Karel ŠIMA

„Člověk nestojí za nic, nenadchne-li ho blízkost velkého muže.“ Personifikace významového prostoru národních oslav 60. a 70. let 19. století

Téma oslav národa v tzv. dlouhém 19. století se stalo předmětem bádání již od konce sedmdesátých let a v českém kontextu mu byla věnována také již nemalá pozornost.[1] Zatímco v německé literatuře byla festivita národních hnutí 19. století kontextualizována spíše z hlediska sociálně-politických procesů modernizace,[2] francouzské a americké práce sledovaly více kulturně-historické otázky týkající se symbolického utváření moderních společností.[3] Několik prací českých historiků se orientovalo doposud pouze na přehledové studie o problému[4] nebo mělo formu sond na okraji zpracování jiné tématiky.[5] Přestože tak fenoménu národní festivity bylo přiznáno důležité místo v masové fázi českého národního hnutí, hlubší teore-

[1] Pro přehled historického bádání o festivitách viz Michael MAURER (Hg.), *Das Fest. Beiträge zu seiner Theorie und Systematik*, Köln – Weimar – Wien 2004.

[2] Manfred HETTLING – Paul NOLTE (Hg.), *Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handels im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1993; Dieter DÜNDING – Peter FRIEDEMANN – Paul MÜNCH (Hg.), *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Reinbeck bei Hamburg 1988.

[3] Odkazuji pouze na klasické práce monografického charakteru: Mona OZOUF, *Revoluční svátky 1789-1799*, Praha 2006; Lynn HUNT, *Francouzská revoluce. Politika, kultura, třída*, Brno 2007; Len TRAVERS, *Celebrating the Fourth. Independence Day and the Rites of Nationalism in the Early Republic*, Amherst 1999.

[4] Jiří PEŠEK, *Slavnost jako téma dějepisného zkoumání*, in: Jiří Pešek (vyd.), Pražské slavnosti a velké výstavy. Sborník příspěvků z konferencí Archivu hlavního města Prahy 1989 a 1991, Praha 1995 (=Documenta pragensia XII.), s. 7-29; Josef VÁLKA, *Homo festivans*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (vyd.), Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku, České Budějovice 2000, s. 5-17; Jiří RAK – Jiří POKORNÝ, *Öffentliche Festtage bei den Tschechen*, in: Emil Brix – Hannes Stekl (Hg.), Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa, Wien – Köln – Weimar 1997, s. 171-188.

[5] Viz např. Zdeněk HOJDA – Jiří POKORNÝ, *Pomníky a zapomníky*, Praha – Litomyšl 1996; dále některé příspěvky z plzeňských sympozií např. Jiří RAK, *Pohřeb jako národní manifestace*, in: Helena Lorenzová – Taťána Petrasová (ed.), Fenomén smrti v české kultuře 19. století. Sborník příspěvků v 20. ročníku sympozia k problematice 19. století, Praha 2001; Jan RANDÁK, *Sekularizace náboženské řeči a gest v české revoluci 1848/49*, in: Lukáš Fasora – Jiří Hanuš – Jiří Malíř (edd.), Sekularizace českých zemí v letech 1848-1914, Brno 2007, s. 49-65 ad.

ticky zakotvená reflexe této problematiky stále chybí. Kulturně-historicky orientovaný přístup přitom nabízí celou škálu perspektiv, z jejichž úhlu můžeme oslavy druhé poloviny století interpretovat. Východiskem mně bude antropologické pojetí kultury, které v ní vidí sféru konstrukce významu tak, jak jsou utvářeny v performativních aktech.[6] Procesy utváření moderních identit tak mohou být sledovány prostřednictvím specifických situací, v nichž se na poli symbolizace setkávají různé významové rámce (národní, konfesionální, lokální atp.). Vznik moderního světa se tak představuje jako komplikovaný proces multiplicitního převrstvování symbolických kontextů,[7] často dosahující podob boje o hegemonii v rámci symbolického Řádu.

Jednou z cest, jak přiblížit národní festivitní kulturu, je prozkoumat ji prostřednictvím roviny, již budu označovat (symbolickou) personifikací. Různé způsoby operacionalizace osobností v průběhu slavnostního dění, figurace představ o významu a podobě oslav, ztělesnění idejí v pozadí oslav atd. zasahují kulturu národních slavností v nebývalé šíři. V dosavadní literatuře o moderních festivitách bylo teoretické reflexi tohoto tématu věnováno překvapivě málo pozornosti. Výjimku tvoří jistý zájem o formy oslav státních patronů nebo panovníků 19. století, který tvoří součást bádání o nástupu moderní propagandy a medializace.[8] Vytváření kultu panovníků moderních národních států stejně jako oslavy spojené s národními patrony (sv. Ludvík, resp. Marianne, Dánie, sv. Václav) hrálo svou roli při etablování symbolické legitimizace moderních státních aparátů. Speciální pozornost však v literatuře o festivitách 19. století nebyla věnována širší reflexi fenoménu personifikace slavnostního dění, který musí zahrnovat nejen oslavy význačných osobností, jejichž významnost samotná jako symbolický konstrukt musí být předmětem analýzy, ale také symbolickou konstrukci symbolických těl významových rámců, ve kterých se slavnosti pohybují. Personifikaci národního rámce se tak

[6] K základním problémům viz Clifford GEERTZ, *Interpretace kultur*, Praha 2000; Victor TURNER, *Dramas, fields and metaphors. Symbolic action in human society*, Ithaca 1974; Erika FISCHER-LICHTE – Christoph WULF (Hg.), *Theorien des Performativen*, Berlin 2001; Jürgen MARTSCHUKAT – Steffen PATZOLD (Hg.), *Geschichtswissenschaft und "Performative Turn". Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien 2003; Judith BUTLER, *Performative Akte und Geschlechterkonstitution. Phänomenologie und feministische Theorie* (1988), in: Uwe Wirth (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt am Main 2002, s. 301-320.

[7] Pro kritiku lineárního pojetím modernizace viz Thomas MERGEL, *Geht es weiterhin voran? Die Modernisierungstheorie auf dem Weg zu einer Theorie der Moderne*, in: Thomas Mergel – Thomas Welskopp (Hg.), Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theoriedebatte, München 1993, s. 207-209.

[8] Rémi DALISSON, *Les Trois couleurs, Marianne et l'Empereur. Fêtes libérales et politiques symboliques en France. 1815-1870*, Paris 2004; Maurice AGULHON, *Marianne into Battle: Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880*, Cambridge 1981; Pierre NORA – Arthur GOLDHAMMER – Lawrence D. KRITZMAN, *Realms of Memory. The Construction of the French Past. Vol. 3: Symbols*, New York 1997; Wolfgang J. MOMMSEN, *Kaiser Wilhelm II and German Politics*, Journal of Contemporary History 25, 1990, s. 289-316; Inge ADRIANSEN, *Danish and German National Symbols*, Ethnologia Scandinavica 21, 1991, s. 34-52.

dostává širšího rejstříků forem, zvláště pak v českém případě, kde je situace komplikovanější problematickým legitimizačním postavením státně-politického patronátu a, jak uvidíme, i nesamozřejmými, mnohdy protichůdnými tradicemi.

Výchozím bodem bude, stejně jako v případě většiny moderních politicko-legitimizačních strategií, situace francouzské revoluce, která nastolila základní problém ambivalence symbolické personifikace moderních identit. Jak píše Lynn Hunt, ancient regime stavěl na kulturním rámci, v jehož *„posvátném centru“* stála osoba krále. Autorita království stála mezi smrtelníky a křesťanským Bohem a její základ byl tak mystický a kvazibožský.[9] Radikalismus revoluční ideologie pak zpochybnil tuto představu autority, a tím i charisma krále a způsoby jeho vytváření. Otázkou, která byla nastolena, nebylo pouze nahrazení autority krále autoritou jinou, ale vůbec možnost reprezentace nové demokratické autority Národa. Hunt nazývá tuto situaci krizí reprezentace. Radikální pozice odmítající v nové společnosti jakoukoli roli symbolům a znakům však brzy ustoupila do pozadí. Po vyhlášení republiky se naopak začala prosazovat tendence zaplnit toto prázdné symbolické centrum novými formami. Následující kontroverze o podobu nové symboliky ukázaly poprvé významně na roli symbolů a znaků a jejich relevanci v konstrukci politických zájmů a identifikačních polí. Výsledek – ustavení a úspěch femininních alegorií Svobody a Marianne – vytvořil matrici pro moderní konstruování autority prostřednictvím alegorických osob. Na jedné straně jsou vyzdvižena kontrastní symbolika vůči starému režimu – Svoboda vs. hierarchie, Marianne vs. král, frygická čapka vs. koruna, ženská vs. mužská symbolika. Na druhé straně jsou využívány významové rámce hluboce sedimentované ve francouzské (či evropské) tradici – antická tradice alegorizace principů vlády, potažmo abstraktních idejí, křesťanský kult ženy.[10] Tyto naznačené ambivalence rodící se moderní slavnostní symboliky představují modelové otázky, které při analýze personifikační vrstvy slavnostního dění budu zkoumat.

Problém symbolické personifikace je možné rozvrhnout do několika průřezových rovin podle toho, jak se vztahuje ke kultuře českých národních slavností. Především je zde výrazné napětí mezi tendencí oslavované osoby a privilegované aktéry oslav zařazovat do významových identifikačních rámců a naopak významové rámce personifikovat prostřednictvím symbolických figur. Krajní pozice je možné dokumentovat příklady. Oslava jazykovědce, historika, dramatika jako „národního výtečníka“ definuje národní významový rámec specifickými, privilegovanými charakteristikami jazyka, historie či (dramatického) umění. Naopak představení národnosti jako *„trpící“*, *„utlačované“* nebo *„probouzející se“* je výrazem antropomorfizace ideje, která je tak zařazena do zkušenostního rámce lidského jednání. Jak se však ukáže, tyto dva póly personifikace národní festivitní kultury se

[9] Lynn HUNT, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley 1984, s. 87nn.

[10] Lynn Hunt odkazuje v této souvislosti na studii Maurice Agulhona: Maurice AGULHON, *Esquisse pour archélogie de la République. L´Allegorie civique feminine*, Annales, économie, société, civilisation 29, 1973, s. 5-34.

však v českém prostředí 60. a 70. let 19. století natolik prostupovaly, že je v této studii budu sledovat paralelně.

V následujícím textu budou tyto roviny analyzovány na národních oslavách věnovaných jednotlivým typům oslavovaných osob. V prvé řadě půjde o předbřeznové osobností, jejichž postavení je již završeno smrtí; dále o osoby na oslavách přímo oslavované se zvláštním zřetelem k Františkovi Palackému; posléze o „*velikány národních dějin*“, a to nejprve spojené s husitstvím a dále s katolickými oslavami.

Křisitelé umírajícího Národa

Jiří Rak v jedné ze svých sond do kultury českého národního hnutí, nazvané *Fenomén smrti v české kultuře 19. století*, načrtl roli tehdejších „*národních výtečníků*“, jaké se jim dostávalo ve veřejném životě české společnosti: „*Život veřejně činného národního pracovníka – „vlastence“ – byl v 19. věku z velké části pod kontrolou veřejnosti. Svou národní příslušnost byl nucen projevovat chováním, oblékáním, návštěvou určitých hostinců, kam se na něho ostatní národovci chodili dívat apod. … Skutečně veřejným majetkem se pak vlastenec stával okamžikem své smrti – pohřeb, nápis na hrobě, pomník – to vše bylo zaměřeno k jedinému cíli: v osobě zesnulého symbolizovat ideální vlastenecké i národní ctnosti*.“[11] Toto konstatování, jakkoli přesvědčivé, vychází z představy hotového souboru symbolizací národní identifikace, které jako by vyplouvaly na povrch jako údajně nutné normy pro jednání jedinců. Přestože zde Rak správně upozorňuje právě na fenomén personifikace národních akcí, vyžaduje si tento pohled minimálně dvojí korekci. Za prvé je nutné z hlediska formování kultury národního hnutí rozlišovat několik fází vývoje. Situace veřejného aktu oslavy významné osoby na konci 40. let byla výrazně odlišná od podobné akce z let osmdesátých. Proměna rituality je zřejmá nejen v měnícím se důrazu na různé formy oslavování, ale také v transformaci samotných forem, představujících škálu tradičních i vznikajících typů festivit. Za druhé však, jak bylo naznačeno výše, musí být situace oslavy osob chápány jako akty neustálého znovu-vytváření symbolických kontextů, tj. události v silném slova smyslu, které tvoří identifikační významové rámce. Tak je potom možné analyzovat jednotlivé případy zapojení osob do festivitní situace nejen jako výraz národní ideologie, ale jako události prostupování různých identifikačních rámců, jež k procesu identifikace využívají rejstřík způsobů symbolické personifikace.

