka; 63]. 733 s.

TURNOVSKÝ, Josef Ladislav

1892 *Život a doba Josefa Kajetána Tyla*. Praha: Alois Hynek. 338 s.

[1895] *František Jaromír Rubeš. Nástin životopisný*. Praha: Alois Hynek. 80 s.

TUVORA, Franz

1844 *Briefe aus Wien von einem Eingeborenen*. Hamburg: Hoffmann und Campe. 248 s.

TYL, Josef Kajetán

1836 Blahosti kněhkupecké (dokončení). *Květy* 3, č. 36, s. 284–286. [Pod šifrou J. K. T.]

1952 *Kusy mého srdce. Povídky, novely, obrazy, nástiny a arabesky* (ed.

M. Otruba). Praha: Československý spisovatel [Knihovna klasiků. Spisy Josefa Kajetána Tyla; 1]. 599 s.

- 1953 *Dramatické báchorky* (eds. A. Jedlička, J. Kopecký, V. Štěpánek). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Josefa Kajetána Tyla; 19], s. 170–246.
- 1957 Fidlovačka aneb Žádný hněv a žádná rvačka. In *týž: První dramata* (ed. V. Štěpánek). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Josefa Kajetána Tyla; 17], s. 87.
- 1958 *Novely a arabesky* 1 (eds. M. Otruba, J. Otrubová). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Josefa Kajetána Tyla; 3], s. 279–314.
- 1960 *Divadelní referáty a stati* (ed. M. Kačer). Praha: SNKLHU [Knihovna klasiků. Spisy Josefa Kajetána Tyla; 15]. 302 s.
- 1981 *Národní zábavník* (ed. M. Otruba). Praha: Odeon [Spisy Josefa Kajetána Tyla; 11]. 823 s.
- TYRŠOVÁ, Renáta**
- 1907 Národní loterie k opatření věna dceři Havlíčkově. *Osvěta* 37, č. 1, s. 14.
- UHEREK, Zdeněk – ZÁSTĚRA, Karel**
- 1992 *Group Identity: Coherence and Self-Reproduction of an Ethno-Nationalist Oriented Movement*. Prague Occasional Papers in Ethnology, č. 1. Praha: ÚEF AV ČR. 74 s.
- UHLÍŘ, Jiří**
- 1968 *Božena Němcová ve filmu a televizi*. Česká Skalice: Muzeum Boženy Němcové v České Skalici. 166 s.
- Ukázky českého slovníku encyklopedie**
- 1833 *Časopis Českého muzea* 7, s. 316–328.
- Umění a civilizace jako divadlo světa**
- 1993 Eds. M. Ottlová, M. Pospíšil. Praha: Ústav pro hudební vědu AV ČR. 219 s.
- URBAN, Otto**
- 1982 *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda. 690 s.
- URBÁNEK, Rudolf**
- 1918 K české pověsti královské. *Časopis Společnosti přátel starožitností českých* 26, s. 25–47.
- URES, Andrew**
- 1835 *The Philosophy of Manufactures*. London: Knight. 480 s.
- USPENSKIJ, Boris Andrejevič**
- 1974 Historia sub specie semioticae. In: *Materialy vsesojuznogo simpozijuma po vtoryčnym modelirujuščim sistemam*. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet, s. 119–130.
- VACEK, Jindřich**
- 1996 Na křižovatce kultur. Rozhovor Jindřicha Vacka s Davidem Grossmanem. *Literární noviny* 7, č. 20, s. 9.

- VACEK-KAMENICKÝ**, František Jaroslav
 1822 *Smíšené básně*. Praha: s. n., s. 59.
 1825 První květen. *Čechoslav* 6, č. 18, s. 137.
 1833 *Písně v národním českém duchu*. Praha: s. n. 108 s.
 1846 *Lilie a růže*. Praha: Jar. Pospíšil. Nestr.
 1949 V Čechách, tam já jsem zrozena. In Václavek, Bedřich – Smetana, Robert, *Český národní zpěvník. Písně české společnosti 19. století*. Praha: Svoboda, s. 208.
- VÁCLAVEK**, Bedřich
 1938/1939 Nové „falzum“ Hankovo. *Časopis pro moderní filologii* 25, č. 2, s. 157–160.
 1962 *Literární studie a podobizny*. Praha: Československý spisovatel. 410 s.
- VÁCLAVEK**, Bedřich – **SMETANA**, Robert
 1949 *Český národní zpěvník. Písně české společnosti 19. století*. Praha: Svoboda. 468 s.
 1950 *O české písni lidové a zlidovělé*. Praha: Svoboda. 311 s.
- VÁCLAVKOVÁ**, Jaroslava (ed.)
 1948 Hrdinova milenka. Výjev z boje pro svobodu v Berlíně 18. března 1848. In: *Písně roku 1848*. Praha: Svoboda, s. 175. [Anonymně.]
- VANĚK**, Norbert
 1826 *Dušesloví, neb krátké učení o duši pro dítky* (přel. J. G. Kampe). Praha: M. Neureuter. 147 s.
- VARIKASOVÁ**, Eléni
 1986 *La Révolte des Dames, Genèse d' une conscience féministe dans la Grèce du XIX. Siècle (1833–1908)*. Thèse du doctorate en Histoire et Civilisations. Paris: Université de Paris VII, s. 32–33.
- VAŠÁK**, Pavel
 1979 Roviny máchovského zápasu. *Česká literatura* 27, č. 3, s. 228–241.
- VAŠÁK**, Pavel (ed.)
 1981 *Literární pouť Karla Hynka Máchy. Ohlas Máchova díla v letech 1836–1858*. Praha: Odeon. 395 s.
- VAVŘINEC Z BŘEZOVÉ**
 1954 *Husitská kronika*. Praha: SNKLHU [Živá díla minulosti; 5], s. 75.
Věvec ze zpěvů vlastenských
 1960 Ed. J. Plavec. Praha: SNKLHU. 453 s.
- VERHANDLUNGEN**
 1840 Wannemunne's Sang. In: *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Tartu: Ges.

- 1844 Koit und Ämarik. In: *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*. Tartu: Ges.
- VERNE, Jules**
1989 *Ocelové město* (přel. V. Netušil). Praha: Albatros [Podivuhodné cesty; 6]. 140 s.
- VESELÝ, Antonín**
1936 Osamělý poutník. In: *Máchovy ohlasy* (ed. H. Humlová). Brno: Pokorný a spol., s.14–30.
- VESELÝ, Hynek**
1965 Blanická. In: Hertl, Jan, Blanické podněty Bedřicha Smetany. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 6, s. 186.
- VIDIMSKÝ, Jan Milostín (?)**
1840 Beseda na Blaníku. *Květy* 7, č. 41, s. 327–328. [Podepsán Milostín.]
- VILLANI, Karel Drahotín**
1862 Smír. In: *Spisy Drahotína Marie barona Villani-ho*. Praha: H. Dominicus, s. 115, 117.
- VINAŘICKÝ, Karel Alois**
1828 Topografická morálka, po česku provolání bytů po království českém. *Časopis Českého muzea* 2, č. 2, s. 124–126.
- 1843 *Varyto a lyra. Básně a písně*. Praha: Synové Bohumila Háze. 84 s.
- 1903 *Korespondence a spisy pamětní 1. Korespondence od roku 1833–1849* (ed. V. O. Slavík). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění [Sbírka pramenův ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku. Korespondence a cizojazyčné prameny; 6]. 347 s.
- 1909 *Korespondence a spisy pamětní 2. Korespondence od roku 1820–1833* (ed. V. O. Slavík). Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění [Sbírka pramenův ku poznání literárního života v Čechách, na Moravě a v Slezsku. Korespondence a cizojazyčné prameny; 11]. 752 s.
- VÍŠEK, Antonín**
1837 Výňatky z listu z Mediolánu. *Květy* 5, č. 37, s. 295–296.
- VÍT, Petr**
1974 Slovo a pojem hudba v obrození. *Opus Musicum* 6, č. 1, s. 6–12.
1976 *Formování novodobého historického a estetického myšlení o hudbě*. Kandidátská práce, katedra věd o umění FF Univerzity J. E. Purkyně, Brno.
1987 *Estetické myšlení o hudbě. České země 1760–1860*. Praha: Academia. 99 s.

