

MAREK
NEKULA

SMRT A ZMRTVÝCHVSTÁNÍ NÁRODA

SEN O SLAVÍNĚ V ČESKÉ
LITERATUŘE A KULTUŘE

KAROLINUM



Smrt a zmrtvýchvstání národa

Sen o Slavíně v české literatuře a kultuře

Marek Nekula

Recenzovali:

prof. PhDr. Dalibor Tureček, DSc.

PhDr. Jan Randák, Ph.D.

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1

www.karolinum.cz

Praha 2017

Redakce Kamila Veselá

Jazyková korektura Libuše Komárková

Rejstřík Františka Jirousová

Grafická úprava Jan Šerých

Na obálce Průčelí a řez Slavína dle návrhu Václava Šalandy
(MÚA AV ČR, fond Svatobor, kart. č. 78, inv. č. 466)

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

První vydání

© Univerzita Karlova, 2017

Text © Marek Nekula, 2017

Photography © 2017

Archiv hl. m. Prahy, British Museum London, ČTK/Horázný Josef, Galerie hl. m. Prahy,

Knihovna Ústavu pro českou literaturu AV ČR, Ladka Marcel, Masarykův ústav

Archiv - AV ČR, Museum hl. m. Prahy, Nadace Museum Stanislava Suchardy, Národní

galerie Praha, Národní knihovna ČR, Národní muzeum Praha, Nekula Marek, Staatliche

Graphische Sammlung München, Universitätsbibliothek Regensburg, Vědecká

knihovna Olomouc

ISBN 978-80-246-3185-1

ISBN 978-80-246-3213-1 (pdf)



Charles University
Karolinum Press 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Úvod	7
<hr/>	
1. Smrt a zmrtvýchvstání národa	15
1.1 „Představy společenství“ a pantheon	15
1.2 Národní vzpomínkové kultury a pantheon	47
1.3 Národní pohřby, pomníky a pantheony jako kulturní znaky	60
1.4 Veřejnost a národní diskurs	68
1.5 Pantheon a kánon	78
<hr/>	
2. Evropské pantheony	96
2.1 Proměna, variabilita a interakce pantheonů	97
2.2 Univerzální <i>Pantheon</i> v Římě	100
2.3 Pantheon umělců	106
2.4 Pluralita britských pantheonů	109
2.5 Panthéon Français a jeho alternativy	121
2.6 Německé „Ruhmeshallen“	128
2.7 Walhalla u Řezna	134
Shrnutí	151
<hr/>	
3. Pojmenování Slavína	154
3.1 Vznik a význam označení <i>pantheon</i> a jeho proměny	157
3.2 Dobrovského <i>Slawin</i>	161
3.3 Kollárovo <i>Nebeslávsko</i> jako slovanské elysium	171
3.4 Slovanská valhala a mnichovský slavín	182
3.5 Slavín, nebo „Čechýn“?	186
Shrnutí	189
<hr/>	
4. Fragментy českých pantheonů: Neurčitost a hybridita	191
4.1 Römischův Felsen-Pantheon	196
4.2 Veithův Slavín	212
4.3 Palackého Francisceum a „böhmische Walhalla“	231
Shrnutí	244
<hr/>	