Ladislav Quis ve svých memoárech vzpomíná, že v 50. letech z veřejných slavnostních akcí „*zbyly lidu jen*“ slamník, fidlovačka, svatojánská pouť, Hvězda (jež byla „*favorizována úřady*“), vojenské parády a popravy na Židovských pecích.[12] Mezi těmito zaznamenanými akcemi není ani jedna, která by se přímo týkala nějaké konkrétní osoby. Odhlédneme-li od faktu, že se akce tohoto typu sku-

[11] J. RAK, *Pohřeb jako národní manifestace*, s. 57.
[12] Ladislav QUIS, *Kniha vzpomínek*. D. 1., Praha 1901, s. 68.

tečně v Praze odehrávaly,[13] svědčí to především o tom, že pro národní identifikaci se oslava osob stává důležitou až o něco později. Ne náhodou se na přelomu 50. a 60. let setkáváme s podniky spojenými především s osobami předbřeznové éry, které tím vstupují do symbolického národního identifikačního rámce. Jak upozornil Rak, podobu nastupujícího veřejného oslavování národa předznamenal Jungmannův pohřeb v roce 1847, který mu dal poněkud paradoxně charakter „*radostně funerální*“, neboť veřejné pohřby byly téměř vždy spojeny také s radostným konstatováním o hojnosti účastníků, kteří měli svou účastí vyjadřovat příslušnost k národu.[14] Tento trojúhelník vztahů národ – oslavovaná osoba – oslavující obecenstvo se začal významněji ustavovat během pohřbů Karla Havlíčka (1856), Josefa Kajetána Tyla (1856), Václava Klimenta Klicpery (1859), Vácslava Hanky (1861), Pavla Josefa Šafaříka (1861), Václava Krolmuse (1861), Boženy Němcové[15] (1862). Kromě slavného pohřbu Havlíčkova, jehož legendu a její vznik popsal Vladimír Macura,[16] stojí za zmínku pohřeb Hankův. Hankovo propojení s Rukopisem královédvorským bylo natolik živé, že jeho smrt byla příležitostí nejen k obhajobě jejich pravosti, ale také k veřejné demonstraci. V pohřebním průvodu nesl hrabě Kaunitz na polštáři rukopis ověnčený vavřínovým věncem a celá akce byla, podle Ladislava Quise, namířena „*i proti odpůrcům Rukopisů, z velké části v táboře německém*“.[17] Jan Erazim Sojka ve svých *Našich mužích* ještě poměrně z nevelkého odstupu zaznamenal soubor atributů, které se k Hankovi vázaly a které spoluvytvářely národní identifikační rámec.[18] Hankovo heslo „*Národy nehasnou, dokud jazyk žije*“ bylo přímým odkazem k lingvocentrismu předbřeznového národního obrození, Sojka jej však již na začátku 60. let nijak nezvýrazňuje, a oproti tomu věnuje daleko více prostoru samotném Rukopisu, který byl Hankovou „*slávou slávy*“ a určoval jeho postavení pro „*nás*“, tj. český národ. Označuje jej „*naším paladiem*“ a přináší několik argumentů pro jeho pravost. Přidává historku, že prý „*dívky pražské podaly jemu k této oslavě věnec vavřínový, kterýž Hanka, řka: ‚Těm náleží´ – na Královdvorský rukopis položil. Dlouhý čas zdobil věnec ten staroslavnou památku naši.*“ Charakteristika Hankova pak přímo odkazuje k podobě národa, jaký je a jaký především byl: „*Tichost a smířlivost v něm největší, snad až přílišná, takže nepřátelé jeho mohli proti němu zdvihat halapartny s drzostí, jíž ovšem mírnost jeho nebyla s to rozraziti čelo. Hanka ve své mírnosti, ve svém klidu byl obrazem českého, ztýraného národu. Uvnitř pracoval mohutný duch, a vně se na něho sypaly hany, urážky, nactiutrhání, podkládaly se falše, nešetřilo se nadávkami, láním, špiněním a všemi neřestmi – a náš národ zůstával tichý, mírný – neozval se a trpěl.*“ Po srovnání Hankova živo-

[13] Např. odhalení pomníku maršálu Radeckému; viz J. HOJDA – J. POKORNÝ, *Pomníky a zapomníky*, s. 65nn.
[14] J. RAK, *Pohřeb jako národní manifestace*, s. 58n.
[15] Z hlediska možné veřejné demonstrace by sledován již pohřeb syna Boženy Němcové Hynka Němce v roce 1853.
[16] Vladimír MACURA, *Sen o trnové koruně*, in Týž, *Český sen*, Praha 1998, s. 119-128.
[17] L. QUIS, *Kniha vzpomínek*, s. 127.
[18] Jan Erazim SOJKA, *Naši mužové*, Praha 1953, s. 44-52.

ta s Rogerem Baconem, Galileim, „Camoensem“ a Šimonem Lomnickým dochází autor k závěru, že každému, „*kdož vešker život svůj pravdě, národu a člověčenstvu vůbec byl zasvětil, nese korunu mučedlnickou, trnovou, až do hrobu svého*.“ Výraznou roli zde hrají motivy mírnosti, týrání a trpění, které vycházejí z křesťanské symboliky mučedníka, který sám směřuje k mučednické smrti; cíle jeho cesty jsou pravda, lidstvo a národ. V Sojkově popisu samotné aktu se pak tento personifikační oblouk obrací. Do situace uvádí údajem o počtu „*lidu slovanského*“ (20 000), který se účastnil pohřebního pochodu, spolu se čtyřmi sty pochodněmi, které obklopovaly smuteční katafalk. Zde Sojka dodává přímý odkaz na Starý zákon: „*A když se průvod slavný hnul k pochodu a pochodně v plném zářily plápolu, zdálo se mi, jako by Hospodin předcházel nás ve sloupu oblakovém, aby nás vedl cestou, v noci pak ve sloupu ohnivém, aby svítil nám, abychom ve dne i v noci jíti mohli* (Mojž. II, 13, 25), – *ano zdálo se mi, jako by v ruce silné vyváděl nás Hospodin z Egypta, domu služebnosti*. (Mojž. II, 13, 14.)“ Jestliže tedy je u oslavovaných osob pohřbívaných přítomna křesťanská symbolika mučedníků, trpění a života v pravdě (s pochopitelným předobrazem v Ježíši Kristu), jsou současně hledány rovněž křesťanské metafory vzkříšení, zmrtvýchvstání nebo probouzení. Charakteristické přitom je, že mučednická metaforika vystupuje nejsilněji v období druhé poloviny 50. a počátku 60. let, kdy je společně s odpovídajícími typy festivit dominantním proudem národních sebeidentifikačních procesů. Příklad odkazující k vyvedení Židů z Egypta je typický také v tom, že poukazuje spíše k cestě, již „*vyvolený národ*“ podstupuje, než k nástupu „*nové doby národa*“, jak se s tím setkáme u jiných typů festivit a významových rámců.

Snaha využít významového potenciálu osob spojených s předbřeznovou érou však zdaleka nekončila s jejich pohřbem. Naopak v ten okamžik se otevřely možnosti nejen vytvářet legendu osobnosti, ale také ji formovat pomocí oslav věnovaných „upomínce“ na ni. Nezřídka bylo cílem takových oslav odhalení pamětní desky nebo pomníku, ale význam takových oslav byl také dáván do souvislosti celkově s osobou oslavence. Také mu většinou byla oslava přímo přivlastněna. Tak jeden z prvních takových náznaků uvádí zmíněný Quis k roku 1860, kdy mu jako studentovi akademického gymnázia zakázalo vedení školy účastnit se slavnostního kázání na počest Jana Husa v Klimentském evangelickém kostele. K těmto ještě raným oslavám předrevolučních vlastenců patří i slavnost Josefa Franty Šumavského, která byla pořádána v jeho rodné Polence u Klatov. Šlo o odhalení pamětní desky na jeho rodné chalupě. V hlavní projevu si páter Matoušovský[19] klade otázku, která je pro oslavy osobností národa určující: „*Co prokázal vlasti, co učinil pro národ náš rodák, Josef Franta Šumavský?!*“[20] Oslavovaná osoba zde tedy není

[19] Zda jde o jakoukoli příbuznost s Aloisem Matoušovským, pozdějším poslancem českého zemského sněmu, mi není známo.

[20] *Upomínka na slavnost Josefa Franty Šumavského v Polence dne 25. září 1860*, Praha 1860, s. 5; otázka byla však nejspíš i motivována řečníkovými pochybnostmi o všeobecné známosti osoby Josefa Franty, neboť na stejném místě předznamenává: „*Děloť se jemu, jako vůbec dobrodincům národův, že nebývají dosti váženi za živobytí svého. A proto mnohý dnes v duchu táže se…*“

přímo propojena s národem, ale je především charakterizována činností **pro** národ. Atributy, které tato činnost má, jsou tradiční obrozenecká „*práce spisovatelská*“ a „*veliká oběť osobní*“. První oblast spojená s kollárovskou prací „*na národu roli dědičné*“, a to především na dokazování „*bohatosti řeči české*“, měla u Franty Šumavského výsledek v jeho německo-českém slovníku a nedokončeném *Slovníku všeslovanském*. Druhý atribut je u něj symbolizován tím, že si „*jiného povolání nezvolil kromě spisovatelství českého*“, že se tedy podobně jako další jmenovaní (Jungmann, Čelakovský, Klicpera) „*obětoval národu*“. Motiv oběti samozřejmě opět odkazuje k mučednické symbolice a tendenci vytvářet soubor národních svatých. Kromě významového rámce mučednického a lingvocentrického zazní však zde také charakteristika českého národa jako „*údu veliké rodiny Slovanů*“, především s poukazem k světovosti, kterou tím na sebe bere.

Následující dvouletí 1861-1862 zaznamenalo celou řadu podobných akcí. V létě 1861 to bylo posvěcení pomníku Václava Klimenta Klicpery na Olšanských hřbitovech. V následujícím roce v dubnu pak odhalení pomníku Josefa Kajetána Tyla v Kutné Hoře. Tato slavnost již představuje přechod k organizačně a programově komplikovanějším oslavám, které si během 60. let našly poměrně pevný model a vyvrcholily v roce 1868 oslavou pokládání základního kamene Národního divadla. Charakteristický pro tyto oslavy byl větší počet slavnostních aktů rozložených do více dnů. V případě Tylovy slavnosti to znamenalo kromě aktu odhalení na jeho rodném domě i pochopitelné slavnostní představení v kutnohorském divadle, ale i další akce. Celá slavnost také v divadelním sále začala, a to, jak poznamenává referent Národních listů, pohledem na oponu, na které byly vyobrazeny podobizny Tyla a Klicpery.[21] Referent uvádí k těmto zpodobením „zajímavou historku“, která dokumentuje roli symbolické personifikace pro identifikační procesy. Když nechali kutnohorští před lety vymalovat oba dva portréty, přišel ze zemského místodržitelství zákaz týkající portrétu Tylova. Národní listy o této situaci píší: „*Zřizovatelé divadla byli tím do trapných uvedeni nesnází, bolelo je to, že měli odstraniti podobiznu rodáka, jehož považovali za svou chloubu*.“ Zde je možné si všimnout toho, že rozpaky dotyčných nevycházejí ani tak z újmy, které by se mělo dostat národu, ale jde především o rodáka, tj. identifikaci odkazující k místu narození, k lokalizaci oslavované osoby prostřednictvím metafory zrození („*vyšel z lůna*“). Nicméně řešení problému, na které údajně přišel „*jeden ferina*“, se ukázalo neobyčejně úspěšné, neboť zřizovatelé před otevřením divadla Tylův portrét zakryli přiměřeně zabarveným papírem tak, že, jakmile se roku 1860 objevil „*volnější ruch*“, mohl dotyčný filuta překrytí zrušit a překvapenému obecenstvu ukázat údajně přemalovaný obraz. Dokumentuje to nejen proměnu festivitní kultury, která nastupuje v této době, ale také jakou závažnost mělo zobrazení oslavované osoby v určitém kontextu. Právě zde jde o prostředí divadla, tj. veřejného místa, které mělo mít pro národ výjimečné postavení. V několika řečech během Tylových oslav bylo toto spojení také zdůrazněno jmenováním jeho divadelnických „*zásluh o vlast*

[21] Národní listy, 24. 4. 1862.

a národ“. Ty však nejspíše nehrály roli ústředního slavnostního významového rámce. Odhalení desky s poprsím Tyla bylo spojeno se zpěvem písně *Kde domov můj*, který byl ještě později několikrát zopakován. Přestože tedy Tylova oslava potvrzovala výjimečné postavení divadla a významových atributů s ním spojených v kultuře národní identifikace, ustavovala spíše představu o roli zpěvu pro národ, tj. „*zpěvnosti*“ různých národních atributů od lidu až po krajinu.

Celá řada slavnostních akcí byla spojena s osobou Karla Havlíčka. V jeho případě obzvláště silná legenda mučedníka a trpitele se stala již na počátku 60. let předmětem oslavování. Kromě slavné „*pouti svatojánské*“ v roce 1861, jejíž součástí bylo losování loterie pro Zdeňku Havlíčkovou a tedy i výslovná „*upomínka*“ na Havlíčka, to byla v roce 1862 i jeho slavnost v rodné Borové. I později se mu však dostalo nikoli nevýznamných oslav. Tak v roce 1870 byla Havlíčkovi odhalena pamětní deska na domě u dnešního Masarykova nádraží v Praze, ve kterém zemřel.[22] Jednalo se o hojně navštívenou slavnost, která probíhala podle tehdy již zavedeného postupu a formy včetně slavnostních průvodů a projevů atd. Součástí bylo také odhalení jeho pomníku na Olšanských hřbitovech, který byl pokryt „*asi půl druhým stem skvostných věnců*“.

Z hlediska dobového významu je nutné uvést tři další slavnosti týkající se obrozeneckých osobností předbřeznové éry z pozdější doby. V září 1868 se konala v Klatovech slavnost odhalení Krameriovy pamětní desky. S ohledem na personifikační vrstvu národních festivit je pro nás zajímavý „*pořádek slavnostní*“, který obsahuje několik obecných úvah o oslavování „*dobrodinců*“.[23] Autor úvodu předestírá myšlenku, že tím, že si národ „*s vděčným srdcem vzpomíná na muže šlechetné*“, dostane se mu i uznání před ostatními národy, které „*nejsou nepřístupny citům společenské ctnosti*“. Český národ pak „*sotva že vzkříšen, ihned vzpomínati jal se s vděkem účinným na ony muže bohatýry, kteří po čas mdloby jeho dobrodinci mu byli a uchovali jeho život již již klesající*“. Další rozvedení této myšlenky stojí za to citovat v úplnosti: „*On [národ] zná, on ctí, on miluje své dobrodince, a nemoha královským zlatem ani nádhernými pomníky před světem dokázati lásku svou k nim všem, tím věrněji chová je v srdci svém, a vděčně připomínaje si památku jejich alespoň písmem do kovu vrytým znamená a okrašluje místa, kde onino světlo boží spatřili, aneb kde působili, aneb kde běh života dokonali, aby i potomstvo s úctou na ta místa patřilo a čtouc jména dobrodinců příkladu jich následovalo.*“[24]

S čím se tady setkáváme, je výrazně jiná situace vztahového trojúhelníku národ – oslavovaná osoba – oslavující obecenstvo, než jsme ji přečetli v pramenech z počátku 60. let. Aktéři oslav (obecenstvo stejně jako organizátoři) již jsou přímo ztotožněni s národem, a to i metaforicky jako společenství lidí („*dobrodince slaví*

[22] Jan MALÝ, *Naše znovuzrození. Přehled národního života českého za poslední půlstoletí. D. 6*, Praha 1884, s. 87.
[23] Maxmilián ČERMÁK (ed.), *Upomínka na oslavu Krameriovu, konanou v Klatovech 28. září 1868*, Klatovy 1868.
[24] M. ČERMÁK (ed.), *Upomínka*, s. 7.

ne jen rodné jejich sídlo, nýbrž vždycky a všude jednosvorně celý národ"). Pozice „*dobrodinců*" je pak ve výjimečnosti jejich postavení **v rámci** národa. Kramerius, protože věděl, že „*národ žije, pokud žije jeho jazyk*", vydával české knihy, a tím se stal jedním z „nejzaslouženějších synů národa". Tato argumentace však výrazně posunuje vztah k oslavovaným osobám: vazba mezi národem a oslavujícími se metaforicky ustavuje jako ztotožnění a oslavovaná osoba je jedním (i když privilegovaným) členem tohoto společenství. Jestliže na dřívějších národních slavnostech se oslavoval národ a jeho vzkřisitelé, pak později již slaví samotný národ „*své významné muže*". Je to posun, který přináší nejen rozvinutá festivita 60. let, ale který i signalizuje, jak významná je pro pochopení celého vývoje české společnosti ve 2. polovině 19. století.