- VLADYKA, Jan Baptista**
1825 *Hyacinty*. Hradec Králové: Jan Host. Pospíšil. 76 s.
- VLADYKA, Josef**
1949 *F. L. Čelakovský, český milý svatý Rusi*. Praha: Práce. 169 s.
- VLČEK, Jaroslav**
1891 V sedmdesátiletou paměť Kollárovy Slávy dcery. *Čas* 5, s. 602–603, 618–619.
1898 Naše obrození. Pohled z ptačí perspektivy. In: *Rozpravy filologické věnované Janu Gebauerovi*. Praha: s. n., s. 1–10.
1960 Z dějin. *Dějiny české literatury* 3 (eds. O. Svejková, F. Svejkovský). Praha: SNKLHU. 781 s.
- VLASÁK, Antonín Norbert**
1843 Z Louňovic. *Květy* 10, č. 64, s. 258.
1874 *Okres vlašimský. Nástin historicko-archeologický*. Praha: Fr. A. Urbánek. 144 s.
- VLASTISLAV**
1844 Protichůdci. Báseň od V. B. Nebeského. *Květy* 11, s. 192, 196,
- VLK, Miloslav**
1983 Blanické motivy ve výtvarném umění. *Sborník vlastivědných prací z Podblanicka* 24, s. 285.
- VOCEL, Jan Erazim**
1846a *Labyrint slávy*. Praha: J. B. Calve'ské knihkupectví. 266 s.
1846b Učené zprávy. Učená společnost estonská v Derptu. *Časopis Českého muzea* 20, č. 2, s. 264–270.
1846c Učené zprávy. Mémoires de la société royale des antiquaires du nord. *Časopis Českého muzea* 20, č. 3, s. 368–372.
1847 Budoucnost české národnosti. *Časopis Českého muzea* 21, č. 6, s. 652–666.
- VODIČKA, Felix**
1948 *Počátky krásné prózy novočeské*. Praha: Melantrich. 366 s.
1958 *Cesty a cíle obrozenecké literatury*. Praha: Československý spisovatel. 323 s.
1969 *Struktura vývoje*. Praha: Odeon. 360 s.
1988 Erben časový a nadčasový. Sémantická intence Erbenovy poezie a její dvojí původ. *Zprávy Spolku českých bibliofilů*, č. 4, s. 102–120; později otištěno in: *Czech Studies/České studie* (ed. M. Grygar). Amsterdam: Rodopi, s. 269–301.
- VODŇANSKÝ, P. Č.**
1839 Dopis z jižních Čech redaktorovi Květů. *Květy* 6, č. 23, s. 181–183.

- VOLF, Josef**
1924 Amerlingovi Stálci. *Časopis Českého muzea* 98, s. 21–25, 156–170.
- VOLKOVA, Oktábrina Fjodorovna**
1965 Opisanije tonov indijskoj muziki. In: *Trudy po znakovym sistemam II*. Tartu: Tartuskij gosudarstvennyj universitet [Tartu Riikliku Ülikooli toimetised; 181], s. 274–275.
- VONDRÁČEK, Jan**
1956 *Dějiny českého divadla. Doba předbřeznová 1824–1846*. Praha: Orbis. 490 s.
- VONGREJ, Pavol**
1982 *Zlomky z romantizmu*. Bratislava: Tatran. 474 s.
- VORLÍČEK, František Ladislav**
1855 List z české literatury (Psán Žofii), František Jaromír Rubeš. In: *Lada Nióla* (ed. J. V. Frič). Praha: s. n., s. 289.
- VRCHLICKÝ, Jaroslav**
1890 Stará báj. In týž: *Hlasy v poušti. Cyklus znělek*. Praha: J. Otto, s. 8.
1898 K sté ročníci narozenin Fr. Palackého. In: *Památník na oslavu stých narozenin Františka Palackého*. Praha: Král. česká společnost nauk. I. a III. třída České akademie věd císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění – Matice česká, s. 1–3.
[1905] Píseň. In týž: *Tiché kroky*. Praha: J. Otto [Souborné vydání básnických spisů Jaroslava Vrchlického; 52], s. 107.
1950 *Selské balady* (ed. K. Polák). Praha: Melantrich, s. 99–105.
- VRCHOTKA, Jaroslav**
1958 Vznik bohemikálního programu knihovny Národního muzea v Praze. *Sborník Národního muzea, řada C, III, sv. 2, s. 29–40*.
- VROEDE, Maurits de**
1975 *The Flemish Movement in Belgium, Kultuurraad voor Vlaanderen*. Antwerpen: Kultuurraad voor Vlaanderen. 97 s.
- VRĚÁTKO, Antonín Jaroslav**
1837 Ost und West... *Květy 4, Příloha ku Květům, č. 13, s. 49–52*.
- WALICKI, Andrzej**
1964 *W kręgu konserwatywnej utopii*. Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN. 479 s.
- WENZIG, Josef**
1874 *Sebrané spisy 2*. Praha: I. L. Kober. 404 s.
- WENZIG, Josef – ŠPINDLER, Ervín**
1951 *Libuše* (ed. J. Bartoš). Praha: Orbis [Operní libreta Bedřicha Smetany; 6]. 198 s.

WOLLMAN, Frank

1928 *Slovesnost Slovanů*. Praha: Vesmír. 259 s.

1947 Český slavismus, jeho minulost a program. In: *Slovanství v českém národním životě* (ed. J. Macůrek). Brno: Rovnost, s. 224–241.

1958 Slovanství v jazykově literárním obrození u nás. *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* 7, D 5, Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 5–47.

1961a Kdo „nasugeroval Evropě jednotu Slovanstva“? *Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity* 10, C 8. Brno: Univerzita J. E. Purkyně, s. 348–361.

1961b Šafařík jako literární badatel. *Slavia* 30, č. 2, s. 179–241.

1968 *Slavismy a antislavismy za jara národů*. Praha: Academia. 494 s.

WORDSWORTH, William

1977 *The Poems* 1 (ed. J. O. Hayden). London: Penguin Books, s. 455.

WYTRZENS, Günther

1973 Die Bedeutung der Etymologie für die slavische Wiedergeburt. *Wiener Slavistisches Jahrbuch* 18, Wien – Köln – Graz: Böhlau, s. 99–110.

ZACHOVAL, František Karel

1903 Památce F. J. Rubeše. *Jitřenka* 22, č. 15, s. 245–246.

ZAJAC, Ludovít

1954 Úspěch české poezie. *Kultúrny život* 9, č. 37, s. 4.

ZAP, Karel František

1847 První ročník pouti své... *Poutník* 2, s. 383–384. [Pod šifrou Z.]

ZÁVADA, Vilém

1950 *Město světla*. Praha: Československý spisovatel, s. 10, 33, 31, 35, 24.

1954 Nový úspěch současné české poezie. *Rudé právo* 34, č. 81, 23. 3., s. 3.

ZÁVODSKÝ, Artur

Podíl Pavla Josefa Šafaříka na časopise Světozor. In: *Litteraria IV. Pavel Jozef Šafárik*. Bratislava: SAV, s. 246–266.

ZDENKA Z VLASTI

1843 Upevnění. In: *Pomněnky na rok 1943*. Praha: Jar. Pospíšil, s. 32–33.

ZECHENTER-LASKOMERSKÝ, Gustáv Kazimír

1988 *Päťdesiat rokov slovenského života. Vlastný životopis*. Dielo 2. Bratislava: Tatran. 531 s.

ZEYER, Julius

1888 Roland. *Květy* 10, č. 1, s. 492–493.

ZÍBRT, Čeněk

1904 V. Krolmusa Slovník obyčejů, pověstí, pověr, zábav a slavností lidu českého. *Český lid* 13, s. 116.

1907 Sestry slovanské čili Spolek Slovanek r. 1848 v Praze. *Květy* 29, č. 1, s. 25–38; č. 2, s. 203–215; č. 3, s. 375–388.

1927 Zdeňka Havlíčková ve světle vzpomínek rodiny Trojanovy. *Ženský svět* 31, č. 1, s. 1–2; č. 2, s. 37–38; č. 3, s. 68–69; č. 4, s. 87–89; č. 5, s. 106–108; č. 6, s. 124–126; č. 7, s. 142–144.

ZOLA, Emile

1970 *Germinal* (přel. E. Outratová). Praha: Odeon [Spisy; 7]. 462 s.

ZOUBEK, Jan František

b. d. *Zápisky*, s. 21. Rukopis je uložen v knihovně Národního muzea v Praze pod signaturou I G 43.

ZÜNGEL, Emanuel

1873 Paleček. *Paleček* 1, č. 1, s. 1.

ŽÁČEK, Václav

1974 Kapitola z kulturních styků česko-polských v době Jungmannově.

Literární archiv 8–9. Praha: Památník národního písemnictví, s. 285–315.

ŽÁČEK, Václav (ed.)

1958 *Slovanský sjezd v Praze roku 1848*. Sběrka dokumentů. Praha: ČSAV. 614 s.