5. Pouť k zmrtvýchvstání	246
5.1 Zrození kultury ze smrti	248
5.2 Konfesijní a národní pohřeb	253
5.3 „Mojžíš“ Jungmann	258
5.4 Havlíčkova „trnová koruna“	266
5.5 Hankovo „Písmo svaté“	273
5.6 Pohřeb Boženy „Máří“ Němcové	286
5.7 Palackého „nanebevstoupení“	291
5.8 Pohřeb „Jidáše“?	302
Shrnutí	306
<hr/>	
6. Spolek Svatobor a národní veřejnost	309
6.1 Založení spolku jako akt „zmrtvýchvstání“	311
6.2 Organizace a fungování spolku	320
6.3 Nadační cíle a nadační praxe	329
6.4 Svatobor a komemorace žen	371
Shrnutí	374
<hr/>	
7. „Pravočeské“ pantheony: „Schodiště, které k ničemu nevede“	379
7.1 Stavba „českého křesťanského Pantheonu“ na Vyšehradě	383
7.2 Vpisy ve veřejném prostoru: Praha jako Slavín	393
7.3 Muzeum: Pluralita a proměny pražských pantheonů	408
7.4 Vyznání a národ: Vyšehrad versus Vítkov	423
7.5 Trauma a návrat Slavína: Máchův druhý pohřeb	433
Shrnutí	451
Apendix: Slavín versus Pantheon revoluce	453
<hr/>	
8. Historiografie literatury jako stavba Slavína	463
8.1 Sbírkky biografíí v evropských literaturách	467
8.2 Patriotické sbírky biografíí v době osvícenství	479
8.3 Proměna literární historiografie	488
8.4 Přehledy dějin české literatury	491
8.5 Historiografie literatury a vzpomínková kultura	511
<hr/>	
Shrnutí a výhled	528
Poděkování	535
Seznam pramenů	537
Seznam literatury	553
Jmenný rejstřík	583

ÚVOD

Když jsem před několika lety dokončoval studii věnovanou pohřbu Václava Hanky, zdálo se mi, že se přede mnou v „hutném popisu“ vzpomínkové praxe druhé poloviny 19. století rýsuje nový pohled na notoricky známé téma.

Předně nebylo možno přehlédnout, že se v smrti prominentního představitele národního hnutí a jeho symbolickém zmrtvýchvstání ve veřejnosti shromážděné při jeho pohřbu zosobňovalo velké vyprávění o smrti a zmrtvýchvstání jazyka a národa, na které naráží titul této knihy. Inscenací Hankova pohřbu a jeho vyprávěním v novinách se zmíněný narativ konkretizoval a zpřítomňoval v sociální realitě. Základ tohoto vyprávění zformulovala a rozšířila literární historiografie dlouhého 19. století. Ta příběh české literatury „od počátku po naše dny“ v retrospektivě vyprávěla jako příběh vzestupu, úpadku a obnovy národního písemnictví. Svou vědeckou autoritou tak spoluutvářela jednojazyčný národ i smysl národního dění a zastírala alternativní možnosti výkladu literatury a sociální reality. Vlna úmrtí dalších národních aktivistů Hankovy generace a rozvinutí kultu mrtvých v době „zmrtvýchvstání“ po „době zaživa pohřbených“ pak velké vyprávění převedly v rituální praxi vymyšlené tradice. Dosud živá vzpomínka na útlum a probuzení českého jazyka, písemnictví a národa se při tom stávala kulturní pamětí. Narativ smrti a zmrtvýchvstání jazyka a národa se národně inscenovanými pohřby stal široce sdíleným textem kultury a usadil se jako výkladové paradigma ve veřejném politickém i vědeckém diskursu a přetrval i do století dvacátého.

Dále se zdálo být zřejmé, že pohřeb a následné uctění Václava Hanky náhrobním pomníkem stály na počátku cesty k národní svatyni Slavín na Vyšehradě. Hankův pomník byl navíc prvním v řadě českých národních pomníků, které postupně ovládly veřejný prostor pražské aglomerace. Spolu s nimi se proměnila tvářnost i konceptualizace Prahy i teritoria, které Praha jako hlavní město reprezentovala. Napojením Prahy na staroslavný „slovanský“ Vyšehrad jako zjevené místo a jádro slovanského prostoru, k němuž došlo Hankovým pohřbem, se konkretizovalo jejich významové prolínání v literatuře. Ukotvení etnonacionálního prostoru i času ve Vyšehradu se symbolicky přeneslo na Prahu.

Sekulární národní kultura a představy společenství se přitom – podobně jako staré kultury – symbolicky rodily z pohřebních rituálů a kultu mrtvých.