Další osobou, které se v éře zásadního rozvinutí národní festivitní kultury dostalo speciální oslavy, byl Šebestián Hněvkovský. Tento představitel první generace buditelů byl osobou, kolem které nebyla v raných 60. letech vytvořena silnější legenda, jež by ho zařadila do významového rámce vzkříšení. Stoleté výročí narození však bylo příležitostí zaznamenat i tyto ve své době poněkud kontroverzní předchůdce národního dění v 2. polovině století. Jeho význam, tj. aktuální symbolickou hodnotu, formuloval v rámci slavnosti odhalení jeho pamětní desky v roce 1870 nejproslulejší slavnostní řečník Karel Sladkovský. V úvodu vyjádřil nejprve zdánlivé rozpaky nad osobou Hněvkovského, když si položil otázku, kdo vůbec Hněvkovský byl: „*Co přivábilo Vás sem, Vy tisícové lidu českého? Proč přemnozí z Vás dalekou vážili jste cestu v klidné toto místo, jež nic nevídaného nemůže vykázati Vám na odiv, jež nižádné nadobyčejné nemůže poskytnouti Vám zábavy? Proč napnutě všech Vás zrak tkví na skromném tomto domku, jenž nehonosí se zvláštní nějakou vzácností umění stavitelského, jenž neskví se oslňující nádherou velkolepého paláce? … Kdo že byl Šebestián Hněvkovský a provedl tak velkolepého a slavného? Tak asi z mnohých stran budou se tázati nás, i pohledněme tedy celý jeden věk nazpět a odpovězme na onu otázku.*"[25] Oproti jiným textům oslavujícím předbřeznové osobnosti je zde patrná potřeba vyjádřit jistou absenci obecně (s posluchači) sdíleného významového kontextu oslavované osoby. Zajímavé tak je, že, přestože je slavnost samozřejmou společnou akcí, předmět oslavy – oslavenec – není samozřejmým cílem této společné akce. Dá se proto předpokládat, že v tomto případě již slavnostní dění samo o sobě vytváří identifikační situace, které je potom nutné naplnit významem. A Sladkovský ve svém projevu vystavil silný obraz, jenž se nesoustředil především na konkrétní činy nebo činnost oslavence, ale spíše na konstrukci doby národa, kterou symbolizuje. Důraz se zde již přesunuje z personifikace jako identifikace osoby s národem na život národa jako na ústřední metaforu. V úvodu řeči je vylíčena „*zoufalá, v plném smyslu zoufalá*" situace národa, když Hněvkovský vstupuje do děje. Sugestivně je vylíčen moment, kdy se národ užuž pohřbívá: „*Již v mysli své na hrob ten valil kámen, jenž na věky by jej zavřel. V tom však z širého hrobu toho zabraňující ozval se jim hlas: ´Odstuptež, neboť*

[25] Karel SLADKOVSKÝ, *Slavnostní řeči Dra. Karla Sladkovského*, Praha 1878, s. 64n.

neumřel, jejž chcete pohřbíti!´"; a Hněvkovský byl právě prvním takovým hlasem. Jeho kvalitou, kterou přináší ke „*svaté věci národní*", je „*mladistvý zápal srdce*", který je dán do kontrastu se skepsí Dobrovského, „*zkostnatělého učence*". Nevynikal tedy „*duchem*" ani ve vědě nebo umění, ale byl „*bohatýrem věrnosti a lásky k vlasti a národu*". Setkáváme se tedy se speciálním případem, kde oslavenec nevyniká žádnými neobyčejnými ctnostmi až na jeho vlastní emocionální (milostné) propojení s národem. Proto je zde zásadní důraz na antropomorfizaci národa, kterého „*co bídného lazara vrhal od sebe celý svět a skoro vesměs štítily se ho vlastní děti jeho*", zatímco „*oni mužové*" jako Hněvkovský „*nedali mu umříti*". Křisitelský mýtus je natolik silnou myšlenkou, že určuje i podobu osoby národa.

Rozsáhlé oslavy Jungmannova jubilea v roce 1873 představovaly koncentrát forem, kterými byly festivity symbolicky personifikovány, a především jak se během předchozích let sedimentoval obraz buditele předbřeznové éry.[26] K slavnosti byla vydána upomínka, tj. brožura shrnující základní zařazení oslavence a popis slavnostního dění nejen v Praze. K otázce personifikace stojí zato citovat delší pasáž z úvodu:

„*Jedna Praha a jeden Jungmann v ní! Jungmann! Jungmann! O, jak to jmeno lahodí sluchu mému; jak blaží a zdvihá se jím srdce mé!*

Nadšenými slovy těmi psal král českých básníků, Čelakovský, o miláčkovi všech věrných Čechů, Josefu Jungamnnovi.

Nebyla to pak pouhá jen láska k mírné skromné povaze Jungmannově, jež vlasteneckého pěvce tak znítila, bylo to i blahé poznání, že Jungmann byl nejprvnějším Čechem své doby, ba polovina Čechie!

‚Jest Jungamnn´, jak Schulz trefně dí, ‚matkou i otcem českého národa´.

On byl nám Mojžíšem, jenž z tuhnoucího již těla národa českého jasný pramen živé vody vyvolal, té vody, jež rozlila se po luzích českých a mrtvoly křísila k životu. Jungmann stal se Petrem naší národní existence, on jest skalou, na níž sdělána jest národní budoucnost česká a již ani brány pekelné nepřemohou!"[27]

Zaprvé je zřejmá silná vazba na předbřeznovou obrozeneckou kulturu. Oslava Jungmanna je formována milostnou lyrikou s přímým citátem Čelakovského, tj. další osoby spojené s předbřeznovým vlasteneckým hnutím. Atributy přisuzované Jungmannovi jsou jednak „*mírná skromná povaha*", a pak jeho „*prvenství*" mezi „*Čechy své doby*" a jeho poloviční účast na „*Čechii*". Má zde být vyjádřena především hodnota oslavencova češství, a to kvalitativně i kvantitativně. („*Čechem byl Jungmann v míře tak eminentní, jako snad nikdo před ním a nikdo po něm.*") Za pozornost zde stojí především univerzalita pojmu češství, která je nejprve představena jako hodnota sama o sobě. Univerzálnost vztahu k národu je podpořena také označením „*matka i otec českého národa*", tj. zahrnutím kategorií vyčerpávajících třídu nejužších rodinných vztahů. S tímto paradoxem výčtu se ještě dále setkáme. Takto formulovaná totalita pojmu češství se objevuje především

[26] K popisu průběhu slavností viz Robert SAK, *Josef Jungmann. Život obrozence*, Praha 2007, s. 228.
[27] M. ČERMÁK, (ed.), *Upomínka*, s. 3n

u osob předbřeznových a, jak ještě uvidíme dále, u oslav spojených s osobami historickými nebo žijícími není tak častá. Období vzkříšení (v tomto kontextu častější než obrození) je tak pro identifikační procesy symbolickým polem, ze kterého nejvíce vychází národní významový rámec; ten je naopak v případě jiných symbolických polí spíše partikularizován.

Je zde také nutné upozornit na zásadní roli křesťanské symboliky. Celá řada biblických odkazů v tomto případě nekončí Mojžíšem a Petrem, ale pokračuje dále v textu obrazem objevení se hvězdy nad *„Hudlickým Betlémem, skromnou chaloupkou vesnickou, kde nový Kristus narodil se, aby stal se spasným mesiášem českému národu*“. Tento den má být *„dnem našeho vzkříšení, největším svátkem národním*“. To je i s ohledem na literární žánr laudatia výjimečně silné propojení osoby, významového rámce národa a křesťanského symbolu vzkříšení. Vytváří se zde celý komplex křesťanských odkazů, včetně „obrácení na víru“ s Pelclem v roli archanděla Gabriela a ostatních *„Janů Křtitelů*“ té doby (Hněvkovský, *„Puchmír*“, Nejedlý). Ukazuje se, že právě prostřednictvím symbolické personifikace předbřeznové doby se také nejsilněji ustavují vazby na křesťanský významový rámec. A naopak lze tvrdit, že povaha (stále ještě dnes živého) Příběhu národního obrození nebo znovuzrození byla výrazně zformována souborem křesťanských symbolů především v podobě biblických postav.

Otec, syn i duch Národa

Specifickou kategorií oslav spojených osobami jsou slavnosti žijících *„výtečníků*“, kteří jsou v době slavení již dostatečně zasloužilí a jsou zapojováni do významového kontextu festivit. Pochopitelně jde ve většině případů také o osobnosti spojené s předbřeznovou érou. Jejich symbolická personifikace však probíhá poněkud odlišným způsobem než v předchozích případech. První variantou bylo „holdování“, které probíhalo v rámci různých slavností, jichž se zasloužilé osobnosti účastnily. Příkladem mohou být některé národní slavnosti z počátku 60. let konané mimo Prahu (např. řipská slavnost z roku 1862), na nichž byli *„Pražané*“ speciálně pozdravováni a vítáni místním obyvatelstvem. Tak se vytvářel určitý okruh národní *„reprezentace*“, jejíž funkce byla dána její rolí ve veřejném festivitním prostoru. Vztah reprezentace tady poukazuje k přenesení identifikace festivitní situace na osobu, resp. soubor osob, které slouží k přenosu významových rámců. Tato symbolická (imagined) národní reprezentace byla konstruována různými médii již od předbřeznové doby. Prvním příkladem může být soubor hesel *„výtečníků slovanských*“, který byl publikován na začátku 60. let v tzv. Sokolském kalendáři.[28] V pozdějších letech pak byly tyto představy vizualizovány prostřednictvím slavnostních či reprezentativních alb s vyobrazeními dotyčných osob. Předchůdcem

[28] J. RANK – F. VICHTERLE, *Sokol. Národní kalendář československý na obyčejný rok 1863*, Praha 1862.

pozdějších obřích nakladatelských podniků, jako bylo Vilímkova album,[29] byly skromnější soubory v některých příležitostných publikacích. Tak reprezentativní výběr byl součástí upomínkové knihy na slavnost pokládání základního kamene Národního divadla.[30] Jsou v ní zobrazeny především osoby, které poklepávaly na základní kámen, členové organizačního výboru a hosté ze zahraničí. Nezanedbatelné je pořadí, ve kterém jsou v knize uvedeny: František Palacký, Jan Evangelista Purkyně, Josef Wenzig, Jindřich Clam-Martinic, Josef Jiří Kolár, Bedřich Smetana, „*farář Arnold*", František Ladislav Chleborád, „*architekt Zítek*", po několika stranách následuje velký portrét Františka Ladislava Riegra a několik slovanských hostů a organizátorů slavnosti i stavby. Hierarchie postav byla (v rámci této slavnosti) dána především výhradním postavením Františka Palackého na jedné straně a řadou osobností propojujících národní významový rámec s dalšími partikulárními identifikačními rámci (Smetana – hudba, Chleborád – dělnictvo atd.) na straně druhé.

Výjimečné postavení Františka Palackého je možné také ilustrovat na inscenaci samotného aktu poklepávání. Zatímco každý z 26 zainteresovaných prováděl tento akt jako zástupce nějaké skupiny nebo instituce (místodržitelství, český poslanecký klub, město Praha, hudba, literatura atd.), Palacký, který poklepával jako první, proslovil své přání „*jménem národa*". Do výběru byl zařazen organizačním výborem až po petici studentů, kteří své přesvědčení o Palackého roli vyjádřili následovně: „*S bolestí a city nejtrapnějšími pohřešujeme mezi pozvanými Františka Palackého … jeho život i působení nejsvětější dává mu právo mluviti ve jménu národa … Jen tímto způsobem bude docílena i v tomto kuse harmonie slavnosti úplná, jen tenkráte možným bude zúčastnění se národa celého*."[31] „Zásluhy" Palackého byly chápány jako natolik fundamentální, že jim byla dávána podoba univerzálního vztahu. Taková symbolizace může mít samozřejmé paralely v chápání autority „hlavy státu", jejíž pozice má být „nadstranická", tj. přivlastňuje si univerzální nárok nad partikulárními identifikačními zájmy. V případě Františka Palackého by v období 60. a 70. let bylo bezpochyby možné hledat formální analogie s dobovou symbolizací monarchy, jak se však pokusím ukázat, personifikační ritualita spojená s Palackým odkazovala na obecnější kontext *divinální* struktury národní identifikace.

Jak uvádí Jakub Malý, již roku 1861 obdržel Palacký první čestné občanství české obce Nepomuku, již následovalo 1600 dalších obcí.[32] Významné nakupení oslav jeho osoby však znamenal až několikrát jubilejní rok 1868. Největší slavností byly akce spojené s jeho sedmdesátými narozeninami. Z hlediska počtu

[29] Viz Jiří ŠTAIF, *Česká národní elita v Národním albu J. R. Vilímka z r. 1899*, in: Bronislav Chocholáč – Jiří Malíř (ed.), *Pocta Janu Janákovi. Předsedovi Matice moravské, profesoru Masarykovy univerzity věnují k sedmdesátinám jeho přítelé a žáci*, Brno 2002, s. 645-655.

[30] *Národní slavnost v Praze dne 16. května 1868. Slavnost položení základního kamene k národnímu divadlu*, Praha 1869.

[31] Národní listy, 19. 3. 1868.

[32] J. MALÝ, *Naše znovuzrození*, s. 132.

slavnostních aktů byly tyto oslavy nejpočetnějším podnikem do té doby. Na venkově, stejně tak jako v Praze měly oslavy podobu pochodňových průvodů a slavnostních osvětlení v předvečer narozenin a hromadné hostiny v den narozenin. Akce v Praze byly nejspíše vzorem pro oslavy v českých a moravských[33] městech a vesnicích. Již 9. června psaly Národní listy, že sedmdesátiny Palackého „*oslavíme, co veliký svátek národní*", protože „*život Františka Palackého jest kus života, kus dějin národu českého, a to kus na věky památný*".[34] Předehrou byl průvod s ohni s cílem v Měšťanské besedě, kde shromážděním „*provolána mu Sláva!*"[35] Palacký děkoval a sliboval, „*že až do posledního vzdechu vytrvá ve službě národa*". V novoměstském divadle bylo pak uvedeno slavnostní představení Verdiho Trubadúra. Následující slavnostní den (13. června) byla uspořádána masová hostina pod širým nebem ve Stromovce. O den později byla k těmto oslavám připojena slavnost svěcení praporu akademického čtenářského spolku a celý podnik byl završen vydáním *Upomínky na den 14. června, co padesátileté jubileum vědecké činnosti Františka Palackého*, kde byly všechny akce popsány. Je nutné připomenout, že vše probíhalo měsíc po slavnosti pokládání základního kamene Národního divadla, v době, kdy začínaly první tábory, tj. přibývalo veřejných akcí, které měly do značné míry konfliktní potenciál. Palackého oslavy měly vnější formu soukromé integrující festivity, která však byla realizována ve výrazně významově univerzalizované veřejné podobě. Tu je však potřeba analyzovat právě v souvislosti s tímto specifickým druhem festivity, který využívá symbolické personifikace.