Jmenný rejstřík

A

- Adamec, Karel 326, 332, 333
Adelung, Johann Christoph 73
Ahlqvist, August 485
Albee, Edward 266
Albertrandi, Jan Chrzciel 79
Aleš, Mikoláš 259
Alexandr I. 183
Altman, Karel 427, 508
Alžběta I. 312
Ambruš, Jozef 423
Amerling, Karel Slavoj 7, 12, 25–26,
27–28, 32, 57, 58, 107–113, 145,
177, 178, 382, 396, 398, 400, 427,
486–494, 495, 498, 499, 500, 502,
504, 505, 506, 511, 512, 518
Amort, Čestmír 545
Anderson, Benedict 357
Andrian-Werburg, Victor von 292
Arbes, Jakub 306, 313, 317, 388,
456–457, 471
Ariosto, Ludovico 312
Arjakas, Küllö 309
sv. Augustin 404
Auty, Robert 56

B

- Bačkovský, František 126, 128,
130, 333, 477, 478
Bachtin, Michail Michajlovič 339
Bajerová, Anna 314
Balbín, Bohuslav 175, 544
Balcárek, Aleš 350
Balfe, Michael William 429
Barák, Josef 310, 326, 327–330,
332, 333, 429, 326, 529, 530
Barthes, Roland 90, 92

- Bassin, Mark 309
Battaglia, Quido baron 353–354,
360, 362, 363, 364, 366, 367
Bäuerle, Adolf 200–201
Baum, Antonín 130
Bayerová, Marie 42
Beer, Robert 126, 127
Bechyňová, Věnceslava 43, 44
Bejblík, Alois 161, 162
Bel, Matej 195
Bělič, Jaromír 173
Bendl, Václav Čeněk 441
Benedikti-Blahoslav, Ján 117, 118,
130, 184, 328
Beneš, Josef 137
Beneš Třebízský, Václav 441
Berg, Karl Ernst 180
Bergner, Václav 38, 48, 51
Bernášková, Alena 475
Berwangerová, Katrin 420
Berynda, Pamva 73
Bielowski, August 94
Bitnar, Vilém 162
Bjørnson, Bjørnstjerne 453
Blahynka, Milan 247
Blokša, Jan 97
Blum, Robert 270
Bobrowska, Maria 301
Boček, Antonín 129
Bodjanskij, Osip Maximovič 130,
511
Boer, Pim den 299
Bolzano, Bernard 173, 191, 291
Bowring, John 125–126, 127
Brádková, Bettina Miloslava 494
Branislav, František 248, 249
Bratranek, Franz Thomas 401

- Brauner, František Augustin 353,
357, 358, 361–362, 363
- Braunerová, Anna 359
- Braunerová, Augusta 359, 360,
396
- Braunerová, Zdenka 359
- Brdlíková, Josefina 353
- Brentano, Clemens 319–320
- Brodziński, Kazimierz 44, 435,
436, 440, 452
- Brontëová, Charlotte 456, 466,
467, 468, 472
- Broulíková, Vojtěška 502
- Březina, Otokar 380
- Bugge, Peter 303, 314, 315
- Bulla, Karel 174
- Buncman, J. 258, 261
- Bunyan, John 460
- Burian, Tomáš 108, 136, 448, 488
- Buriánek, František 247
- Burney, Charles 65
- Byron, George Gordon 230, 234,
236, 268, 277, 419, 422, 423, 487,
493, 505
- C**
- Caillois, Roger 210
- Cejp, Ladislav 85
- Clodius, Christian August 21
- Cochius, Ctiboch 196
- Colebrooke, Henry Thomas 43
- Crabbe, George 484
- Cromwell, Oliver 84, 520
- Csaba, György Kiss 286
- Czacki, Tadeusz 79
- Č**
- Čapek Chod, Karel Matěj 461, 473
- Čech, Svatopluk 300, 301, 316,
382, 390, 391–392, 432, 447,
467–468, 469, 515
- Čech, Ivan viz Pichl, Josef Bojislav
- Čejka, Jan Josef Rodomil 138,
486, 495, 511
- Čelakovský, František Ladislav 26,
27, 28, 29, 30, 44, 62–63, 68,
88–89, 117, 118, 119, 122,
125–127, 130, 131, 132 (Žofie
Jandová), 136, 139, 143, 186,
188–189, 234, 235, 270, 286, 310,
315, 342, 346, 381, 396, 398, 415,
419, 427, 447, 478, 493–494, 495,
511, 521, 539–541
- Černý, Josef 59, 61–62, 223
- Černý, Václav 352
- Černý, Věnceslav 259
- Černyševskij, Nikolaj
Gavrilovič 470, 471
- Červinka, Otakar 528, 533
- Červinková-Riegrová, Marie 532,
533, 535
- Čespivová, Líza 314
- Čondl, Karel 107
- Čornej, Petr 399
- Čupr, František 178
- Čyževskij, Dmytro 239
- D**
- Dankovský, Řehoř 62, 86, 87,
152–153
- Dante Alighieri 97, 234, 376, 457,
460
- Delacroix, Eugène 314
- Deym, Bedřich hrabě 291–292,
293
- Dickens, Charles 200, 202, 456,
463, 464, 467, 468, 472
- Dittrich, František 429

Dittrichová, Theofila 314
Dlabač, Jan Bohumír 65
Dlouhý, Jiří 447
Dmochowski, Franciszek
Ksawery 80
Dobrovský, Josef 22, 23, 42, 44,
73, 74–75, 135, 145, 156, 493
Doležal, Pavel 195
Donelaitis, Kristijonas 484
Donner, D. 181
Donskis, Leonidas 342
Došenović, Jovan 73
Drchný, Jaroslav 289
Drozda, Miroslav 14
Dufek, Jan 107, 111
Dugawová, Dianne 313
Dvořáková, Zora 401
Dyk, Viktor 350
Dýma, Mojmír 108

E

Eberhardt, Johann August 21
Ebert, Karl Egon 464, 468
Eith, Gabriel 27, 28, 31
Eliade, Mircea 91, 192, 206
Eliot, Thomas Stearns 85
Eliotová, George 466, 472
Eliška Přemyslovna 322
Engel, Emanuel 399
Engels, Bedřich 45–46, 303
Erben, Karel Jaromír 226, 239,
240, 241, 286, 342, 345, 411, 412,
418, 419, 425, 427, 521
Erben, Vincenc Petr 345

F

Faehlmann, Friedrich Robert 180
Fähnrich, Antonín 57, 62, 518
Fairaizl, Jindřich 365

Faster, Petr 429, 526
Fejérpataky-Bélopotocký,
Kašpar 136
Ferdinand I. Dobrotivý 419
Fibich, Zdeněk 256, 261
Fichte, Johann Gottlieb 178
Filípek, Václav 427
Fináček, Alois 140
Fingerhut, Ferdinand 345, 347,
349, 356
Fischer, Otokar 161
Florianová, Antonie 490
Forchheimová-Skalná,
Magdalena 394
Förchtgott-Tovačovský, Arnošt 136
Foscolo, Ugo 376
Foucault, Michel 394
Fourier, François Marie
Charles 471
Franta-Šumavský, Josef 345, 427,
503, 511
František Josef I., 158
Frič, Josef 314, 489, 510, 527
Frič, Josef Václav 158, 185, 269,
280, 310, 314, 315, 321, 323–324,
327, 345, 347, 358, 385, 392, 402,
489, 502, 509, 524–526, 527, 529
Frič, Karel 224
Frič, Vojtěch 345
Fričová, Johana 489, 502, 510, 553
Fričová, Marie 527
Fučík, Julius 350
Fügner, Jindřich 356
Furch, Čeněk 355
Furch, Vincenc 160, 279–280