Jimi se při ohlédnutí přítomnosti za minulostí utvářelo společenství mrtvých, jež sloužilo jako vzor pro utváření a stmelení společenství živých. Nově založeným spolkem českých spisovatelů Svatobor (1862), jenž se ujal výnosu spontánních sbírek ve prospěch Hankova pomníku, pak vznikla organizace, která podporou „dobrých“ spisovatelů chtěla očistit a rozšířit prostor českého slova a prostřednictvím pomníků zesnulým spisovatelům ve veřejném prostoru vytvořit viditelná a trvalá místa paměti. Prosazování těchto cílů i odkaz na takové pomníky a v nich zvěčněné vzory živily národní diskurs i praxi.

Otázky, jichž se dotkla zmíněná studie, si klade i tato kniha, tedy: Jakou funkci v národním hnutí mají funerální kultura a kult mrtvých a jak se tato funkce konkretizuje? V jaké fázi národního sebeuvědomění a hnutí se uplatňují kult mrtvých a idea národních pantheonů? Jakou funkci při tom mají pohřby a v jakém vztahu stojí k narativu smrti a zmrtvýchvstání národa a k národním pantheonům? Je kult mrtvých východiskem sebeorganizace národa, a pokud ano, do jaké míry? Je vzpomínková kultura, pokud jde o pomníky národním velikánům, organizována centrálně, nebo decentrálně? Jak vzniká národní pomník a pantheon a jak je institucionálně ukotven?

Při práci na tématu se ovšem přede mnou vynořovaly také otázky alternativ, variant i slepých ramen tohoto zdánlivě jasného příběhu. Vynořovaly se i jiné, zásadnější otázky, jako: Proč se vlastně utváření národní identity opírá o smrt a národní pohřby, jež jsou – ač překonány zmrtvýchvstáním – přece spjaty s pomíjivostí? Jaká je souvislost mezi náboženskou a „pravočeskou“ národní vzpomínkovou symbolikou a praxí? Odkud se bere potřeba vizualizace národa v pomnicích? Co je společné reprezentacím národa a praxi národní vzpomínkové kultury slovem a obrazem a jak jsou mezi sebou slovo a obraz propojeny? Vlastně jde o otázky, na jejichž půdorysu by mohlo vzniknout několik knih. Předkládaná kniha usiluje o to, aby je ve vztahu k materiálu na jedné straně rozpracovala, a na druhé straně v úsilí o defragmentarizaci výzkumu „paměti“ také usouvztažnila, a tím oběma směry otevřela perspektivy dalšího bádání.

V předkládané studii bylo také třeba vzít v potaz mnohotvárnost „představ společenství“ i proměny konceptů smrti a zmrtvýchvstání či nesmrtelnosti. Spolu s nimi se měnily jak podoba kultu mrtvých, tak koncepty národní svatyně, z jejichž realizací zůstala jen torza – i proto „sen“ v titulu mé knihy a odkaz na fragmenty pantheonů v členění mé knihy i jejím výkladu. Tato fragmentárnost přitom něco vypovídá o mnohotvárné podobě „představ společenství“, o kolísavé naléhavosti konceptu národa a nakonec i o vytvoření institucionálních alternativ ke Svatoboru i o pohasnutí konceptu pantheonu národních velikánů na bojištích první světové války. V reakci na ni se vzpomínková kultura proměňuje: místo pantheonizace vítězných panovníků, vojevůdců a jiných hrdinů se jádrem oficiální národní komemorace stává hrob Neznámého vojína. Jeho anonymní heroická oběť a zármutek nad

ní vytváří, jak to načrtl Benedict Anderson, kvazináboženskou emocionální vazbu „pozůstalých“ k národu a národnímu státu. A i když si v této knize všímám i doznívání a krátkodobého oživení konceptu národního pantheonu na počátku protektorátu a koncem 40. a počátkem 50. let, věnuje se jádro mé studie především dlouhému 19. století a konkurenci a vyjednávání národních konceptů v národních pohřbech, pomnících a pantheonech.