Kromě osobních gratulací mnohých delegací u Palackého doma byly mu zaslány tisíce přání i ve formě telegramů. Nejčastějším označením, kterého se mu dostalo, bylo „*učitel národa*", „*buditel národa*" a „*otec národa*". Tato symbolická role však ještě v této době nejspíše nebyla jednoznačně sedimentována. Ve fejetonu Národních listů byla ve vztahu k národu použita metafora „*národu československého a velikého syna jeho*", kteří „*mohou patřiti sobě do očí s pocitem nevýslovného blaha, žehnajíce sobě navzájem*".[36] Zmiňovaná *Upomínka* oproti tomu uvádí jako významové zařazení Palackého do identifikačního rámce národa označení „*nejvýtečnější, nejčinnější a nejvzdělanější syn zdárný mocné matky Slavie a starostlivý otec národa československého*".[37] Patriarchální symboliku zdůvodnil ve svém přípitku páter Václav Štulc.[38] Vychází z přikázání *Cti otce svého a matku svou*, přičemž matkou „*nám je česká vlast*", která byla „*na smrt štvaná a odsouzená*". Otcem je ten, kdo „*nás učil ji milovat*", tj. po Jungmannovi nejvíce Palacký.

[33] O oslavách v moravských městech referuje podrobně Jiří Malíř (Jiří MALÍŘ, *K pojímání osobnosti F. Palackého v české společnosti na Moravě v letech 1848-1898*, in: František Šmahel (ed.), František Palacký 1798/1998. Dějiny a dnešek, Praha 1999, s. 485n). Upozornit je potřeba především na slavnost odhalení pamětní desky na Palackého rodném domku v Hodslavicích.
[34] Národní listy, 9. 6. 1868.
[35] Adolf SRB, *Z půl století (vzpomínky)*, Praha, 1913, s. 10.
[36] Národní listy, 17. 6. 1868.
[37] M. ČERMÁK (ed.), *Upomínka*, s. 15.
[38] Národní listy, 16. 6. 1868.

Symbolická personifikace vztahu Palacký – národ/vlast se tak dále komplikuje. Především je potřeba si povšimnout, že je vztah reprezentován prostřednictvím rodinného trojúhelníku matka – otec – syn, který je hodnotově vymezen na základě křesťanské úcty na jedné straně a učení k víře na straně druhé. Nabízí se otázka, jakou podobu v této symbolické struktuře má role matky. V tomto směru se konotace spojené s vlastí (utrpení, strádání) přenášejí na národ, jehož synové jej křísí pomocí vzdělávání. Palackého pozice se však dále posunuje od role křisitele, zdárného syna (případně s odkazem na mučednictví Syna božího), jak jsme ji pozorovali u jiných osobností předbřeznové doby, k roli otce národa, která není charakterizována pouze zásluhami o národ, ale především motivem vzdělávání či výchovy k „*mravní pravdě a kráse*“.[39] Palackého projevy z různých oslavných akcí (většinou velmi krátké) totiž pravidelně zdůrazňují právě symboly mravnosti a pravdy.[40] Právě festivitní forma hostiny k oslavencovu jubileu, návštěvy či slavnostního pozdravení (holdování) v tomto patriarchálním rámci autority, dané morálním imperativem a disciplinací, vytváří silnou symbolicky personifikovanou vazbu na identifikační rámec slavnostních aktů.

Na proměnu symbolické personifikace Palackého osobnosti upozornil již Jiří Malíř v souvislosti s Palackého poslední cestou na Moravu v roce 1873.[41] Sám Palacký komentuje tuto cestu stručně v korespondenci dceři Marii a zeti F. L. Riegrovi.[42] Rodný dům se mu zdál velmi zpustlý („*téměř peleš lotrovská*“), přijetí ve všech místech (Brno, Valašské Meziříčí, Rožnov, Zubří, Frenštát, Přerov, Olomouc) hodnotí jako „*velmi slavné*“ („*lidé div, že mne na rukou nenosí*“). Moravská orlice jej v Brně vítala titulem „*Náš otec, stařičký dějepisec království pan Dr. František Palacký meška právě ve středu našem*“. I při dalších příležitostech byl vítán co „*otec náš*“; je však také, jak upozorňuje J. Malíř, symbolicky vztažen i k postavě vlasti či země jako matky, která jej zrodila. Zde se dostává vztahům v symbolickém trojúhelníků ještě specifického významu, který kontextualizuje vlast, zemi, Moravu jako femininní křesťanský symbol matky-rodičky a Palackého jako jejího syna, zatímco jeho role jako otce se vztahuje k národu, tj. k oslavujícímu společenství. Na první pohled paradoxní situace je zde možné chápat dvojím způsobem. Za prvé jde o přenesení specifické genderové struktury křesťanské rodiny; figura muže – otce, který je pro národ – rodinu starostlivým opatrovníkem

[39] Viz jeho slova při poklepávání na základní kámen Národního divadla; *Národní slavnost*, s. 55.

[40] Ať se již jednalo o slavnosti, na něž byl z různých důvodů pozván, nebo o přímo jeho oslavy, byla jeho osoba kontextualizována významu „výchovy“ a „morálky“. Ilustrativním příkladem může být jeho poslední triumfální cesta na Moravu, kde se údajně vyjadřoval „*většinou krátce*“, ale novinářům se podařilo zachytit na třech místech jeho „*významné*“ myšlenky. Na učitelské schůzi v Rožnově pod Radhoštěm připomněl roli učitelů při výchově národa, v katolicko-politické besedě vyzdvihl mravní základ veřejného působení a ve Frenštátě pod Radhoštěm pak uzavřel řeč tím, že neochabl v lásce ke svému národu a že je stejným jako před padesáti lety. Viz Jiří KOŘALKA, *František Palacký*, Praha 1999, s. 527n.

[41] J. MALÍŘ, *K pojímání osobnosti*, s. 487.

[42] Karel STLOUKAL (ed.), *Rodinné listy Fr. Palackého dceři Marii a zeti F. L. Riegrovi*, Praha 1930, dopis LXXXV. z 23. 7. 1973.

a matky – rodičky, která dává život synu. Zadruhé můžeme však dát zmíněný paradox do souvislosti s katolickým učením o svaté Trojici, resp. přesněji vztahu Ježíše a Boha Otce. Oslavenec vystupuje jednak jako otec společenství věřících (v národ), jednak jako syn, jenž byl zrozen z matky – bohorodičky (symbol vlasti). Jedním ze základních výroků Ježíše z Nového zákona, které otevírají trojický problém, je citát: „*Já a Otec jedno jsme. Kdo vidí mne, vidí Otce.*“ (Jan 14, 19). Představa, že více božských osob je součástí jediného Boha, musela být v 19. století natolik samozřejmá a pro všechny pochopitelná, že přenesení na národní identifikaci nemusel být větší problém. V katechismech se již během povinné školní docházky žáci dovídali velmi jednoduše a stručně, co je trojjedinost boží: „*Jediný Bůh je ve třech osobách. Každá má všechny vlastnosti jednostejně.*“[43] Charakteristické pro tento žánr je také představa, že trojjedinost nemůžeme pochopit, neboť je to tajemství. Navíc se zde přímo nabízí i zapojení figury jazyka, resp. národního ducha, které se hojně objevují a jsou spojovány s oslavami všech výše zmíněných osob; národní duch, podobně jako český jazyk, prostupuje vlastence. Třetí božskou osobou – Duchem Svatým – v této divinální struktuře Národa je tedy český jazyk, prostřednictvím něhož vstupuje Bůh/národnost do věřících/Čechů. Symbolická personifikace národního rámce tak nabývá ucelené podoby, která prostřednictvím identifikačních procesů v průběhu festivitních akcí převrstvuje významový rámec katolické rituality.

Celá konstrukce zbožštění Františka Palackého – ve své době hojně metaforicky dokumentovaná – není však jen výrazem přenesení katolické představy trojjediného Boha a křesťanské rodiny na nejvyšší osobu národa. Je také odrazem proměny, jíž se v druhé polovině 19. století dostává procesům identifikace v rámci symbolického řádu rodiny. Jacques Lacan ve svém raném spise o rodině[44] vysvětloval nástup moderního abstraktního jedince, který se ke svému životu a jednání vztahuje jako k něčemu, s čím není bezprostředně ztotožněn (moderní identity jsou principiálně dynamické, umožňují střídání rolí), spojením dvou funkcí otce v jediné osobě: zklidňující jásný ideál, ideální identifikační bod a dravé Nadjá, symbolický jednatel zákazu. Zatímco v předmoderních společnostech byly tyto dvě podoby otce odděleny, jejich moderní spojení způsobilo rozpad bezprostřední tradiční partikulární identity ve prospěch soupeřících uvědomovaných moderních identit, pro něž se stává charakteristický pohyb (procesualita). Jestliže je tedy figury otce symbolicky využíváno v aktech identifikačních procesů moderních identit (Palacký – otec národa), souvisí to také s dobovou přechodovou situací, kdy tradiční patriarchální autorita vystupuje v procesech soupeření identit (např. národnostní boj). Napětí, které takto vzniká, se v případě národní festivitní kultury projevuje ve figuře zrady na otci; v době života Palackého (a bezprostředně po jeho smrti) by

[43] Antonín SKOČDOPOLE (sest.), *Druhý katechismus náboženství katolického pro školy obecné*, Praha 1878, s. 8.

[44] Jacques LACAN, *La famille*, in: *Encyclopedie Française de Monzie*, vol. 8, *La Vie mentale*, Paris 1938, s. 403-428.

zde šlo o takové kauzy, jako byl zmíněný spor o „poklepávající osobu“ při slavnosti Národního divadla nebo poměrně známá kontroverze ohledně účasti Palackého na oslavách 900 let od vzniku pražského biskupství.[45]

Pro úplnost je nutné zmínit také okolnosti Palackého úmrtí, které však byly již několikrát popsány a jejich interpretace nám pouze podpoří uvedenou symbolickou konstrukci. Oslavy dokončení Palackého Dějin národu českého měsíc před jeho smrtí měly velkolepý charakter s obrovskou hostinou (!) na Žofíně, slavnostními přípitky a výstřely z děl. Palacký svůj projev při slavnosti sám označil za svou závěť[46] a předal tak své poselství společenství Národa. Opět se zde objevuje rituál společné hostiny zakládající specifickou pospolitost, navíc v podobě „poslední večeře“, která ohlašuje brzký konec. Ten však není koncem, protože Dílo je nesmrtelné, stejně jako Národ. Palacký je stále synem i otcem současně. Pohřeb v květnu 1876 završil konstruování symbolické personifikace Palackého, které se později dostalo rezonance v letech jeho kulatých výročích. O výrazně celonárodním charakteru akce,[47] která byla označována za „*smutný svátek, ale slavný*“, napsaly Národní listy, že národ tím uctíval vlastně sám sebe.[48] Také tzv. poslední slova Palackého, jejichž konstrukci analyzoval Vladimír Macura, odkazují k symbolické personifikaci figury Otce, který je totožný s Národem, a současně Syna, který je ve své (tak pečlivě tiskem sledované) smrti vítězící. Významové přestrukturování původního výroku „*Riegře, pomáhejte mi zvítězit; jedna strana bojuje – druhá strana – pomáhejte mi zvítězit*“ až do Vrchlického „*Pomozte vítěziti!*“, které použil při stém výročí Palackého narození, poukazuje nejen k hojně rozvinuté symbolice Ježíše vítězícího, ale také vítězné církve, která je, podobně jako národní pospolitost, v opozici k církvi bojující společenstvím již vybojovaným, završeným, „*vyspělým*“.

Velikáni Národa vítězícího

Následující řadu festivitních situací spojených s personifikační symbolizací uvedu krátkým citátem z tištěného pamfletu „*strany pro opravu námořnictva v Žižkově*“, který není datován, je podepsán pouze označením „*slepý mládenec v Žižkově*“, je však možné usuzovat, že pochází z třetí čtvrtiny 19. století: „*A pak tentononc ty divné nápisy na ulicích a na domech. Mluvil z nás někdo s ňákým Komen-*

[45] Viz nejnověji Jiří POKORNÝ, *Procesí zpátečníků aneb slavnost svatováclavská*, in: Jiří Pokorný – Luboš Velek – Alice Velková (edd.), Nacionalismus, společnost a kultura ve střední Evropě 19. a 20. století, Praha 2007, s. 87-97.

[46] Viz Vladimír MACURA, *Poslední slova Františka Palackého*, in: F. Šmahel (ed.), František Palacký, s. 530.

[47] Podrobný popis pohřbu podává ve svých vzpomínkách Adolf Srba; uvádí mimo jiné, že po celou dobu smutečního průvodu byly zavřeny všechny krámy na hlavních ulicích Prahy, v továrnách se nepracovalo a ve školách se nevyučovalo. Viz Adolf SRBA, *Z půl století*. Matice lidu XLIX, č. 6, Praha 1916, s. 26nn.

[48] Cit. podle Jiří POKORNÝ, *Den Palackého*, in: F. Šmahel (ed.), František Palacký, s. 500.

ským, Husem, Žižkou, Prokopem atd., co? Chodili jsme s nimi do školy, he? Hráli jsme s nimi šístku nebo bulku? Co je nám do nich!"[49] Ačkoli měl uvedený leták nejspíše očerňovat obecní samosprávu z jiných důvodů, parodický výpad proti označování ulic po tzv. velikánech české minulosti nám předznamenává specifický typ oslavovaných osob, které se objevují ve festivitním dění v 60. letech poprvé a kterým se dostává jiných forem oslav než osobám předbřeznové éry, ať živým nebo mrtvým. Tzv. historické postavy jsou totiž zasazeny do významového rámce národních dějin, který se v mnohém ještě vytváří nebo je právě v průběhu slavnostního dění přetvářen. Karnevalové převrácení hodnot velkých mužů minulosti a dětských hrátek tedy v úvodním pamfletu zvýrazňuje závažnost a vážnost, se kterou byly osobnosti české historie představovány a využívány ve veřejném prostoru; lidový jazyk a styl pak představuje obrácený vztah osvěty (jakýsi lidový odpor vůči ní), jejíž součástí také v této době byly české dějiny a s nimi spojené osoby. V následujícím představím několik příkladů z festivit, které byly věnovány právě takovým osobám a tématům a jež se vyznačovaly do jisté míry specifickými formami i odlišným prostupováním významových rámců, než jsme viděli v předchozích případech.