G

Gabler, Vilém 42, 136, 140, 341
Gačev, Georgij Dmitrijevič 18, 300

- Gaskellová, Elisabeth C., 461, 464, 468, 471, 472
- Gautsch, Vilém 136
- Gebhardt, W. 181
- Gellner, Ernest André 288, 294
- Gercen, Alexandr Ivanovič 403
- Gerle, Wolfgang Adolf 255
- Gessner, Salomon 435–437, 438, 440
- Girgl, František 140
- Girglová, Terezie Marie 141
- Gladkov, Fjodor Vasiljevič 472, 473, 474
- Glinka, Michail Ivanovič 354
- Głowiński, Michał 476
- Goethe, Johann Wolfgang 283, 386, 422–424, 437, 438, 480
- Gogol, Nikolaj Vasiljevič 202
- Goldoni, Carlo 73
- Goranová, Eka 358, 364
- Gorkij, Maxim 458, 463–464
- Górnicki, Łukasz 70, 78, 79, 80–81, 86
- Göseken, Heinrich 180
- Graff, Eberhard Gottlieb 125
- Graus, František 546
- Gray, Thomas 84, 520
- Grégr, Eduard 352
- Grepl, Miroslav 86
- Grillparzer, Franz 320, 324
- Grund, Antonín 411, 419
- Gutenberg, Johann 62
- Gutsleff, Johann 180
- H
- Hacquet, Belsazer 40
- Hais, František 353
- Hais Týnecký, Josef 530
- Hájek, Jiří 273
- Hájek z Libočan, Václav 319, 322, 323, 325
- Hajn, Antonín 345, 351, 355
- Hajniš, František 326, 388
- Halas, František 349, 352
- Hálek, Vítězslav 284, 426, 432, 442, 443–444, 446, 447, 448, 508
- Haller, Jiří 484
- Hamerník, Josef 345
- Hamuljak, Martin 49
- Hanka, Václav 17, 36, 41, 48, 49, 51, 52, 88–89, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 154, 206, 234, 299, 345, 447, 448, 488, 504, 506
- Hansgirk, Antonín 136
- Hanuš, Ignác Jan 24, 94, 98, 401
- Hanuš, Josef 131, 140, 346, 357, 367
- Hanzlík, Josef 352
- Harrington, James 312
- Haštalský, Slavomil viz Vávra–Haštalský, Slavomil Vincenc
- Hausenblas, Karel 387
- Havel, Václav 306–307, 308
- Havelka, Matěj Pěvoslav 138
- Havelka, Miloš 544
- Havlíček Borovský, Karel 33, 35, 42, 130, 132, 136, 140, 142, 146, 185, 187, 326, 327, 333, 334–351, 353, 354, 355, 357, 358, 362–363, 364, 373, 384, 400, 421, 447, 485, 490, 526, 527, 540
- Havlíčková, Josefa 358
- Havlíčková, Julie 357
- Havlíčková, Zdenka 353–371, 396–397, 403
- Havránek, Bohuslav 58, 173, 519
- Havránek, František 488
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 178, 197, 198, 241

- Heidler, Jan 291
 Heichenwalderová, Amalie 314
 Heichenwalderová, Josefina 314
 Heim, Ivan Andrejevič 74
 Hejtmánek, Ladislav 448
 Hek, František Ladislav 128
 Heková, Lidmila 128
 Heková, Terezie Vlasta 128
 Helcelet, Jan 302, 303, 357, 401
 Hellmuth-Brauner, Vladimír 358,
 509
 Henning, Carl Matthias 181, 411
 Henning, Hans 411
 Herbstová, Nina 495, 497
 Herder, Johann Gottfried 41, 70,
 74, 75, 76–77, 81–83, 103, 105,
 191–193, 195, 197, 198, 320, 322
 Herkel, Jan 176
 Herloszsohn, Carl Reginald 256,
 491–492, 493, 494, 505, 506,
 507–508
 Herloš, Karel viz Herloszsohn, Carl
 Reginald
 Hertl, Jan 255, 257, 260, 264, 270,
 427, 429
 Heřman, Zdeněk 248
 Heyduk, Adolf 388
 Hilger, Dietrich 455
 Hlavsová, Anna Milina 489, 490,
 495, 500, 501
 Hlavsová, Marie 501
 Hlouška, Josef Vojtěch 508
 Hněvkovský, Šebestían 116, 118,
 188, 223, 286, 313, 341, 478, 479,
 485, 521
 Hodrová, Daniela 135, 166, 211,
 255, 452, 457, 472, 552, 553
 Hodža, Michal Miloslav 239, 241
 Hodža, Milan 303
 Hoffmannová, Eva 174, 500
 Hoch (policejní ředitel) 486
 Hochmann, Pavel Josef 233
 Hollý, Ján 208, 478–479, 480
 Holter, Abram 181
 Holtz, Otto Reinhold von 181
 Homér 312
 Honl, Ivan 60
 Horáček, Vladimír 273
 Hormayr, Joseph 260
 Hornung, Johann 180
 Horská, Jiřina 365
 Hostinský, Záboj viz Kellner-
 Hostinský, Peter
 Hošková, Marie 489, 490, 494,
 495, 498, 501
 Hrabák, Josef 22, 255
 Hráská, Filipka 359, 365, 397
 Hráský, Václav 353
 Hrbata, Zdeněk 206, 452
 Hroboň, Samo Bohdan 38, 241,
 396, 494, 498
 Hroch, Miroslav 134, 546
 Hrzalová, Hana 327
 Hugo, Victor 525
 Huizinga, Johan 119
 Hupel, August Wilhelm 180
 Hurban, Miloslav Jozef 178, 198,
 209, 227, 228, 229–230, 238, 239,
 260, 269, 382–383, 488
 Hus, Jan 448, 493
 Hušek, Karel 291
 Hýbl, Jan 46
 Hýna, Karel Ferdinand 57, 69,
 518, 519, 520
 Hýsek, Miloslav 128

Ch

Chalupka, Samo 239, 269
Chládek, František 447
Chmela, Josef 34
Chmelenský, Josef Krasoslav 30,
34, 43, 62, 67, 88, 106, 119, 126,
127, 129, 130, 138, 227, 427, 434
Chocholoušek, Prokop 427, 447
Chomjakov, Alexej
Stěpanovič 301
Chotek, Karel 486
Chudoba, František 126

I

Ibsen, Henrik 453
Iljin, Jakov 472, 473, 474
Immermann, Karl Lebrecht 424
Irving, Washington 266
Ivanović, Jevtimije 73–74

J

Jablonský, Boleslav 27, 65, 130,
144, 187, 427
Jahn, Friedrich Ludwig 70, 78, 82,
195, 308, 451
Jahn, Jiří Vratislav 107, 109
Jahodová-Kasalová, Anna 446
Jakobson, Roman 413, 418, 419
Jakubec, Jan 17, 96, 101, 103, 126
Jan Lucemburský 322
Jan z Hvězdy 27, 29, 30, 97
Janáčková, Jaroslava 14, 276, 373,
452
Janaszek-Ivaničková, Halina 90,
210
Janković, Emanuilo 73
Janoušek, Pavel 548, 551, 552
Janský, Karel 120, 161, 162

Janter, Christian Friedrich 181
Jaroš, František 345, 349
Jarošová, Adéla 357
Javůrek (důchodní) 429
Jedlička, Alois 57, 58, 518, 519
Jekel, Franz Josef 79
Jelínek, Antonín 346
Jesenská, Růžena 354, 363, 365,
367–370
Jílek, Václav 128
Jirásek, Alois 137, 259, 314, 316,
319, 431, 439, 441, 531, 553
Jirát, Vojtěch 17, 128
Jöeste, Marie 309
John, Franz 532, 534
Jonáková, Eleonora
Vědoslava 489, 495, 500, 502
Jordan, Jan Pětr 181
Josef II., 444
Joyce, James 85
Jungmann, Antonín 44, 51, 52, 57,
152, 193, 488, 518
Jungmann, Josef 12, 17, 21, 22,
23, 36–37, 38, 43, 48, 51, 52, 54,
56, 57, 58, 59, 69, 70, 71–83, 84,
85–86, 88, 99, 100, 119, 126, 127,
131, 135, 136, 140, 144, 147, 152,
153, 174–175, 185, 193, 196,
217–218, 223, 232, 265, 286, 299,
328, 329, 400, 405, 406, 413, 434,
445, 447, 448, 449, 455, 478, 479,
481, 485, 486, 488, 518, 520, 531,
532, 539
Jungmann, Josef Josefovič 37, 38,
44, 49
Jürgenson, Dietrich Henrich
180–183
Jussieu, Antoine Laurenz de 107