Otázkám, které se přede mnou postupně vynořovaly, jsem věnoval jednotlivé kapitoly této knihy. Ty jsem – také pokud jde o diskusi literatury, metod a představení materiálu, z něhož vycházím – psal tak, aby je bylo možno číst i samostatně. Kniha začíná kapitolou věnovanou obecnějším otázkám, tedy otázkám „představ společenství“, z nichž se nakonec ve veřejném diskursu i prostoru prosadil etnický koncept jednojazyčného národa. Tyto představy se zhmotňují v jejich reprezentacích v národních pohřbech, pomnících a pantheonech, přičemž se vedle otázky podoby národa v pantheonech a otázky narativů a kánonů, jež je utvářejí, klade také otázka recepce takovýchto reprezentací, tedy otázka, jak se tyto představy s ohledem na národní pohřby, pomníky a pantheony vyjednávají. Kniha se tak věnuje jak produkci národního významu a smyslu takovými reprezentacemi, tak jeho vyjednávání ve veřejném diskursu a prostoru. Tak se – vycházející z materiálu – v interpretaci diskursu vztaženého k národním pohřbům, pomníkům a pantheonům spojuje výzkum kolektivních reprezentací a výzkum jejich recepce, jak k tomu ve své metodologické studii vyzývá Alon Confino a jak to praktikuje Reinhard Alings.¹

Propnutí národní reprezentace ve veřejném urbánním prostoru a národního diskursu v denním tisku z pohledu dobového aktéra v geniální zkratce načrtl Franz Kafka ve fragmentu *Lovec Gracchus* (*Der Jäger Gracchus*), který napsal na počátku roku 1917, tedy na vrcholu první světové války:

Na přístavní hrázi seděli dva hoši a hráli kostky. Na stupních pomníku, ve stínu hrdiny mávajícího šavlí, četl muž noviny. U kašny plnila dívka vědro vodou. Prodavač ovoce ležel vedle svého zboží a vyhlížel na jezero. [...] Jednou z úzkých, prudce se svažujících uliček, jež vedly k přístavu, přicházel starý muž v cylindru se smuteční páskou. Pozorně se rozhlížel, všechno jej rozlaďovalo, při pohledu na smetl [...] se mu zkrivila tvář, [a] když procházel kolem pomníku, smetl hůlkou slupky od ovoce, které se na jeho stupních povalovaly.²

Kafka v tomto fragmentu nechá stín pomníku dopadat na noviny, které čte muž sedící na jeho stupních a jež rozvíjejí národní diskurs reprezentovaný pomníkem. Při četbě novin se pomník, na jehož stupních leží „slupky od

1 Srov. Confino (1997: 1391, 1399) a Alings (1996).

2 Kafka (2003 [1917]: 219 n.).

ovoce“ smetené starým mužem „v cylindru se smuteční páskou“ a jež je pro jedny mrtvý a pro jiné živý, deautomatizuje a v odkazu na hrdinu mávajícího šavlí ve stínové hře v novinách znovu ožívá.

To je ve zkratce to, čím se zabývám ve své knize, když se pokouším ukázat interakci veřejné reprezentace národa a inscenace jeho kulturní paměti na straně jedné a jejich recepce a vyjednávání kolektivní paměti sociálně strukturovanou veřejností na straně druhé. V prvním případě odkazují ke kulturní sémiotice, jež – jako jedna z možností přístupu k reprezentaci – takové reprezentace činí uchopitelnými a která s ohledem na ně jejich producenty a recipienty rekonstruuje jako komunikační a znakové společenství, přičemž se toto společenství s ohledem na obsah daných reprezentací může jevit jako společenství národní. V druhém případě – tedy při vyjednávání zmíněných reprezentací veřejností, z níž se v rámci takovéto společenské praxe utváří národní veřejnost, která se diskursivně dále rozrůžňuje – se opírám o analýzu diskursu. V jejím rámci lze vypsání soutěže, položení základního kamene, odhalení či zasvěcení určitého pomníku nebo pantheonu, jakož i jejich aktualizace při demonstracích či pantheonizacích chápat jako diskursní události. Na ně v propojených či nepropojených diskursních liniích a na různých diskursních úrovních navazují diskursní fragmenty v podobě textů, jež je dále rozvíjejí nejen kvantitativně, ale s ohledem na kategorie dobových aktérů i kvalitativně, resp. se citáty i jazykem a sémantikou propojují s jinými subdiskursy národního diskursu.