Z výše jmenované řady postav, jimž se všem dostalo poměrně významných oslav (!), začnu osobou nejspíše nejoslavovanější, a to Janem Husem. K (ne)oslavování Husa se – jako v mnohých jiných případech veřejných akcí – satiricky vyslovil i Jan Neruda ve fejetonu z července 1871.[50] Jeho komentář se trefuje do „*nevšímavosti*", se kterou tehdejší česká společnost přešla toho roku červencové výročí Husovo: „*... v den 6. července – den narození i úmrtí Husova – o Husovi naše časopisy ani nemukly! Ale ani jediný, a to je tím pěknější, že nasvědčuje nastalé již velké národní svornosti.*" Nerudova ironická nota převrací všudypřítomná slova o národní svornosti, která zazněla snad na všech národních slavnostech, i pro opačnou situaci „neslavení". Téma svornosti, jednoty apod. je velice důležitým momentem festivitní kultury národního hnutí, povšimněme si však, jaké úvahy podává Neruda o slavení Husa a obecně významných historických postav. Hus byl, podle něj, „*dosti velkým mužem a hrdinou; vypravuje se o něm, že umřel docela pro své přesvědčení a beze slz*". Důvod pro jeho oslavování by tedy byl, háček je však v tom, že „*se to stalo už před pěti sty lety a ani ne v Čechách!*" Tímto směrem dále Neruda hledá důvody, proč se nadšení pro oslavování Husa u českých novinářů vytratilo, zatímco „*lid*", jak píše, jej jako jediný oslavil alespoň zpěvem. Vychází při tom z blíže neautorizované obecné pravdy, že „*člověk nestojí za nic, nenadchne-li ho blízkost velkého muže*", z čehož je možné vyvodit, že naopak vzdálenost musí působit naopak. Navíc potřebné „*nadšení není slanečkem, abychom je mohli jíst nasolené ještě po několika letech*". V roce 1871 už odeznívá vlna nejen veřejných akcí různého druhu, ale speciálně k oslavování nutného „*čerstvého*

[49] *Národe v Žižkově a vedle*, s. d., s. l.
[50] Jan NERUDA, *Úkazy nevšímavosti, zároveň potěšitelné důkazy národní zralosti, radost do budoucnosti podle obrazu božího*, Národní listy, 9. 7. 1871.

nadšení, které už nemáme“; lapidární zhodnocení tehdejší situace možná nepřekvapí, pozornost si však zaslouží nyní spíše, jakým způsobem Neruda vyděluje oslavující ve vztahu k oslavovanému předmětu. Vyslovené My je odděleno od lidu, který je „*věčně mlád, modlí se k ideálům a nemá své národní svaté jen pro parádu*“. Kromě toho, že se jedná o velmi ojedinělý případ dobového užití spojení „*národní svatí*“, které je na tomto místě ospravedlněno nejspíše pouze satirickým tónem textu, ukazuje se zde, jakým způsobem se při oslavování osob spojených s českou historií nastoluje otázka lidu, tj. problém nevzdělané části národa. Zatímco v případě katolických svatých je otázka obeznámenosti s příběhem dotyčné osoby vyřešena, u „*národních svatých*“ je teprve nutné nastavit mechanismy přenesení příběhu Národa na významné historické postavy. Právě tím, že má festivitní akt zahrnout celé společenství, je nutné řešit otázku, zda a jakým způsobem jsou známy národní Dějiny v jeho jednotlivých složkách. Toto vědění, které je součástí identifikačního procesu, je v této době charakterizováno stále jako problematické ve vztahu k lidu. Z Nerudovy úvahy tak vyplývají některé momenty, které jsou důležité pro symbolickou personifikaci spojenou s tzv. velkými muži minulosti a které budou dále analyzovány již na jejich oslavování, nikoli na jejich „neslavení“.

Osou slavnostního dění kolem Jana Husa ve sledovaném období by mohly být oslavné pouti českých vlastenců do Kostnice, do místa jeho skonu, do města, které si Husovo upálení připomínalo, byť ve značně jiném kontextu, než v jakém se později Hus objevuje v národním identifikačním rámci. Prvním mezníkem, který by již mohl být součástí festivitní kultury národního hnutí, je akce organizovaná právě kostnickými měšťany v roce 1862.[51] V tomto roce se konalo slavnostní pokládání památního kamene s Husovou pamětní deskou. Na základě kontaktu mezi kostnickým slavnostním výborem a novinářem Rodinné kroniky Karlem Vítem Hofem byl v tomto časopise v červenci 1862 otištěn dřevoryt s plánovanou podobou Husova pomníku a Národní listy oznamovaly, že se na slavnost chystá „*docela významný počet vlastenců*“. Po zdrženlivé reakci z Kostnice nakonec k návštěvě nedošlo, ale událost otevřela otázku „poutě do Kostnice“ pro následující léta. První téměř veřejnou cestu vykonali v roce 1867 curyšští Češi, kteří již během cesty po jezeře zpívali české písně, navštívili kostnického starostu a u památečního kamene uspořádali malou oslavu, která sestávala z pronesení řeči, položení věnce a zpěvu staročeských písní a písně Kdo domov můj. Hlavní řečník, učitel Knobloch, načrtl ve svém projevu historické mezníky národních dějin – 200 let po smrti Jana Husa se jeho dílo zhroutilo a po dalších dvou stoletích se Husův národ začal probouzet. Zprávy o této cestě publikované v Národních listech akcelerovaly přípravy první opravdové pouti z Čech, která se uskutečnila následujícího dramatického roku 1868.

[51] Vycházím zde ze studie Jiřího Kořalky, která souhrnně popisuje cesty ctitelů Husovy památky a jejich kontakty s Kostnickými v období 1844-1868. Jiří KOŘALKA, *Konstanz als Reiseziel tschechischer Husverehrer um die Mitte des 19. Jahrhunderts*, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung, Heft 107, Friedrichshafen 1987, s. 105nn.

Již v březnu 1868 byla vydána výzva *Do Kostnice!*, a pod tímto heslem byly dále publikovány informace v liberálním tisku; šlo jednak o zprávy organizačního charakteru, které „*Výbor slavnosti kostnické*“ zveřejňoval především pro (potenciální) účastníky akce, ale také se jednalo o vysvětlující a objasňující komentáře k předmětu oslavy, tj. Janu Husovi a křesťanství obecně. Tak se v Národních listech objevil na titulní straně pod zmíněnou výzvou text seznamující čtenáře s počátky křesťanství v Čechách a na Moravě. Povšimněme především argumentace, se kterou je k tomuto vylíčení přistoupeno. Hned v prvním odstavci je několikrát odkazováno na „znalost“ dějin: „*Kdo jest znatelem dějin národa českého, přisvědčí nám…*“; „*Bohu díky, většina národa českého již dávno srozuměla, proč Hus byl upálen …*“; „*známost [se skutky a zásluhami Husovými] zvláště za poslední doby po veškerém národě československém valně rozšířena, upevněna i oživena jest*“.[52] Zásluhu na tom mají především K. J. Erben, jenž právě v této době dokončil vydání souborného díla Husova, a pochopitelně F. Palacký se svými mnohými „*politicko-kulturními studiemi*“, kteří „*k letošní slavnosti postavili Husovi pomník trvání věčného a ceny neskonalé*“. Autor následně přímo vyzývá: „*Zpytujte poněkud obzor našich dějin, na nějž vyniká. Na obrubě tohoto obzoru leží město Kostnice*.“ První kvalitou, kterou oslavování velikého muže přináší, je tedy znalost historického kontextu, tj. obeznámenost se základní konstrukcí (tou správnou), jež oslavovanou postavu vztahuje k národní myšlence. Nejistota ohledně skutečné znalosti u všech příslušníků společenství, která má být předpokladem k úspěšnému identifikačnímu procesu, stále zaznívá, i když je vyjadřována optimistickými prohlášeními o „*zlepšení stavu*“. Za druhé však jsou tyto konstrukce vztaženy k hodnotám, které mají pro identifikační rámec hrát zakládající roli; zde v případě Husově a Národních listů je to „*svoboda ducha a svědomí proti despotismu*“ a „*čest a důstojnost lidská*“. Výsledným spojením je však odkaz k světovosti události národních Dějin, oslavovaného jedince, hodnot s ním spojených, a tím i symbolicky personifikované festivity: „*Pouť Čechův do Kostnice jest triumf před Evropou!*“

Ideová podstata oslav Husových byla podrobněji zdůvodněna v brožuře, která vyšla následujícího roku nákladem Josefa Baráka. Zde byl předveden liberálně-demokratický program a vztažen k oslavovanému Husovi. Centrálním pojmem je zde Svoboda a řada významových opozic zápasu pravdy proti lži, světla proti tmě, volnosti proti otroctví. Více než obsahová náplň Husova kultu nás však nyní zajímají variace symbolické personifikace jeho osoby v rámci významového rámce slavnosti, tj. proces, kterým je jako velký muž vřazen do slavnostní situace. Autor vychází z dějin „*myšlénky svobody*“, v nichž hrají významnou úlohu postavy obětí/bojovníků, z nichž prvním byl Kristus. „*Jméno nehynoucí v dějinách zápasu lidstva za svobodu*“ patří takovým mužům, kteří „*ochotně a s nadšením*“ umírali za své přesvědčení. Mezi ně patří i „*slavný rodák*“ Jan Hus, který byl již po své smrti ctěn „*lidem*“ jako „*svatý mučedník*“. Po Bílé hoře však nastoupila „*doba strašná*“,

[52] *Do Kostnice!*, Národní listy, 20. 6. 1868.

kdy byl Hus líčen jako kacíř, a to především díky „*kejklům jezovitským*“. V nové době, současnosti, době „*lásky k vlasti a k svobodě*“ je opět potřebné připomínat „*velkého mučedníka*“, který zemřel za právo a pravdu. Vztah národa k oslavované osobě je vyjádřen poněkud znejišťujícím předpokladem, že „*národ, jenž až dosud vždy oslavil způsobem skvělým památku mužů slavných, kteří z lůna jeho vyšli, osláví zajisté i velevýznamnou památku narození Husova a podá tím světu důkaz*“, že ho oslavuje jako „*bojovníka za právo národnosti*“ a „*obhájce svobody ducha*“. Následujících 60 stran knížky tvoří dramaticky převyprávěný život Husův podle Palackého, tj. proporčně daleko významnější část než úvodní ideový program a závěrečné líčení samotné pouti do Kostnice. Samotné vyprávění by si jistě zasloužilo vlastní analýzu, na tomto místě bych jen konstatoval, že se jedná o ukázkový příklad žánru legendy o světci, který pomocí variace některých motivů (podrobnosti mučení, touha po smrti, postava zrádce, odevzdání se Bohu) podává populární výklad o životě a smrti osoby. Přenesení legendistického žánru z katolického významového rámce s překlopením hodnot mělo v případě Husa jistě nejlepší předpoklady ze všech oslavovaných osob Národa. Kromě toho, že zde již existovala jistá starší středověká a raně novověká tradice, současně již byl k dispozici národně orientovaný výklad husitství, který podtrhoval figury bojovníka i mučedníka za Národ. To, že byly Husovské akce pořádány pod praporem demokratického liberalismu, byly pořádány mladočeskými kruhy a současně přebíraly zcela otevřeně symboliku a ritualitu katolického světectví (a poutí), by mohlo být předmětem interpretace v rámci různých teorií sekularizace, mělo by však především vést k otázce, zda je uvedený vztah paradoxem, přenesením, vzájemným propůjčováním a interakcí,[53] prostým ovlivněním či dokonce symbiózou.

Propojením katolické rituality s liberální ideologií se však problém oslavování Jana Husa nevyčerpává. Osoba Husa totiž v určité rovině spojovala liberální proud národního hnutí s kruhy evangelickými, které, ač byly v rámci tehdejší české společnosti spíše marginální silou, usilovaly o vlastní významové naplnění symbolické personifikace Husa a její využití v rámci tehdejšího masového slavnostního dění. Husovou největší oslavou druhé poloviny 19. století byla památka jeho pětistých narozenin v roce 1869. Na počátku září se konaly dvě oslavy v Praze a v Husinci, kde byla odhalena pamětní deska na Husově rodném domě. Té husinecké vévodil tradičně propracovaný projev Karla Sladkovského, který se snažil Husa obhájit proti obrazu, jejž mu za 200 let přiřkli „*jeho nepřátelé*“, a současně zformulovat liberální interpretaci Husova odkazu. První téma bylo právě tím, které přivedlo i zástupce evangelických kruhů na tuto slavnost, a tím i do pomyslného centra festivitního dění těchto let. Bojovná slova Sladkovského proti „*svatým otcům řádu jezuitského*“, „*Římu*“, „*zuřivcům samozvané pravověrnosti*“, „*horlivcům víry*“ apod.[54] byla jistě jasným signálem pro představitele obou tehdejších evangelických

[53] J. RANDÁK, *Sekularizace*.