K

- Kačer, Miroslav 21, 88, 146, 159,
223, 273, 285
- Kainar, Josef 245, 247–252
- Kaizl, Josef 544
- Kálal, Karel 532, 535
- Kalina, Josef Jaroslav 427, 494, 503
- Kalinčiak, Ján 231, 392–393
- Kamarýt, František Dobromil 31
- Kamarýt, Josef Vlastimil 31, 101,
125–127, 130, 138, 234, 286, 479,
521
- Kamenický, František Jaroslav viz
Vacek-Kamenický, František
Jaroslav
- Kampelík, František Cyril 48, 66,
137, 151, 153, 163, 164, 175, 176,
184, 413, 414, 508
- Kant, Immanuel 178
- Karamzin, Nikolaj
Michajlovič 414
- Karfík, Vladimír 247
- Kasparová (majitelka módního
salonu), 501
- Kaun, Josef Polemír 479
- Kavalírová-Sázavská, Anna 402
- Kellner-Hostinský, Peter
Záboj 198, 228
- Kendík, Josef Ladislav 60
- Kerner, Josef Libomír 138
- Kessidi, Feocharij
Charlampijevič 90
- Ketlinskaja, Vera Kazimirovna 473
- Keyová, Ellen 371
- Kheil, Karel Petr 353, 358–359,
362–363, 367, 370
- Kheilová, Elvíra 359, 365, 399
- Kiesewetter, Johann Gottfried 69,
404–406, 519
- Kinský, František Josef 151
- Kismič, Štěpán viz Küzmič, Stephan
- Kittl, Jan Bedřich 222
- Kivi, Aleksis 485
- Klácel, František Matouš 166, 178,
258–259, 279, 401, 421–425
- Klar, Aloys 321
- Klásterský, Antonín 351
- Kleist, Heinrich von 313, 484
- Klemens, Josef Božetěch 511
- Klicpera, Václav Kliment 33, 123,
136, 217, 255, 257, 269, 270
- Klopstock, Friedrich Gottlieb
479
- Knappová, Miloslava 137
- Knüpffer, Arnold Friedrich
Johann 181
- Kočetov, Vsevolod
Anisimovič 473
- Kočí, Josef 547
- Kodym, Filip Stanislav 513
- Kodym, František Vlastimil 511
- Kohn, Hans 172
- Kohout, Pavel 248
- Kohout (továrník), 356
- Kolár, Jaroslav 14, 131, 146, 388
- Kolár, Josef Jiří 237, 393, 417–418,
428, 432, 433
- Kollár, Jan 17, 22–23, 24, 25–26,
27, 28, 37, 38–39, 40, 41, 51, 52,
54, 55, 62, 63, 65, 66, 86, 87, 92,
93–99, 101–106, 111, 113, 118,
119, 123, 126, 129, 130, 136, 137,
141, 144, 145, 152, 153, 154, 156,
159, 175, 176, 183, 188, 193–194,
195, 196–197, 198, 205, 209, 232,
234, 284, 286, 337, 396, 399, 400,
419, 448–449, 478, 488, 521
- Kolovrat-Krakovský, Zdeněk 323

- Kolovrat-Libštejnský, František
Antonín 124, 174
- Komareck, Jan Nepomuk 319
- Komenský, Jan Amos 286
- Kopecký, Jan 273
- Kopecký, Matěj 255
- Kopečný, František 137
- Kopitar, Jernej Bartholomäus 70,
72–76, 78, 81–83
- Koráb, František Lékoslav 138
- Kořalka, Jiří 172, 546
- Kosík, Karel 546
- Kosmák, Václav 387
- Kosmas 321–322, 323
- Kossakowski, Jan 70, 78, 79, 80–81
- Kossuth, Lajos 293
- Kouba, Karel 553
- Koubek, Jan Pravoslav 51, 136,
237–238, 265, 270, 277, 279, 327,
380, 382, 383, 418, 424, 425, 427,
508–509
- Kounic, Václav hrabě 353, 358,
359–362, 363, 364–365, 367, 396,
403
- Kovář, Emanuel 93
- Král, Janko 239, 241, 269
- Král, Josef Mirovít 138
- Král, Václav 547
- Králík, Oldřich 411
- Kramerius, Václav Matěj 83, 255
- Kramerius, Václav Rodomil 138
- Krásnohorská, Eliška 256, 257,
259, 260, 261, 265, 329, 367,
369–370, 439, 441, 453
- Kraus, Arnošt 255, 256, 257
- Kraus, Cyril 319
- Kreil, Joseph 40, 41
- Krejčí, Karel 34, 152, 161, 162,
164, 173, 434
- Kreutzwald, Friedrich
Reinhold 18, 181, 183
- Kröger (komisař) 500
- Krolmus, Václav 259, 447
- Kronbauer, Rudolf Jaroslav 314
- Kröpfel, Otto 315, 526
- Krouský, Jan 417
- Kroutvor, Josef 304–305, 306,
307–308
- Krov, Josef Theodor 429
- Křen, Jan 304
- Kubín, Václav 14
- Kučerová, Vlasta 110, 490, 503,
510
- Kudělka, Milan 137
- Kukla, Karel Ladislav 314, 315
- Kundera, Milan 304, 306–307
- Kurcbek, Josif 74
- Kuřák, Karel 501
- Kůst, Jiří 56
- Kutnar, František 544
- Kuzmány, Karol 227, 228, 237
- Küzmič, Stephan 73
- L**
- Laadtová, Tereza Svatava 489,
500, 502
- Lábler, František 429
- Laichter, Jan 477
- Lajčiak, Milan 476
- Lamb, Vilém Dušan 347, 348,
349, 540
- Lamblová-Cardová, Anna 349,
350
- Langer, Josef Jaroslav 26, 31, 34,
130–131, 161
- Lanosović, Marijan 73
- Lapil, Jan 429
- Launer, Štěpán 196

- Leger, Karel 254, 262–263, 264,
313, 317, 466
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 178
- Lelek, Josef 350
- Lemberg, Eugen 172
- Lembert, Johann Wilhelm 202
- Lenau, Nikolaus 240, 417
- Lenz, Friedrich David 180
- Lessing, Gotthold Ephraim 62
- Lešikar, Josef Lidumil 349
- Lešková, Rebeka 128
- Levý, Jiří 69, 84, 86, 520
- Lichačov, Dmitrij Sergejevič 339,
455
- Líman, Josef Bohuslav 427
- Linda, Josef 124, 131, 206
- Liszt, Ferenc 429
- Liška, Alois 86, 156
- Loewenstein, Bedřich 509
- Lomonosov, Michail Vasiljevič 74
- Lormanová, Jarmila 351
- Löschner, Karel 356
- Lotman, Jurij Michajlovič 119,
163, 295, 412, 525
- Loužil, Jaromír 42, 131, 173, 191
- Luce, Johann Wilhelm Ludwig
von 180
- Ludáková, Růžena 399
- Ludvík, Josef Myslimír 126
- Lukes, Jan Ludevít 345
- Luther, Martin 180
- M**
- Macourek, Josef 345
- Macura, Vladimír 57, 70, 227, 296,
305, 399, 452, 508, 516, 543, 544,
546, 547–548, 551–554
- Macurová, Alena 70, 373
- Mácha, Karel Hynek 17, 34, 120,
129, 137, 161, 162, 163, 164–168,
171, 186, 200, 226, 227, 237, 257,
267, 268–269, 277, 280, 286, 306,
326, 327, 331–332, 333, 394, 400,
402, 411, 412–413, 414, 416, 417,
418, 419, 420, 424, 427, 441, 493,
521
- Machač, Ladislav 358, 362
- Macháček, Simeon Karel 64, 122,
136
- Máchal, Jan 17, 95, 256
- Machotková, Josefa
Bohoráda 489, 494, 500, 502,
512
- Majakovskij, Vladimír 473
- Malečková, Jitka 317
- Malý, Jakub 132, 135, 136, 145,
290, 345, 427, 528, 530
- Malypetr, Jan 345
- Mamin-Sibirjak, Dmitrij
Narkisovič 456, 470
- Mandler, Emanuel 289
- Mannteuffel, Peter August
Friedrich 181
- Marcelli, Miroslav 394
- Marek, Antonín 7, 13, 17, 43, 57,
69, 84, 97, 176, 396, 398, 400,
404–407, 479, 498–499, 518, 519
- Marek, Jan Jindřich viz Jan z
Hvězdy
- Marie Antonie 31, 137
- Marie Skotská 312
- Marx, Karel 303
- Mařák, Julius 261
- Masaryk, Tomáš Garrigue 531,
544, 547
- Masing, Otto Wilhelm 181
- Matula, Vlastimil 56
- Mayer, Rudolf 297, 350, 381, 461