Tím se předkládaná studie zařazuje do výzkumu kolektivní identity a národní veřejnosti, sleduje jejich formování národními pohřby, pomníky, pantheony a jinými reprezentacemi a jejich vyjednávání v diskurzech k nim vztahených. Tato komplexní diskursní i nediskursní praxe přitom vychází z interpretačních vzorů zformovaných v kontextu historiografie literatury, jež jsou zde analyzovány ve smyslu kritické historiografie. Vychází-li kniha metodologicky z interpretativního přístupu kulturní sémiotiky opřené ve smyslu analýzy diskursu o dobové diskursní kategorie a jejich vývoj, vyjednávání a prosazování diskursními společenstvími, pak se v případě materiálu opírá o kontextualizované artefakty a jejich koncepty i jejich vyjednávání v odpovídajících institucionálních grémiích, jež lze rekonstruovat z archivních pramenů. Analyzovány jsou samozřejmě také diskuse artefaktů a rituálů a jejich variací v dobovém tisku, stejně jako jejich reflexe v korespondenci dobových aktérů a jejich ukotvení v historických narativěch, přičemž materiál i jeho výběr a zpracování podle potřeby variiují a jsou blíže charakterizovány v příslušných kapitolách.

Vzhledem k evropské dimenzi konceptu národa a pantheonu je v knize věnován prostor také vybraným evropským pantheonům. V příslušné kapitole ukazují, jak se tyto pantheony formují i jak si konkurují nebo jak je jeden pantheon nahrazen jiným. Představují je ale také jako modely národní

reprezentace a komemorace v jiných národních kulturách. V této souvislosti se vnucovala otázka po specifčnosti českých pantheonů v tehdy mnohojazyčných českých zemích. České pantheony jsou funkčně a zčásti i formálně spjaty s evropskými pantheony, české pantheony a jejich fragmenty ovšem reflektují a utvářejí také svůj „lokální“ kontext – lokální také proto, že se orientují rovněž na zemskou identitu a s tím spojený politický národ. Proto si také všímám konceptualizace Slavína v jazyce, která koncept pantheonu ukazuje jako kulturní překlad Walhally a Pantheonu. Klíčová je při zmíněném překladu jeho dočasná neurčitost, která např. nedokončený Slavín poblíž Mělníka označením a ikonografií situuje na rozhraní mezi sekulární zemskou síní slávy a svatyní zasvěcenou slovanské bohyni Slávě. Reprezentace českého jazykového národa se tak ukazuje jako významové zaostření víceznačných fragmentů pantheonů zemských a představa stmelěného a jasně ohraničeného jazykového společenství se na pozadí dynastických, zemských a jiných pantheonů jeví jako zájmový konstrukt zjednotňující jazykově hybridní a národně nevyhraněnou veřejnost.

Teprve po víceznačných fragmentech národních pantheonů se obracím k „pravočeským“ národním pohřbům, jež byly mým východiskem a které vedou k jednoznačným reprezentacím českého národa opírajícím se o jazyk a literaturu. Mým hlavním zájmem bylo ukázat v nich „společnou pouť“ k zmrtvýchvstání zesnulého jako zážitek zmrtvýchvstání „národa“ shromážděného při pohřbu národního výtečníka: v retrospektivě svědci pohřebních průvodů tato shromáždění kolem mrtvého těla chápou jako místo národního sebeuvědomění shromážděné veřejnosti, jež strhává i čtenáře zpráv o nich a tímto způsobem utváří širokou národní veřejnost. Ve zvláštní kapitole pak ukazují spolek českých spisovatelů Svatobor, který z těchto národních pohřbů vzešel, jako klíčového aktéra národní komemorace 60. až 80. let 19. století – značně konzervativního, neboť jde o kulturní podnik staročeský. Konzervativní je i kánon literatury, k němuž se spolek hlásí a který chce podporovat. „Dobrý autor“ se poměřuje nikoli estetickou kvalitou literárního díla, ale „čistotou“ autorova jazyka. Rozhodující pro zahrnutí autora do užšího výběru je povědomí představitelů národního hnutí o autorově významu pro národní věc. To je východiskem také při jejich pantheonizaci ve veřejných pomnících i v národní svatyni Slavín na Vyšehradě či v muzejním Pantheonu. S tím polemizuje Spolek českých spisovatelů beletristů Máj (1887), který hledá specifický prostor umění a nalézá jej v symbolickém prostoru Parnasu, zatímco moderna se odvrací nejen od kategorie národního, ale i od nanebevzetí umělců.