[54] V celém projevu není explicitní odkaz na soudobou katolickou církev, přestože je figura nepřítele konstruována podle jasných atributů.

církví stran katolických výpadů proti kacířství (nejen) Husa. Sladkovský přímo evokoval soud s Husem na místě oslavy a v soudobém kontextu. Ve čtyřech bodech obžaloby se účastníků ptá, zda je mohou „*za dnešního dne*“ považovat za kacířství; žánr slavnostní řeči mu umožňuje odpovídat si: „*Nikdo neodváží se toho!*“ „*Nikdo nehlásí se!*“ „*Slavné ticho, velevýznamné to ticho...*“[55]. Festivitní situace zde mimo jiné umožňuje performativní účast aktérů přímo na historické události spojené s oslavovanou osobou. Identifikační proces je tak neobyčejně intenzifikován; symbolická personifikace přetavuje společenskou událost slavnosti do koncentrovaného aktu zvýznamnění prostřednictvím přímého aktuálního vztahu s oslavencem. Jestliže v případě (ne)žijících osobností předbřeznové éry se takto dělo především v symbolické rovině křesťanské rodiny (synové, otec Národa, matka Vlast), u Husa se setkáváme s problematičtějším vztahem: na jedné straně je narůstající význam husitství v (Palackého) konceptu národních Dějin, na straně druhé existuje stále diskursivně neopominutelné významové pole, které Husa zařazuje mezi osoby nejen ne-oslavovatelné, ale přímo zavrženíhodné – kacířské. Husovské slavnosti představovaly pokus tento konflikt překonat – vystavit symbolickou konstrukci Husa a husitství natolik pevně, aby se stala ústředním tématem Dějin národa. Tato fáze byla společnou platformou organizátorů slavností a evangelíků, kteří se jich účastnili a jejichž reprezentanti se i prezentovali během slavnostního dění. Jak uvádí Petr Pabian, evangelické pojetí husitství v 19. století vycházelo za prvé z představy Husa jako osvoboditele od Říma a jako osvoboditele Národa.[56] Následoval však druhý krok, který měl z tohoto předpokladu vycházet, a to, že se má Národ vrátit k odkazu Husově přistoupením k evangelické církvi. Druhý řečník na pražské slavnosti, evangelický duchovní Bedřich Fleischer, začal svůj projev oslavnými frázemi o Husovi jako „*muži národním*“, „*věrném vůdci národa*“ apod. a výslovně dodal, že „*jest to slavnost ryze česká, ryze národní*“. Dále přešel postupně přes téma „*svobody duchovní*“ a pravdy k roli Bible: „ ‚*Ptejte se sv. Písma!´ – Těmito čistě křesťanskými zásadami dal Hus podnět národu svému k volnému skoumání rozumovému, bez něhož vývin kulturního i duševního vzdělání národního i náboženského jest nemožný ... Písmo má jedinou oprávněnost šířiti světlo, svobodu a osvětu (Výb.)*“.[57] Integrace Husovy role náboženské a národní se projevuje velmi obezřetně i v dalším textu projevu. Zatímco však národní významový kontext je formulován zřetelně a ostře i vůči aktuální situaci,[58] reformační význam Husův je pouze

[55] K. SLADKOVSKÝ, *Slavnostní řeč*, s. 60.

[56] Petr PABIAN, *Czech Protestants and national identity: commemorating Jan Hus in 1869*, Bohemian Reformation and Religious Practice. 7th international symposium. AV ČR a UK, Praha, rukopis.

[57] Národní listy, 5. 9. 1869, č. 245.

[58] Zmíněno je např. odmítnutí snah o církevní revizi Husova sporu; dvakrát je citován údajný Husův výrok: „*Bůh dal Čechům českou zemi jako Israeli Kanaan, proto mají oni v ní panovati bez rušení skrze cizozemce!*“

řazen vedle něj.[59] Toto opatrné zacházení s náboženským kontextem oslavované osoby v kombinaci s vyhraněnou národní identifikací navozuje diskursivní strategii, která má za cíl infiltraci jednoho významového rámce druhým, jemuž má dodat chybějící symbolickou rovinu Boží přítomnosti nebo přímo nahradit potlačenou roli nepřátelské a tmářské církve. Z několika důvodů se však tato snaha evangelických kruhů stala pouze epizodou. P. Pabian uvádí dva přístupy samotných evangelíků, které se začaly po událostech konce 60. let objevovat.[60] Optimistický proud věřil, že jde o začátek příklonu katolických Čechů k protestantismu; pesimistická reakce poukazovala na to, že se fakticky oslavy dotkly otázky náboženství jen velmi okrajově a že byly důkazem českého nezájmu o víru a pokrytectví. Je zjevné, že v kontextu předchozí analýzy symbolických personifikací a jejich křesťanského významového rámce nelze hovořit jednoduše o pokrytectví. Základem všech těchto diskursivních strategií je převrstvení identifikačních procesů, jejichž atributy se různým způsobem horizontálně přesunují a transformují a ustavují tak ve významově koncentrovaných aktech slavností nové konstelace. Jakkoli se evangelická představa o českém národě jako národě Husově, reformace a protestanství ukázala extrémní, nezůstala bez pozdější odezvy a byla např. součástí pozdějších sporů o formulaci české otázky.

Jednu z vůbec nejzajímavějších poznámek k symbolické personifikaci Husově a vůbec husitství v 19. století podal Peter Heumos ve studii o krizi a husitském rituálu.[61] Klade si otázku, zda recipovali dělničtí tovaryši a drobní živnostníci nějakým specifickým způsobem národní tradice a dějiny. Podle něj je možné najít dostatečné důkazy, že se soustředili především na tradici Husovu a husitství. Upozorňuje však, že to neznamená, že by dělnictvo v 60. a 70. let získalo „*zvláštní povahu a historickou hloubku*“ ze spojení s husitstvím, jak uváděli pokračovatelé Zdeňka Nejedlého. Na příkladu jednoho dělnického tábora, kde byl vzýván Žižka, se snaží dokázat, že dělnické představy o světě a významech mohly být zcela bez problémů kanalizovány figurou Žižky jako „*legendárního národního spasitele*“. S odkazem na systémovou teorii označuje toto ritualizované jednání jako „*bezprostředně prožívanou životní formu*“, která je ve svém „*prožívání*“ nezpochybňovaná. Tento výklad náboženského prožívání a národní rituality stojí však na předpokladu, že jsou hotové představy, obrazy, identifikační obsahy apod. prostřednictvím rituálů předávány, „*kanalizovány*“ nebo rozšiřovány mezi „*obyčejným lidmi*“. Tento proces, který nazývám identifikačním, není z hlediska svého performativního charakteru možné chápat jako jednostranný lineární proces od obsahu k formě, od

[59] Např. „*Hus je co do hájení práv národních učinil dle sil lidských všecko a co do náboženstvo-církevních oprav mnoho*“; „*Hus se stal mučedníkem národní své horlivosti i mučedníkem svého náboženského přesvědčení*.“

[60] Viz P. PABIAN, *Czech Protestants*, s. 8.

[61] Petr HEUMOS, *Krise und hussitisches Ritual. Zum Zusammenhang von tschechischer Arbeiter- und Nationalbewegung in Böhmen in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts*, in: Ferdinand Seibt (Hg.), Vereinswesen und Geschichtspflege in den böhmischen Ländern. Bad Wiesseer Tagungen des Collegium Carolinum, München 1986, s. 109-123.

abstraktní ideje ke konkrétní zkušenosti, od racionality zájmů k emocionalitě prožitku. Tyto a řada dalších kategorií zakládají soubor hierarchií v rámci západního myšlení, které jsou vždy narušovány již v okamžiku, kdy se mají projevit. Právě oslava velkých mužů – konkrétní akt, událost slavnosti, festivitní situace – tak reprodukuje jistý významový rámec (např. křesťanská symbolika), který však současně destabilizuje tím, že jej restrukturuje a propojuje s jiným významovým rámcem. Můžeme-li v těchto kvazi-singulárních aktech rozpoznat jisté regularity identifikačních rámců, je to dáno pouze tím, že je jako takové identifikujeme. Zde by pak mohla nastoupit archeologie identity spojené s Národem, zkoumající zdroje vlastní identifikační praxe.

Heumosův příklad nás posunul k širšímu pojetí husitství, resp. k dalším postavám s ním spojených. Mezi nimi se objevují nejvýznamněji dva husitští vojevůdci – Jan Žižka a Prokop Holý. Oběma byl postaven a odhalen pomník na významných bojištích husitských válek. Slavnost Žižkova se odehrála téměř přesně čtyři roky po Husově, 6. – 7. září 1873 na vrchu sv. Gotharda u Hořic. Mezi oslavovanými osobnosti 60. a 70. let byl Žižka jediný, kterému se v poměrně krátké době dostalo hotové portrétní sochy.[62] Zasloužila se o to sbírka hořických občanů, která v rekordním čase jednoho roku přinesla 1200 zlatých, a také hořický Sokol, jehož členové po celý rok jednou týdně pracovali na okolí pomníku, aby je upravili do parkové podoby.[63] Samotná socha, jejímž autorem byl mladý místní rodák P. Jiříček, nezobrazuje Žižku v nijak bojovném postavení; jeho mírně nakročená a prohnutá postava drží v pravé ruce palcát, jehož tíha spočívá na podstavci, jakoby se o něj spíše opíral. Označení pod sochou zní: „*Jan Žižka z Trocnova, vůdce lidu českého v bojích XV. věku*.“ Zprávy z tisku, který o události odhalení pomníku referoval, svědčí o tom, že mohlo jít o důležité slavnosti pro město a okolí. Pokud se však jedná o symboliku spojenou s oslavou Žižky, jsou komentáře velmi stručné, projevy nejsou reprodukovány z hlediska obsahu, ale pouze z hlediska formy a reakce publika („*řeč bezpočtukráte hromovým jásotem a souhlasem přerušena*“[64]). Hlavní charakteristikou většiny popisovaných projevů pak je, že jsou „*rázné*“. Platí to i o nápisech, které se objevily během průvodu na hořických domech. Mezi nimi se (ne)přímo Žižky týkaly: „*Žižko, velikáne drahý, dosud má národ práci s tvými vrahy*“ a „*Vstaňte, velikáni, vzkřiste zubožený vlast*“. Bojovný charakter symboliky se projevil také ve slavnostní výzdobě místa odhalení, které bylo obloženo „*z dob husitských zachovanými zbraněmi*“. Zapojena však byla především symbolika „*vítězství Národa*“ s poukazem na vítěznou Žižkovu bitvu z roku 1423. Z ojedinělých reakcí mimoregionálních činí pouze Riegrův telegram, který svědčí o jeho snaze spojit Žižku nějakým způsobem s „vítězným bojem“, nehlásat však agresivní

[62] Jungmannovi byl téhož roku odhalen pouze sádrový odlitek sochy.
[63] Národní listy, 9. 9. 1873.
[64] Tamtéž.

výbojnost: „*Slávu velikému rekovi, ukázavšímu, kterak vítězit. Šikem národním nečiníme nájezdu, leda k obraně. Všichni za jeden muž.*“[65]

Značně mohutnější charakter měly oslavy Žižkovy o rok později při odhalení pomníku – mohyly na Žižkově poli u Přibyslavi. Ještě oslava pokládání základních kamenů pomníku měla spíše regionální charakter. Odehrávala se počátkem května a dva kameny, darované a dopravené Sokolem humpoleckým a městem Humpolcem, byly slavnostně poklepány „*za přiměřených hesel rázných a vlasteneckých*“.[66] Zářijová slavnost odhalení byla již z velké části pod organizací pražského Sokola a zvláště pak nakladatele Jana Otty, přibyslavského rodáka. Zajištěna tím byla nejen hojnější účast pražských spolků, ale i patřičná medializace v tisku. Jestliže však ještě na slavnost hořickou poslal svůj umírňující vzkaz F. L. Rieger, přibyslavská slavnost se již obešla bez jakékoli účasti staročeského tábora. Osobnost Žižky tak prokázala i svůj konfliktní potenciál. Nyní přihlédneme k významovému prostoru, kterému se Žižkovi dostalo v rámci festivit spojených s radikálnějším proudem národního hnutí.

Zpravodaj Posla z Prahy si při referování o slavnosti posteskl nad údělem novináře, který musí prodělat již „*dva tucty slavností národních*“, které se při nejlepší vůli pořadatelů „*podobají jak vejce vejci*“.[67] Poněkud nepřesvědčivě dodává, že slavnost Žižkova byla i tak výjimečná díky „*hlubokému národnímu a kulturnímu významu, kterýž spíná národ český k jmenu Žižkovu*“. Významový kontext, ve kterém se Žižka v této době objevuje, by bylo možno označit za radikální; subjektivní reflexe autora spojuje tyto symbolizace s vlastním osobním nepohodlím, čímž se snaží vyzvednout osobu J. Žižky, jeho oslavení a potažmo s ním spojený významový rámec nad ostatní festivitní akce té doby. Jak se tedy v tomto diskursu ustavuje obraz Žižky jako velkého muže? Především je zobrazen jako bojovník proti tmářství, které nepředstavuje jen doba, která jej označila za lupiče a vraha, ale především středověk – „*doba smutná pro člověčenstvo evropské*“, „*doba duševní temnoty, nevědomosti, pověry a bludů*“, „*doba mravní skleslosti, surovosti a otroctví*“.[68] Po Husově kritice Říma a církve přišel Žižka, který „*palcátem svým zjednal platnost slovům betlémského kazatele*“. V situaci vnějšího ohrožení Národa Žižka vykonal „*zázrak*“ a mobilizací „*selské košile*“ zachránil vlast. Zde se již dostáváme k pozitivním charakteristikám osobnosti Žižkovy; je označen nejen za „*zachranitele národnosti své*“, „*mstitele mučedníka kostnického*“, ale také za „*metlu všech tmářův*“, „*vzor volného a osvíceného člověka*“.[69] Eduard Grégr ve své slavnostní řeči tak po vylíčení Žižky „*co velikého vojevůdce a bojovníka*“ přechází k charakteristikám aktuálnějším: Žižka byl „*šlechetný, osvícený a pokročilý muž*“, který bojoval „*pro nejvznešenější ideály člověčenstva*“, „*pro svobodu, osvětu a pokrok*“; kalich táborů má dokonce (kromě přijímání podobojí) znamenat „*svobodu, rov-*

[65] Posel z Prahy, 9. 9. 1873.
[66] Národní listy, 7. 5. 1874.
[67] Posel z Prahy, 22. 9. 1874.
[68] *Řeč E. Grégra při odhalení pomníku*, Národní listy, 24. 9. 1874.
[69] *Význam oslavy Žižkovy*, Národní listy, 22. 9. 1874.

nost a bratrství“. Podobně jako v případě Husově, ale ještě ve vyhraněnější formulaci, je Žižka včleněn do významového rámce „*pravé, ryzé demokracie*“. Na rozdíl od předchozího kontextu husovských oslav již však není přítomná symbolika křesťanská, byť i v podobě boje, příp. mučednictví za pravdu. Zatímco Hus byl figurou, jejíž náboženská symbolika byla využitelná alespoň v kontextu „světovosti“ českého Národa, Žižka již zaujímá výhradně sekularizovanou roli, která je navíc provázána agresivně konfliktními konotacemi (jak vůči „*jezovitům*“, tak vůči „*Němcům*“). Pokud však jde o performativní strategie, jež jsou pro odpovídající symbolickou personifikaci praktikovány, vykazují obě festivitní situace i díky žánrové blízkosti značné podobnosti. Grégrův projev na přibyslavské slavnosti končí sérií oslovení publika, jež začíná slovy „*vy zajisté souhlasíte s Janem Žižkou …*“ s následujícím výčtem identifikujících hodnot.[70] Stejně jako v případě Sladkovského projevu je identifikační proces festivitní situace završen potvrzením identifikace oslavovaného a oslavujících – „*… nuže, ejhle, jaký to souhlas z tisícerých úst statečných mužů českých. Ó, já to věděl, že se rozmýšleti nebudete, na kterou stranu se postaviti máte, vždyť proudí v žilách vašich ještě ta krev husitská.*“ Tato konfliktuální linie identifikačních festivitních situací nás přivádí k hypotéze, že pro symbolickou personifikaci je charakteristická právě v těch významových kontextech, které přes deklarovanou univerzalitu identifikačních obsahů nepřímo přiznávají partikularitu vlastní pozice a zvýrazňují tak paradox moderních identifikačních procesů – ideální bezprostřední identita je předmětem zápasu soupeřících identifikačních sil, jehož výsledkem jsou v různé míře převrstvené a sedimentované významové rámce.