- Mečiar, Stanislav 92, 209
 Meinecke, Friedrich 172
 Meisl, Karl 267, 272
 Meissner, Alfred 257
 Melnikov, Georgij Pavlovič
 322–323
 Mencl (kovolijec) 502
 Merhout, Cyril 355, 358
 Merkalí, Savva 74
 Merklas, Václav 488
 Merthová, Kristýna 554
 Meyer, Friedrich 303
 Meyer, Henry Cord 181
 Michalovicová-Amerlingová,
 Františka Svatava 137, 500,
 502–503
 Michalovič, Samuel Luboslav 106
 Michl, Josef Justin 371
 Mikšíček, Matěj 302, 303
 Milton, John 84, 85, 283, 479, 520
 Mňouček, Pavel Václav 345
 Mokrý, Otakar 276, 448, 468
 Morava, Jiří 351, 535
 Moravcová, Mirjam 526
 Moritz, Friedrich 181
 Mukařovský, Jan 161, 162, 411–412,
 413, 418, 419
 Müller, Anton 50
 Müller, Josef 158
 Müller, Václav 140
 Murko, Matthias 45
 Musäus, Johann Karl August 319,
 320
 Mušicki, Lukijan 74
 Mužák, Petr 345
 Mužík, Augustin Eugen 448
 Mylnikov, Alexandr
 Sergejevič 157
- N**
 Napoleon I. Bonaparte 48, 378
 Náprstek, Vojtěch 367
 Naumann, Friedrich 303–304
 Navrátil, Josef 257
 Nebeský, Václav Bolemír 50, 58,
 64, 67, 128, 129, 145, 160, 172,
 178, 187, 237, 240–241, 257, 260,
 278, 279, 280, 297, 306, 400, 411,
 414–417, 419, 420, 495, 496, 519
 Nedvěd, Antonín 345
 Nejedlý, Vojtěch 49, 58, 97, 128,
 227, 277
 Nejedlý, Zdeněk 27, 68, 120, 134,
 136, 141, 142, 145, 167, 220, 223,
 303, 344, 545, 546
 Němcová, Božena 133, 137, 143,
 261, 265, 326, 333, 344–352, 383,
 387, 394, 397, 398, 400, 401, 439,
 447, 452, 494, 495–496, 498–501,
 502, 504, 509, 553
 Němcová, Theodora 349, 350
 Němec, Hynek 346
 Němec, Jaroslav 494, 496
 Němec, Josef 345, 346–347, 349,
 350, 495–496
 Němeček, Petr 502
 Němečková, Božena 500
 Němečková, Drahotina 500, 503
 Němečková, Ema 503
 Němečková, Innocencie 503
 Němečková, Karolina 489, 503
 Němečková, Klotylda 489, 503
 Němečková, Milada 495, 497, 500,
 503
 Němečková, Srdceslava 500, 503
 Němečková, Otýlie 503
 Němečková, Zdenka 489, 495,
 497, 500, 503

- Neruda, Jan 35, 275–277, 280–282, 288–289, 291, 292, 350, 368, 383, 386–387, 396, 426, 430, 431–432, 444, 447, 448, 522, 530
- Nestor 335–336, 338, 339–340
- Neumann, Karl 41
- Noha, Jan 476
- Nostitz-Rieneck, Franz Anton von 173
- Novák, Arne 17, 268, 368, 477
- Novák, Jan Václav 268
- Novák, Vladimír 247
- Novák (krupař) 345
- Nováková, Julie 43
- Nováková, Teréza 298, 365–367, 369, 370–371, 401, 402, 453, 454, 521
- Novotný, Miloslav 126, 128, 345, 346, 347, 350, 352, 401, 495, 499, 503
- Nowaczyński, Tadeusz 80
- O**
- Ohéral, Jan 451
- Oldekop, Gustav Adolph 181
- Ordžonikidze, Grigorij Konstantinovič 474
- Otruba, Mojmír 14, 21, 79, 83, 88, 90, 92, 93, 100, 128, 139, 146, 159, 168, 223, 273, 285, 329, 335, 448, 495
- Ovidius 337
- Owen, Robert 471
- P**
- Pabst, František Antonín 46
- Pacák, Antonín 361
- Paďour, Jan Domošlav 138
- Palacký, František 24, 33, 38, 43, 44, 49, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 60, 65, 66, 67, 88, 91, 97, 117, 118, 123, 125, 130, 134, 136, 145, 175, 177, 178, 184, 187–188, 194, 195, 208, 216, 290, 305, 328, 334, 343, 345, 347, 349, 382, 419, 446, 447, 479, 486, 518, 531–536
- Palacký, Jan 345, 356, 384, 434, 444
- Pančenko, Alexandr Michajlovič 339
- Palkovič, Juraj 492
- Patera, Adolf 130
- Patočka, Jan 161, 291, 414
- Patrčka, Michal Silorad 138, 283
- Paul, Karel 44
- Pauliny, Eugen 129
- Pavel, Petr 139
- Pavelka, Tomáš 440
- Pavlíček, František 344
- Pech, Stanley Z. 314
- Peirce, Charles Sanders 49
- Pekař, Josef 544
- Pelcl, František Martin 79, 315
- Pelikán, Josef 57, 60
- Perrotová, Michelle 390
- Pešina z Čechorodu, Václav Michal 189
- Peterson, Kristjan Jaak 18
- Petersová, Luisa Otto 472
- Petrarca, Francesco 90
- Pfleger Moravský, Gustav 299, 380, 381, 382, 383, 385, 386, 387, 396, 449, 456, 464, 465, 467, 468, 471, 508, 509
- Pícek, Václav Jaromír 28, 29, 34, 143, 144
- Pick, Jiří R. 247
- Pichl, Josef Bojislav 92, 129, 130,

132, 135, 136, 138, 145, 219, 427,
428, 429, 433–434, 490, 512, 514
Pilař, Jan 302
Pilnáček, Jan 136
Pindaros 74
Pinkas, Adolf Maria 136–137, 345
Píšek, Jan Křtitel 283
Pithart, Petr 304, 307
Pivoda, František 355
Plaček, František 490, 514
Plánek, Jan Vlastimil 136, 138
Plavec, Josef 285, 286, 520
Plutarchos 74
Podlipská, Marie 402
Podlipská, Žofie 387
Podlipský, Josef 345
Pohorský, Miloš 93, 98, 234, 372
Pok Poděbradský, Václav 445, 522
Pokorný, Rudolf 439
Polák, Karel 276
Polák, Milota Zdirad 28, 126, 203,
234, 480
Pöhlitz, Karl Heinrich 25, 40
Polt, Johann Joseph 255
Pope, Alexander 311
Popovič, Anton 81, 341
Pospíšil, Jan Hostivít 127
Pospíšilová, Marie 495
Prachenský, Josef Stanislav 351
Pražák, Albert 76, 351
Presl, Jan Svatopluk 44, 57, 58,
141, 486, 488, 518
Presl, Karel Bořivoj 57, 138, 518
Prokop, Jan 429
Pruz, Robert 456, 461, 468, 469
Příbík, Jan Pravoslav 138
Příborský, Mořic 140
Puchmajer, Antonín Jaroslav 49,
97, 126, 200, 286, 439, 521

Pujmanová, Marie 474–475
Püner, Karel 143, 216
Purkyně, Jan Evangelista 60, 85,
159, 381, 520, 540
Purš, Jaroslav 372
Puškin, Alexandr Sergejevič 123,
493

Q

Quinet, Edgar 240
Quis, Ladislav 426, 428, 429, 431,
508

R

Rais, Karel Václav 285, 389
Rajman, František 477–485
Rajská-Čelakovská, Antonie
Bohuslava 133, 136, 137, 396,
398, 488–489, 490–491, 492, 494,
495, 496, 498–499, 500, 501, 502,
503–504, 505, 506, 507, 510, 511,
512, 513, 541, 553
Rajská-Forchheimová, Anna 394,
400
Rak, Jiří 440
Rank, Josef 503
Ranke, Leopold von 301
Rautenkranc, Josef 140
Reinhart, Antonín 345
Relković, Matija Antun 73
Rellstab, Ludwig 381
Reményi, Eduard 358
Rettig, Jan Alois Sudiprav 128,
136, 138, 479
Rettigová, Magdalena
Dobromila 26, 30, 128, 136,
137–138, 286, 319, 321, 324–325,
393, 402, 479, 495, 496, 521
Revzin, Isaak Josifovič 172

- Reymont, Władysław
Stanisław 456, 458, 461, 462,
463, 464, 464, 465–466, 468
- Rhesa, Ludvikas Gediminas 484
- Riasanovsky, Nicholas
Valentine 309
- Ribay, Juraj 156
- Ricoeur, Paul 391, 397
- Rieger, František Ladislav 291,
345, 357, 382, 383, 427, 448, 486,
531, 532, 533, 535, 536
- Richter (nadkomisař) 500
- Rirenšaft, Alois Vlastimil 345
- Robek, Antonín 547
- Robespierre, Maximilien de 233
- Rodde, Jakub 74
- Roessler, Edvard 136
- Rohmer, Theodor 195
- Rokos, František Alexander 136,
479
- Rokycana, Jan 84, 520
- Rosa, Václav Jan 175
- Rosenplänter, Johann
Heinrich 180
- Rossihnius, Joachim 180, 183
- Rossová, Marcella 506
- Roštlapil, Josef Mnohoslav 429
- Rothová, Susanna 350
- Rotteck, Karl Wenzeslaus von
40–41
- Roubík, František 270
- Rousseau, Jean-Jacques 233
- Rozmarná, Bětka 512–513
- Rožnay, Samuel 153
- Ruber, Karel 201
- Rubeš, František Jaromír 20, 26,
28, 29, 32, 162, 188, 194, 268,
277, 305, 326–333, 430, 431, 446,
447
- Ruda, Josef 502, 512
- Růžička, Vladimír 56
- Růžičková, Anna Vlastimila 129,
137, 489, 490, 493, 494, 495, 500,
501, 504, 506
- Ryba, Josef Arnošt 57
- Rybička, Antonín 137
- Ř
- Řepková, Marie 128
- Řezáč, František Josef 345
- Řezníček, Václav 532, 535
- S
- Sabina, Karel 35, 120, 237, 238,
239, 260, 277, 278, 279, 332, 368,
372–379, 385, 427, 428, 431, 442,
508
- Sak, Robert 428
- Salová, Antonie 495
- Sandová, George 297
- Sapfó 90
- Scott, Walter 334
- Sedláček, Josef Vojtěch 49, 56, 57,
136, 179, 518
- Sedláček, Květoslav František 475
- Seifert, Jaroslav 352, 530
- Séjourneová, Laurette 192
- Severová (údajná „amazonka“
z barikád), 314
- Seykora, Josef 355
- Sgallová, Květa 19
- Shelley, Percy Bysshe 236, 240
- Shepherd, Simon 312
- Schiessler, Sebastian
Willibald 256
- Schiffner, Joseph 255–256
- Schiller, Friedrich von 85
- Schmarz, Vít 553

- Schmidová, Herta 420
 Schmidt, Georg Friedrich 101
 Schmidtová, Johanna Augusta
 Friederika 101–102, 399, 400
 Schneider, Karel Agnel 136
 Schön, Johann 255, 256
 Schulz, Ferdinand 275
 Schulz, Milan 247
 Schwanthaler, Ludwig 356
 Schwarz, František 356, 357
 Siemeński, Lucjan 395
 Sinclair, Upton 458, 464, 466, 468,
 472
 Sivers, Jegor von 180
 Skála, Ivan 302
 Skalička, Jiří 185
 Skoch, Vilém 365
 Skutil, Jan 402
 Sládek, Josef Václav 359, 432
 Sládkovič, Andrej 233, 234
 Sláma, František Josef 179
 Slavejkov, Petko 18
 Smetana, Augustin 191, 197
 Smetana, Bedřich 27, 259, 323, 545
 Smetana, František Josef 57, 62,
 136, 518
 Smetana, Robert 20, 185, 277, 353
 Smirnov, Savvatij Vasiljevič 187
 Smíšek, N. 306
 Smolík, Josef 128
 Smotrickij, Meletij 73
 Sobestianskij, Ivan Michajlovič 77
 Sojka, Jan Erazim 297, 301, 331,
 333, 355
 Sokol Tůma, František 461
 Solarić, Pavle 73
 Solovjovová, Anna Petrovna 276
 Sotorník, Vladimír 56
 Souček, Stanislav 129, 167, 429
 Spenser, Edmund 312
 Spěváček, Václav 56, 107
 Spielhagen, Friedrich 467, 468,
 469, 471
 Stadion, Filip Josef Rudolf 524
 Stahl, Heinrich 180, 183
 Stach, Václav 103
 Stalin, Josif Vissarionovič 250, 474
 Stamm, Ferdinand 319
 Staněk Václav 49, 57, 310, 315,
 486, 489, 502
 Staňková, Karolina 510, 553
 Stankovský, Josef Jiří 383
 Stašek, Antal 463
 Stehlík, Ladislav 429
 Steinberg, Will 319
 Stejskal, Vladimír 327
 Stephanie ml., Gottlieb 174
 Stich, Alexandr 14, 19
 Stöger, Johann August 221, 224
 Stojkovič, Atanasije 73
 Stolberg, Friedrich Leopold 84,
 520
 Strakatý, Karel 345
 Strejček, Ferdinand 202, 358
 Strříbrný, Jan 427
 Studený, Jaromír 247
 Suda, Kristián 247
 Sue, Eugène 200
 Suchá, Milada 49
 Surowiecki, Wawrzyniec 61
 Svátek, Josef 345
 Svatopluk, T. 474, 475
 Světlá, Karolina 286, 287, 298,
 310–312, 313, 316–317, 332, 345,
 366, 382, 395–396, 397, 427, 434,
 440, 452–453, 515, 521, 526
 Svoboda, Antonín 353, 358, 359,
 361, 362, 363, 367, 397

- Svoboda, František Jan 136
 Svoboda, Karel 94
 Svobodová, Helena 363
 Svobodová, Růžena 380
 Svobodová-Pichlová, Františka
 Božislava 128–129, 132 (Marie
 Čacká), 133, 137, 489, 490, 495,
 496 (Marie Čacká), 498, 499, 500,
 501, 504, 512
 Svozil, Josef 535
 Sýkora (hostinský) 429
- Š**
- Šafařík, Pavel Josef 33, 37–38, 39,
 41, 42–43, 44, 46, 47, 50, 51, 52,
 55, 57, 60, 63, 66, 118, 125, 126,
 130, 140, 151, 153, 178, 183, 286,
 414, 479, 488, 521
 Šagiňanová, Marietta
 Sergejevna 472, 474
 Šalda, František Xaver 368
 Šámal, Petr 553
 Šemerová, Antonie 495, 498
 Ševčíková, Bettina 359
 Šimáček, Matěj Anastázia 393,
 456, 459, 462, 463, 464, 465, 468
 Šimák, Josef Vítězslav 382, 400
 Šimečka, Milan 304
 Šír, František 43, 61, 86, 414
 Škampa, Alois 511
 Škarka, Antonín 131
 Škoda, Jan Karel 488
 Školaudy, Vlastimil 476
 Škroup, František 160, 222, 285
 Škultéty, August Horislav 230
 Šlejhar, Josef Karel 455, 457–469
 Šmejkal, Jaromír Václav 160, 283,
 285, 286
 Šmídek, Karel 116, 123, 145, 382
 Šmilovský, Alois Vojtěch 394
 Šnajdr, Karel Sudimír 126, 138, 234
 Šohaj, František 43
 Šolc, Václav 445, 449–450, 522, 529
 Šomková, Lori 400
 Špindler, Ervín 320, 323, 324
 Špott, Jan 345
 Štátný, Vladimír 275
 Štěpánek, Jan Nepomuk 200–202,
 217
 Štěpánek, Vladimír 24
 Štěpnička, František Bohumír 64,
 138
 Štětka, Josef J., 501
 Štětková, Barbora Jaroslava 489,
 490, 494, 500, 501–502, 512
 Štětková, Růžena 502
 Štítnický, Ctibor 302
 Štorch, Karel Boleslav 427, 490,
 514
 Štrauch, Antonín 392
 Štrobach, Antonín 178
 Štulc, Václav 30–31, 427
 Štúr, Karel Drahotín 168–171, 417
 Štúr, Ludovít 36–37, 38, 155–156,
 226, 227, 228–229, 230–231, 239,
 381, 423–424, 492
 Šubert, František Adolf 443
 Šubert, Jan Aleš 355
- T**
- Tacitus, Publius Cornelius 61, 62
 Tammasaare, Anton Hansen 184
 Tasso, Torquato 90
 Thám, Karel Ignác 479
 Thám, Václav 200, 431, 439, 479
 Theer, Otakar 368–369
 Thomasson, Johan 181
 Thompson, Francis 484