Poslední větší oslavou Žižky ve sledovaném období byla národní slavnost při odhalení jeho sochy v Táboře v roce 1877. Táborští měšťané začali Žižkův pomník připravovat již v roce 1870, ale po několika zpožděních (zaviněných i autorem J. V. Myslbekem) přišla oslava odhalení na řadu až po pomníku hořickém. Celá slavnost byla poznamenána velkým počtem zákazů okresního hejtmanství, které sice akci povolilo, následně se však snažilo regulovat její průběh ve všech možných směrech, včetně symbolické roviny. To mělo pochopitelně dopad i na podoby symbolické personifikace Žižky jako „velikána české minulosti“. Mnohé nápisy byly zakázány, přesto se jich objevil značný počet, např. „*Největšího Čecha oslavují Čechy*“, „*Národnosti a práva hájil jsem, odrodilce trestal jsem*“, „*Dějiny velkých mužů jsou dějiny národa*“, „*Nepřemoženému válečníku*“, „*Veď nás, Žižko, vůdče náš*“ atd.[71] V odpovídající míře se zde setkáváme se stejnými atributy jako při předchozích oslavách – vítězství, hrdinství jako přímé charakteristiky Žižkova odkazu a hesla rovnosti, volnosti, bratrství, resp. „*svobody svědomí*“, „*rovnosti lid-*

[70] Mezi ně zkráceně patří: každý Čech má hájit svou národnost; nikdo nemá sahat na práva Českého království; národ je přirozeným základem státu; veškerá moc vychází z lidu; jedině svoboda, pokrok a osvěta mohou sjednat národu lepší budoucnost; občané si mají být před zákonem rovni; vše se dá dosáhnout jen „neúnavnou prací“.

[71] Národní listy, 26. 8. 1877.

ské“ a „*národnosti československé*“. Slavnostní řeč,[72] pronesená místním rodákem Karlem Mlynářem,[73] téměř kopírovala předešlé projevy Sladkovského a Grégra. Její formulace byly sice méně vzletné, ale zahrnula stejnou škálu motivů od „agrárního“ charakteru husitského hnutí po Žižkovo válečnické umění. Krátce se dostalo dokonce i na citovanou řečnickou strategii „zpřítomnění oslavencovo“, když řečník konstatoval: „*Avšak dnes Žižka opět mezi námi. – Hle, zavítal do středu našeho a nikdy více neodejde!*“ Díky ojedinělé fotografii z archívu ateliéru Šechtl a Voseček si můžeme udělat představu o pozici ztělesnění oslavence v symbolického prostoru festivitní situace. Jak je vidět, jeho místo bylo vymezeno mezi oslavujícími, pomník byl obklopen publikem a řečník vystupoval z tribuny obdobně postavené do prostoru. Výjimečné postavení Žižkovy sochy při slavnostním aktu odhalení tak bylo dáno především rozdílem vertikálním, jež jí dávalo prostorově privilegované postavení. Performativní utváření identifikace se symbolizací oslavence tak na jedné straně vyžadovalo zpřítomnění a zvýznamnění prostorově fyzického vztahu oslavující – oslavenec, na druhé straně však i toto rozprostranění vyžadovalo jistou hierarchizaci s privilegovaným členěním prostoru.

Mohyla podobná té Žižkově u Přibyslavi byla postavena u Lipan, tentokrát na místě smrti jiného husitského vojevůdce Prokopa Holého. K jejímu odhalení došlo roku 1881 – jak jinak – na začátku září. Šlo o slavnost již otevřeně mladočeskou, která symbolicky završovala husitskou linii oslav Hus – Žižka – Prokop. Konala se v době po požáru Národního divadla, kdy aktivizace v rámci sbírek na jeho obnovu dostupovala vrcholu. Významový rámec slavnosti byl více než u předchozích husitských navázán na bitvu u Lipan a osobě Prokopa se tak dostalo pouze několika atributů, které měly působit k dokreslení obrazu husitství jako demokratického a revolučního hnutí. Celá slavnost tak byla poznamenána značnou kontrolou ze strany státních úřadů. Mohyla, která byla stejného tvaru jako Žižkova u Přibyslavi, avšak výrazně menší, stala se později místem dalšího a dalšího převrstvování významů lipanské bitvy tak, že dnes je obložena pamětními deskami odhalenými v rozmezí 110 let.[74] Při odhalení však obsahovala pouze tři desky, z nichž dvě vyjadřovaly i podvojný charakter předmětu oslavování – jedna označovala místo smrti „*Prokopa Velikého, slavného vojevůdce Táborů*“, druhá obsahovala citát z divadelní hry *Lipany* od autora Václava Vlčka: „*Ó místo bezmezného zármutku. Přehořké slzy v proudech po věky tě budou omývat!*“[75] Úvodní řečník dr. Šíl se věnoval nejprve otázce oslavy velkých mužů; jeho krátká úvaha stojí za citování: „*Cokoli vykonali slavní předkové, to budiž vypsáno nejen slovy v dějinách, o tom nechť hlásají světu pomníky z kamene a z kovu postavené jednak na poctu a slávu*

[72] Národní listy, 27. 8. 1877.

[73] C. k. hejtmanství zakázalo, aby kdokoli „*z Prahy*“ pronášel během slavnosti jakékoli projevy.

[74] Posledním přídavkem je pamětní deska z roku 1991, která hlásá „*Den národního smíření – za společnost humánní, křesťanskou, národní, sociální a ekologickou, za právní stát*“ a jež byla zřízena Mírovou unií Čech a Moravy a občany Vitice.

[75] Je pozoruhodné, že zpravodaj Národních listů neuvádí celý nápis přesně, ale mírně modifikovaný podle původního zdroje. Národní listy, 6. 9. 1881.

velikánů, jinak aby potomstvu na oči uváděly, co velicí naši předkové pro vlast a národ učinili.“[76]

Na první pohled triviální konstatování zarazí při podrobnější úvaze podvojnou funkcí symbolické personifikace. Za prvé mají být oslavované osoby předmětem Dějin a současně předmětem materiální/fyzické komemorace. Za druhé, a to je z hlediska našeho tématu pozoruhodnější, si jednak velikáni zaslouží fyzickou připomínku jaksi sami o sobě, již z podstaty jejich velikosti, jednak je pro ně nutné budovat materiální zpodobení paměti, aby si odpovídající společenství mohlo připomínat jejich slávu, a tím si upevňovat skupinovou identitu. Vrací se nám zde variace na lacanovskou podvojnou strukturu moderního oidipovského problému; abstraktní princip ideální slávy osoby, hodnoty o sobě, se setkává s procesem identifikace společenství, které musí „práci vzpomínání“ teprve provést, neboli univerzální hodnotový nárok (velikost) je postaven vedle partikulární identity spojené s konkrétním společenstvím. Několikrát připomínaný paradox partikulární identifikace prostřednictvím univerzálního zde dostává jinou podobu – vzhledem k oslavované osobě má jít o dvě oddělené funkce. V této logice pokračuje dr. Šíl, když zdůrazňuje velikost tří postav husitské doby, z nichž dvěma se dostalo „*již pocty zasloužené*“, zatímco na třetího „*bylo zapomenuto*“. Aby byl tento deficit narovnán, inicioval spolek Prokop zřízení odhalovaného pomníku. Symbolická role, která je Prokopovi přisuzována, je poněkud posunutou variantou Žižkova charakteru; je jmenován jako „*slavný válečník a bohoslovec*“, „*vůdce demokracie české*“. Slavná husitská „trojka“ je dána dokonce do významové souvislosti: „*nesmrtelný Jan, jenž skonal smrtí mučednickou v plamenech*“ – „*slavný rek Žižka, jenž vedl český lid nesčíslněkrát k vítězství*“ – „*Veliký Prokop, postrach nepřátel národa českého, jenž zpečetil lásku lidu českého k rodné hroudě i k svobodě*.“ Zdá se, že symbolický třetí pilíř personifikace husitství byl nutný i z hlediska jeho příběhu o zvednutí pochodně, velkých vítězství a konečné porážky. Toto vyprávění vycházelo explicitně z Palackého, jenž měl pro inkriminovanou oslavu také tu výhodu, že citace z jeho spisů v oslavných řečech nemohla být příčinou úředního postihu. Hlavní řečník E. Grégr toho patřičně využil a více než polovinu projevu založil na Palackého podání, v němž zdůraznil především tragickou roli lipanské porážky, tj. „*demokracie české*“, a kromě Prokopových vítězství také jeho účast na basilejských vyjednáváních. Významným symbolem, který se tak díky personifikaci Prokopa přenáší na figuru národa, je zdatnost nejen ve vojenství, ale také v duchovní stránce. Prokop, „*muž krvavých bitev*“, byl také „*výtečným řečníkem a bohoslovcem*“; stejně Češi tak, jak dobře zacházeli s cepy a palcáty, „*udatně počínali si zbraní duchovní, vědomostí, vtipem a výmluvností*“. Tragédie Lipan pak představuje hlavně porážku „*lidu*“, „*demokracie*“ a nástup „*reakce*“, tj. šlechty, která český národ dovedla až k Bílé hoře. Když se však chtěl E. Grégr dostat k nejaktuálnějším otázkám o „*smíru s Němci*“, byl přerušen a projev mu nebylo dovoleno dokončit; podle zpravodaje Národních listů chtěl kriti-

[76] Národní listy, 6. 9. 1881.

zovat „*pravé demokraty německé*“, že nespolupracují s demokraty českými. To je již však motiv, který by nás však zavedl do zcela jiné problematiky, která již překračuje rámec kultury národních festivit v období jejího zformování a největšího dosahu. Podobně jako významový obsah festivit se v této době mění i jejich funkce v identifikačních procesech, jež vstupují do nové fáze – fáze partikularizace diskursu národa, v němž již slavnosti hrají odlišnou roli.

Zdá se tak, že potenciál symbolizace husitství jako vojenského hnutí bojujícího silou zbraní byl využíván jen v omezené míře a spíše směřován obecněji na symboliku boje proti nepřátelům. Přestože se symbolika vojevůdců a válečníků ve festivitních personifikacích objevuje a přinejmenším u Žižky je úzce propojena i s motivem vítězství národa, nenabývá takové intenzity jako v případě předchozích křisitelů, mučedníků a obecně obětí za Národ. V jednotlivých případech, které jsem analyzoval, je více či méně vojenský motiv doplněn o další atributy, které mají vyústění v obrazu vítězného boje (proti nepřátelům, na obranu i duchovními zbraněmi), který sice dodává figuře Národa rázný charakter, není však primárně veden militaristickým směrem. I v situaci, kdy se husitské tématiky a jejího festivitního využití ujímají stále pevněji mladočeské kruhy, které aktualizují husitství zcela jednoznačně jako „*první českou demokracii*“ pod heslem svoboda, rovnost, bratrství, se válečná symbolika omezuje spíše na středověkou dekorativnost husitských zbraní. Symbolická konstrukce vojenské síly a armády tak zůstává až na dobu mnohem pozdější, kdy je nutné po vzniku československé republiky řešit tento specifický symbolický deficit a kdy se husitství i jeho symbolickým personifikacím dostává nové pozornosti.

Slovanští věrozvěsti Národa, civilizace a pokroku

Jestliže jsem nacházel v různých typech festivit v průběhu 60. a 70. let celou řadu analogií s katolickou ritualitou a vůbec křesťanskou symbolikou (a to i v případě antiklerikálně definovaných oslav), nabízí se otázka, zda se v personifikační rovině neobjevila snaha zapojit také církevní festivity spojené s katolickými oslavenci do identifikačního procesu spojeného s Národem. Na počátku 60. let se festivity spojené se zpěváckými slavnostmi a začínajícími sokolskými aktivitami často setkávaly s tradičními poutěmi o sv. Janu nebo sv. Václavu. Zde však šlo o podstatně odlišnou situaci, protože se symbolizace katolických kultů nepropojovala s významovým rámcem Národa. V této době se začíná praxe tzv. národních mší, které doprovázely některé oslavy, a také v jednotlivých případech jsou oslavné akty zarámovány katolickými rituály, jako bylo posvěcení.[77] Ke specificky jinému propojení dochází v průběhu 60. let především na Moravě, kde se na jedné straně nevymezují proticírkevní proudy národního hnutí tak jako v Čechách (viz např. oslava 900 let pražského arcibiskupství), a na druhé straně se do čistě církevních festivit dostává problematika národní identifikace, která vyhrocuje pozice mezi

[77] Viz např. slavnost posvěcení základního kamene biskupského gymnázia v Českých Budějovicích.

církevní hierarchií, státními úřady, národní reprezentací a radikálními duchovními. Nejsilněji vstoupila do tohoto konfliktního pole – nijak překvapivě – tradice cyrilo-metodějská.