- Thun, Lev 107, 216, 517, 526
 Thurn-Taxis, Rudolf 356, 364
 Thurn-Taxisová, Jenny 356, 364
 Tichá, Ludmila 495, 496
 Tluchořová, Kateřina
 Bohumila 137
 Tocqueville, Alexis de 455
 Tomaszewska, Antoinette 492–493
 Tomášek, Pavel 118
 Tomášek, Václav Jan 118, 222
 Tomek, Václav Vladivoj 138, 142,
 296, 298, 427, 525, 529
 Tomíček, Jan Slavomír 34, 43, 227,
 239, 268, 279, 427, 486
 Tomsa, František Bohumil 27, 30,
 127
 Toporov, Vladimir
 Nikolajevič 206, 207
 Toucová-Mettlerová, Joža 349, 350
 Trapl, Miroslav 129
 Trnka, František Dobromysl 30,
 49, 136
 Trojan, Alois Pravoslav 345, 353,
 361, 363, 367
 Trojan, Lidumil 367
 Trojanová, Milada 361, 367
 Truhlář, Josef 128
 Třeštík, Dušan 289, 294, 295
 Tureček, Dalibor 506
 Turinský, František 126, 206, 216,
 283–284
 Turnovský, Josef Ladislav 216,
 331, 394
 Tuvora, Franz 293, 301
 Tycho de Brahe 205
 Tyl, Jan Branimír 138
 Tyl, Josef Kajetán 21, 29, 88, 100,
 123, 130, 132, 135, 136, 139, 142,
 145, 146, 160, 185, 187, 189,
 202, 204, 206, 220, 223, 224, 227,
 266–269, 270–274, 279, 283–287,
 326, 333, 348, 366, 394–395, 427,
 430–431, 485, 489, 517, 519, 520,
 521, 553
 Tyrš, Miroslav 399
 Tyršová, Renáta 356, 509
- U**
 Udalčov, Ivan Ivanovič 546
 Uhlíř, Jiří 344
 Ullmannová, Anna 402, 529
 Uman, František 351
 Urban, Otto 314, 528
 Urbánek, Rudolf 255
 Ures, Andrew 455
 Uspenskij, Boris Andrejevič 295
- V**
 Vacek, Jindřich 309
 Vacek-Kamenický, František
 Jaroslav 29, 34, 65, 90, 91, 136,
 143, 279, 284
 Václav I., 124
 Václavek, Bedřich 20, 128, 185,
 277, 353
 Václavková, Jaroslava 313
 Vambora, František Lidurád 138
 Vaněk, Norbert 57, 413, 518
 Var, Aréne de 503
 Varikasová, Eléni 318
 Váša, Václav 30
 Vašák, Josef 511
 Vašák, Pavel 168, 227, 268
 Vater, Johann Severin 74
 Vávra, Matěj 345
 Vávra, Otakar 344
 Vávra-Haštalský, Slavomil
 Vincenc 138, 345

- Vavřinec z Březové 315
 Velc, František Emanuel 529, 530
 Vergilius 312
 Vernaleken, Theodor 255
 Verne, Jules 373, 464, 466, 468,
 470–471
 Veselský, Miloslav 501–502
 Veselý, Antonín 258, 411, 415
 Veverka, František Budislav 138
 Vidimská, Marie Bohdana 137,
 489, 490, 494, 500, 502
 Vidimský, Jan Milostín 138, 253,
 261–262, 264
 Villani, Karel Drahotín 136, 278,
 280, 345, 417
 Vinařický, Karel Alois 22, 26, 49,
 57, 58, 59, 60, 61–62, 86, 92, 117,
 122–123, 124, 130, 131, 136, 140,
 142, 152, 223, 238, 313, 381, 382,
 414, 424, 425
 Vindyš, Josef Hajislav 138
 Víšek, Antonín 123
 Vít, Petr 65, 222
 Vladyka-Herzog, Jan Baptista 59
 Vladyka, Josef 31, 444
 Vlasák, Antonín Robert 255, 262,
 264, 427, 429
 Vlček, Jaroslav 17, 43, 93, 477, 544
 Vlček-Vlčkovský, Jan 86, 156
 Vlk, Miloslav 259
 Vocel, Jan Erazim 46, 130, 179–184,
 185, 186–187, 227, 261, 265, 271,
 329, 427, 500, 501, 512
 Vodička, Felix 14, 182, 226, 478
 Vodňanský, P. Č. 142
 Voight, Mikuláš Adaukt 65
 Vokatý (krejčí) 345
 Volfová, Vilemína Budislava 489,
 500, 503
 Volkova, Oktábrina
 Fjodorovna 113
 Voltaire 233, 397
 Vondráček, Jan 220, 221
 Vongrej, Pavel 228, 233, 393
 Vorlíček, František Ladislav
 286–287, 521
 Voss, Johann Heinrich 437–438
 Votová, Marie 401
 Votýpka, Josef Slavín 488
 Vozár, Samo 228
 Vraz, Stanko 418
 Vrbíková, Veronika 401
 Vrchlický, Jaroslav 265, 269, 329,
 439, 535–536
 Vrtátko, Antonín Jaroslav 194
 Vystrová (údajná „amazonka“
 z barikád) 314
- W**
- Wais, Kurt 413
 Walther, Justus Samuel 180
 Weerth, Georg 472
 Weidenhofferová, Fanny 400
 Weigl, Joseph 64
 Wenzig, Josef 136, 286, 320,
 323–324, 521
 Willkomm, Ernst 461, 472
 Willmann, Friedrich Wilhelm
 von 180
 Windekilde, Marcus Heinrich 181
 Winkler, Reinhold Johann 180
 Wiśniewska, Honorata 287, 515,
 522, 526
 Wolker, Jiří 249, 412
 Wordsworth, William 438, 442
 Wyrzens, Günther 61

Z

- Zahradník, Vincenc 57
Zach, František 501
Zachoval, František Karel 327
Zajac, Ludovít 247
Zap, Karel František 33, 265, 329,
427, 488, 489, 515, 526
Zapová, Honorata viz Wiśniewska,
Honorata
Zástěra, Jan 326
Závada, Vilém 247, 302
Zechenter-Laskomerský, Gustáv
Kazimír 296
Zeithammer, Řehoř 178
Zelený, Václav 361
Zeyer, Julius 320, 359, 368, 453,
454
Zíbrt, Čeněk 259, 358, 363, 482,
500, 503
Ziegler, Josef Liboslav 128, 136,
138
Zimmermann, Jan 124
Zola, Emile 456, 457, 458, 461,
462, 464, 468
Zoubek, František Jan 392, 399
Zschokke, Johann Heinrich
Daniel 184
Züngel, Emanuel 281

Ž

- Žáček, Václav 46, 197, 395
Železnov, Pavel 248
Živković, Jovan 74
Žižka, Gabriel 399, 520
Žižka z Trocnova, Jan 84, 205
Žukovskij, Vasil Andrejevič 240

Obsah

Znamení zrodu (2. vydání, 1995)

Úvodem	9
I. TVAROSLOVÍ	15
1. Synkretismus	17
2. Emancipační úsilí	36
3. Lingvocentrismus	47
4. Překladovost	69
5. Mytologičnost	90
6. Ideálnost, hra a mystifikace	116
7. Vlastenecká společnost	134
II. POJMOSLOVÍ	
1. Atický – jónský – dórský	151
2. Vlast	157
3. Národ	172
4. Střed	191
5. Praha	200
III. PARADOXY	
1. Divadlo	215
2. Romantismus	225

Český sen (1998)

Sen o českém snu (Namísto úvodu)	247
Sen o spících rytířích I	253
Sen o spících rytířích II	266
Sen o spících rytířích III	275
Sen o vlasti	283
Sen o národě	288
Sen o Evropě	296
Sen o Amazonce	310
Sen o Libuši	319
Sen o Lakedaimonských	326
Sen o zdravém rozumu	334

Sen o trnové koruně	344
Sen o dceři národa	353
Sen o revoluci	372
Sen o vlaku	380
Sen o rozkoši	390
Sen o sémiotice (Namísto doslovu)	404

Český sen II

Sen o jinochovi	411
Sen o Faustovi	421
Sen o hospodě	426
Sen o chaloupce	435
Sen o továrně	455
Sen o duchovním eposu	477
Sen o encyklopedii	486
Sen o salonu	507
Sen o českém světě	515
Sen o revoluci 1848	524
Sen o posledním slovu	531

Epilog

Nad hrobem F. L. Čelakovského 7. března 1999	539
Doslov	543
Ediční poznámka	551
Literatura	567
Jmenný rejstřík	638

VLADIMÍR MACURA

**ZNAMENÍ ZRODU
A ČESKÉ SNY**

VYBRANÉ SPISY

VLADIMÍRA MACURY 1

Vybrala a uspořádala Kateřina Piorecká,
k vydání připravily Kateřina Piorecká a Milena Vojtková

Vydalo Nakladatelství Academia,
Středisko společných činností AV ČR, v. v. i.,
Vodičkova 40, 110 00 Praha 1

Graficky upravil, přebal a vazbu navrhl
Jakub Krč, studio Lacerta
Odpovědná redaktorka Milena Vojtková
Technická redaktorka Monika Chomiaková

V tomto uspořádání vydání první, Praha 2015
Ediční číslo 11738

Sazbu zhotovil Jakub Krč, studio Lacerta
Vytiskla Těšínská tiskárna, a. s.,
Štefánikova 1828/2, 737 01 Český Těšín

ISBN 978-80-200-2506-7

Knihy Nakladatelství Academia zakoupíte také na
www.acemiaknihy.cz
www.acemiabooks.com
www.eknihy.academia.cz



**Akademie věd
České republiky**