První akce se nabízela již v roce 1863, tj. v roce milénia příchodu věrozvěstů na Moravu. Církevní oslavy na Velehradě měly být spojeny se zpěváckou slavností národních kruhů připravovanou brněnským komitétem. Toto spojení však bylo úředně zakázáno, údajně proto, že *„by se církevní pobožnosti tam putujících překážeti mohlo, jakž se prý se strany církevní obávají“*.[78] V reakci na toto nařízení vydal výbor výzvu, aby příznivci *„pouhým svým příchodem na Velehrad a svou tam přítomností“* oslavili památku Cyrila a Metoděje.[79] Takový ústupek by však zjevně znamenal rezignaci na zápas o významy, vzdání se nároku významového rámce Národa na důležitou tradici, která skýtala několik možných identifikačních kontextů. Došlo tak k tomu, že byla ve stejné době uspořádána slavnost zpěváckých spolků v Brně a církevní oslava cyrilo-metodějská na Velehradě. Osoby věrozvěstů se tak dostaly do kontextu národní identifikace (především) ve formě adekvátní (i když z velkoněmeckého prostředí převzaté) rituality národního zpěvu, a objevily se tak v několika spíše rovnocenných významových souvislostech. Tématem, které se pochopitelně projevilo, byla otázka slovanské vzájemnosti: *„Co jasné hvězdy třpytí se na obloze slávy slovanské Cyril a Metoděj a s nevýslovnou úctou kloní se jim každý, komu v žilách proudí se krev slovanská a kdo jedem odrodilství neotráven věrně zůstal při matce své Slávii.“*[80] Akt příchodu křesťanství je však kontextualizován i z hlediska dějin křesťanské civilizace a spásy. Před tím se Slovan *„v močálech bludu a pověr topil“*, zatímco na Západě *„vzešlo dávno již světlo víry samospasné, křesťanství rozložilo stinné své ratolesti po dalekých krajích a ovocem osvěty živilo se již mnoho národův, spěšících po vůli Tvůrce za svým vznešeným cílem a povědomých si důstojnosti lidské“*. Konstrukce cyrilo-metodějské tradice tak má propojovat náboženskou stránku se stránkou osvěty, tj. civilizačního poslání křesťanství. Navíc přichází na řadu argument takřkajíc politický. Nešlo jen o spasení duchovní, ale i politické – bez přijetí křesťanství by západní Slovany potkal stejný osud jako pohanské slovanské kmeny, které byly porobeny právě *„pod záminkou“* šíření křesťanství.[81] Z toho pak také vyplývají výzvy k svornosti, jak uvnitř vlastního národa (s odkazem na Bílou Horu), tak mezi všemi slovanskými národy.

Pro přiblížení toho, jak byly tyto významové rámce v průběhu oslav sedimentovány, uvedu přehled jednotlivých slavnostních aktů. Z Prahy byl vypraven zvláštní vlak, jehož osazenstvu se dostalo v Brně vřelého přijetí s voláním slávy od *„vítajícího a zvědavého lidu, zvláště lidu drobného“*.[82] Samotné město však nebylo nijak obzvláštně připraveno, zato *„Slovanští Brňané“* radostně vítali pražské pří-

[78] Národní listy, 5. 7. 1863.
[79] Tamtéž.
[80] Moravská orlice, 25. 8. 1863.
[81] Národní listy, 7. 7. 1863.
[82] Zde a dále viz Národní listy, 28. 8. 1863.

chozí, neboť, jak píše referent Národních listů, „*neviděliť jak živi v Brně tolik Čechů*“. Úvodní akci oslav byla mše za přítomnosti Palackého, Riegra, Purkyněho, Šembery ad. Poté se účastníci přesunuli na hřbitov k hrobu Josefa Dobrovského, kde byly pronášeny řeči a modlitby (!), přičemž šlo údajně o nejpohnutější okamžik slavnosti, protože si účastníci měli uvědomit, že „*stojíce nad hrobem, z hrobu toho čerpáme národní život*“. Odpoledne slavnostního dne 25. srpna byly uspořádány hody v Lužánkách a zde se také konalo hlavní vystoupení zpěváckých spolků. Po slavnostním zpěvu následovalo čtení pozdravných telegramů z Moskvy, Štýrského Hradce a mnoha českých i moravských měst, které údajně „*veliké rozčilení způsobilo*“ (tj. pozdvižení). Po dalších přesunech následoval koncert, na němž soutěžily tři pěvecké sbory a vystoupili známí pěvci Laub a Lukes. Posledně jmenovaný pražský zpěvák sklidil úspěch za píseň *Přicházím přímo z Moravy*, ovšem s pozměněným textem „*Přicházím přímo z Čechie*“. Zajímavý je svědkův komentář: „*Nešlo tu o pouhou formu zpěvu a jeho provedení: šlo tu také o obsah k slavnosti přiměřený, protože v tak slavnou chvíli každé slovo hlouběji v srdce vniká … každá řádka je svatou pravdou a jako částí našeho politického a národního programu.*“[83] Tak je dovršen identifikační rámec slavnostního aktu. Nejprve je předmětem kolektivního performativu rituál uvítání české a moravské části účastníků, poté společná modlitba, dále hromadné zamyšlení nad hrobem „*národního učence*“ a následně kolektivní zpěv, jež utvrzuje zasazení festivitního aktu do přiměřených významových rámců a koncentruje proces identifikace.

Cyrilo-metodějská tradice zasáhla do festivity spojené s národním identifikačním rámce výrazně ještě jednou v roce 1869, opět v souvislosti s miléniovými oslavami (tentokrát výročím Cyrilova úmrtí) a opět v podobě velehradských slavností, tentokrát však již v podstatně odlišném kontextu jak politickém, tak formálně-rituálním. Zatímco liberální česká strana v Praze žila přípravami na Husovské oslavy (viz výše), moravské katolické kruhy připravovaly řadu církevních slavností na týden od 5. do 12. července na Velehradě. A. Pražák a J. Lachnitt se zúčastnili pouze jako hosté několika mší a celá akce tak byla organizací především místních duchovních.[84] Šlo tak o tradiční formu slavnostní oktávy, jež byla vyplněna každodenními mšemi a kázáními. Přesto byl konformní církevně-katolický ráz narušen vpádem aktuálních otázek a jejich významovým zařazením do dvou identifikačních rámců. Na jedné straně se v několika kázáních objevila ostrá kritika liberálních zákonů z jara 1868 (školství, manželství, interkonfesijní vztahy), na druhé straně byla tato kritika spojena s hlásáním národovectví a vítězství slovanského národa. Argument stojí na tvrzení, že „*prvními a největšími představiteli vlastenectví a pravověří*“ byli svatí Cyril a Metoděj. Obdobně jako v případě předešlých festivit je kázání využito k ustavení identifikačních rámců: „*Přisahejte mně na tomto posvátném místě, že nikdy nezakolísáte v katolické víře a v národní jed-*

[83] Národní listy, 29. 8. 1863.

[84] Bohumil ZLÁMÁL, *K velehradské zradě. Úřední zprávy o jubilejních slavnostech na Velehradě roku 1869*, Olomouc 1937.

notě!“[85] A analogicky jako v případě evangelické snahy spojit konfesijní a národní identifikaci je zde doveden argument do jasného závěru – slovanský národ zvítězí, protože je nejkřesťanštějším národem a *„jen národovec může býti dobrým křesťanem*“, což má být vlastním poselstvím Cyrila a Metoděje. K této konstrukci (opět stejně jako v případě liberálně-evangelickém) patří také obraz nepřítele, který v tomto případě potlačuje *„víru a jazyk*“. Při takto formulovaných řečech a vzhledem k tomu, že byla celá akce podrobně policejně sledována, se aktérům pochopitelně dostalo patřičného vyšetřování a obvinění z urážky Veličenstva a rušení veřejného pořádku. Na základě nedostatku důkazů však byli protagonisté propuštěni.

Velehrad zažil ještě třetí cyrilo-metodějské oslavy, které byly miléniovými oslavami smrti Metodějovy (1885), jež se ale z rámce této studie již vymykají. Staly se podnikem čistě katolickým, který nejen (po jistých peripetiích) nemohly oficiálně navštívit české spolky z Moravy,[86] ale díky napětí mezi vídeňskou vládou a katolickými kruhy ani zahraniční – především pravoslavní – hosté. Mladočeská strana uspořádala konkurenční oslavy v Kunštátě k výročí Jiřího z Poděbrad, čímž se definitivně oddělily cesty využití postav Cyrila a Metoděje jako společného identifikačního pole. Zdá se, že v případě moravských svatých patronů nebyla nalezena ani natolik přijatelná varianta jako v případě Husově a husitství. Přes původní pokusy o propojení symboliky přenesení křtu jako „osvěty“, civilizační pokroku a politické nutnosti v důsledku konfliktního troj- až čtyřúhelníku mezi katolíky, liberály a Vídní (případně zahraničním panslavismem) nedošlo k aktivizaci jediného potenciálně pro dominantní liberální proud přijatelného světeckého kultu.[87]

Závěry

V 60. a 70. letech 19. století se pro českou společnost a s českou společností odehrála významná změna. Akcelerace významotvorných akcí ve veřejném prostoru, která byla umožněna mimo jiné novým chápáním hranice mezi privátním a veřejným, přinesla soustředěné dění, které pracovalo s identitotvornými významy

[85] Kázání Ignáce Vrby, viz B. ZLÁMÁL, *K velehradské zradě*, s. 24.

[86] Účast brněnského Sokola a dalších spolků byla zakázána na poslední chvíli okresním hejtmanstvím. Viz Bohumil ZLÁMÁL, *Jubilejní rok 1885 ve světle rakouského zpravodajství*, Olomouc 1936.

[87] Je zde nutné přičinit poznámku o postavě svatého Václava, která by vzhledem k starší tradici a i k pozdějšímu vývoji mohla v uvedeném výčtu chybět. Nepodařilo se mně však najít doklad opravdu významné akce v 60. a 70. letech – částečně kromě převozu korunovačních klenotů – , která by byla přímo nebo nepřímo spojena se svatováclavským kultem a v rámci níž by se řešila otázka jakkoli spojená s identifikací Národa. Ostatně pozdější meziválečné problémy se svatým Václavem jako identifikačním symbolem zemským, českým, československým, katolickým, pokrokovým, pravoslavným atd. (během miléniových oslav v roce 1929) naznačují, že se v zásadním období 60.-70. let, kdy bylo ještě možné výrazněji utvářet společný identifikační rámec moderního češství, figuře národního patrona nedostalo jednoznačné významové konstrukce s výsledkem v moderně definovaném identitotvorném mýtu.

ve vztahu k Národu. Vlastním místem tohoto utváření nebyly primárně sociální či ekonomické zájmy ani politický zápas, ale právě „boj o významy“ ve veřejném prostoru, prostřednictvím něhož se ve společnosti formuluje konflikt, konstruují se obrazy nepřítele, tvoří se identitotvorný příběh Dějin atd. Kultura českých národních slavností ve sledovaném období tak poskytuje zcela výjimečné analytické pole pro poznávání identifikačních procesů, vrstvení a překrývání se významových rámců a v neposlední řadě i pro archeologii dnes již vyhořelých kulturních sedimentů Národa.

Symbolizace prostřednictvím personifikace představuje paralelní proces, v rámci nějž jsou významové rámce přesunovány z figur oslavenců na figury Národa a zpět. Slavnostní akty pak umožňují, jak jsem se pokusil ukázat, evokaci časově a prostorově blízkého vztahu mezi oslavovaným(i) a oslavujícím(i), ve spojení mezi Národem oslavujícím a Národem oslavovaným, mezi oslavovanými „*významnými muži*“ a Národem – v rámci univerzální metafyziky přítomnosti.

Tyto procesy však mají svou historickou dynamiku, která je specifická nejen pro sledované období, ale i v rámci něj. Na základě mé analýzy vyplývá, že sémantická pole propojující identifikaci Národa byla v 60. letech ještě nepoměrně otevřenější než v pozdější době. Bylo možné nejen stavět na starších tradicích a relativně volně je zapojovat do nových identifikačních souvislostí (viz zpěvácké slavnosti), ale také rozvíjet potenciál kultury předbřeznové éry, ztělesněné v postavách buditelů. K zahuštění těchto symbolických procesů došlo na konci 60. let, kdy se v sérii performativních událostí zkonstruovala na jedné straně horizontálně vymezená představa národní kolektivity (města, rolnictvo, hudba, literatura, divadlo, dělnictvo atd.), na druhé straně se začaly v rámci ní utvářet hierarchické struktury, doložené nejlépe na příkladu Františka Palackého a konstrukci národní reprezentace, tj. významných účastníků oslav. Později a (a zvláště od konce 70. let) se tyto významové rámce staly spíše rozvržením diferencí, na základě něhož se odvíjely stále více disparátní snahy o partikulární vymezení národní identifikace. V oblasti festivitní kultury to vedlo k postupnému oddělení jednotlivých identifikačních polí a spolu s tím i festivitních forem, ústící v moderní konfliktuální povahu kulturních forem.

Zde se podle mého názoru nabízí otázka po nejobecnějším charakteru dynamiky zrodu moderní české společnosti v druhé polovině 19. století. V celém období jde o to, totální univerzální nárok Národa naplnit partikulárními identifikačními obsahy, konkrétně v případě symbolické personifikace spojit univerzální kategorie vycházející z pojmu „člověka“ s partikulárními identitami moderní epochy. V rámci tohoto paradoxu zrodu však dochází k přesunu strukturace samotných významových rámců – od heterogenních polí tzv. bezprostřední zkušenosti k homogenním identifikačním vzorcům, které na jedné straně umožňují goffmanovské střídání rolí,[88] na druhé straně staví na principu totálního nároku a konfliktu. Z této

[88] Viz Erving GOFFMAN, *Všichni hrajeme divadlo. Sebeprezentace v každodenním životě*, Praha 1999.

hypotézy by pak bylo možné vysvětlit to, jak se česká společnost ze společenství ideálního jazyka a kultury stala během druhé poloviny dlouhého 19. století vysoce diferencovanou moderní společností s partikularizovanou politickou kulturou.

Summary:

„A man is worthless, when he is not inspired by presence of the great man.“
Personifications in Czech national festive culture in 1860s and 1870s

The paper deals with the problem of symbolic personification within Czech national festivals in 1860s and 1870s. This period represents the peak of the Czech national upheaval in 19th century in form of mass public action of representatives of the national movement. During this identity-building and identity-inventing process the organisation of national festivals played one of the most important mobilizing roles. Symbolic context of Czech nationality was being re-invented by performing the festive culture as a space for communication and confrontation of new and old meanings. The process comprised the multi-level overlaying of different identities, e.g. regional, local, class, professional, religious, within the national frame. One aspect of these ritual enactments was integration of different important persons that were celebrated – creation of national Pantheon. The analysis in this article focuses on these perfomative acts (J. Butler) using historical and anthropological approaches based in concept of culture as “web of significance” (C. Geertz). Main goal is to show how meanings transfer from symbolic national frame to celebrated persons and vice versa.

The analysis is done in four steps. Firstly, the symbolic personification is analysed in the case of celebrating Czech patriots active in pre-1848 period – "awakeners of dying Nation". Among these ones particular significance was given to František Palacký whose role as "the father of Nation" is interpreted in Christian context of family metaphors. Third section is dedicated to the personification of Hussite historical context with Jan Hus, Jan Žižka and Prokop Holý as main actors. Last part shows the examples of (mostly unsuccessful) attempts of introducing Catholic symbolism and identity in to the national frame during the saint´s-days of Slavic saints Cyril and Method.