Na pozadí Svatoboru se dostávám k „pravočeským“ národním pantheonům, které se – koncipovány v národních pohřbech, sbírkách životopisů a pomnících – konkretizují ve Slavíně na Vyšehradě, v Pantheonu v Muzeu i v Primátorském sále Obecního domu a vlastně i v československém

Památníku Národního osvobození na Vítkově.³ Situování českých národních pantheonů v hlavním městě Čech je přitom úzce spjato s proměnou Prahy v český národní pantheon, jak Prahu chápou i doboví aktéři. Z tohoto pohledu jsou v příslušné kapitole shrnuty studie k pražským veřejným pomníkům, jimž se naposledy věnovala výstava *Metamorfózy politiky: Pražské pomníky 19. století*, dokumentovaná ve stejnojmenném katalogu.

Filologické jádro své knihy vidím v závěrečné kapitole věnované literární historiografii jako stavbě Slavína. Filologové a čeští spisovatelé koneckonců krácejí v čele národní mise. V této kapitole se vracím i k otázce vazby literárního kánonu na architektonické a výtvarné pantheony, roli historiografie národní literatury při zformulování národního narativu, jeho konkretizaci v událostní a pomníkové vzpomínkové kultuře a jeho institucionalizaci v akademické historiografii. V této souvislosti si tato kapitola klade otázku formálních i funkčních paralel mezi architektonickými a výtvarnými pantheonu a sbírkami biografii i otázku přechodů mezi nimi. Ukazuje se v ní navíc, že ze sbírek biografii vzešel historiografický žánr přehledů dějin národní literatury, které – naopak – odkazovaly k pomníkům stavěným ve veřejném prostoru velikánům českého jazyka a národa. Obdobná kompozice a zmíněné citáty podtrhují obdobnou funkci zmíněných reprezentací národa. Obě slouží vyjednávání kolektivní identity, a manifestují tak šířeji založenou společenskou praxi, jež v žánru pantheonu realizovaném různými médii může rozvinout zvláštní působnost. V národním identitním a vzpomínkovém diskursu přitom biograficky orientovaná historiografie literatury dlouhého 19. století hraje klíčovou roli proto, že je součástí vzdělávací praxe.

S pozoruhodnou přesností načrtnuté funkce literatury a literární historiografie vystihl Franz Kafka, který ve svém „Schématu k charakteristice malých literatur“ z roku 1911 z pohledu dobového aktéra reflektuje fakt, že se dobová historiografie literatury odpoutává od literárního díla, spojuje se s biografiemi autorů a stává se nástrojem „paměti malého národa“ i výrazem jeho národního bytí napojeného – Kafka v této souvislosti ne náhodou mluví o „balvanu“ („Block“) – na vizuální formy komemorace:

Zvlášť účinná se v těchto směrech jeví tvořivá a oblažující síla literatury v jednotlivostech špatné, jakmile se začne s literárněhistorickým *registrováním zemřelých spisovatelů*. Jejich nepopíratelné někdejší i současné *působení se stává čímsi tak skutečným, že může být zaměňováno s jejich uměleckými díly*. Mluví se o *dílech a mní se působení, ba dokonce se čtou díla a vidí se pouze působení*. Jelikož však na ono působení nelze zapomenout

3 V době, kdy vznikala tato studie, připravil Jan Galandauer k vydání knihu *Chrám bez Boha nad Prahou: Památník na Vítkově*. Rukopis této knihy mi nebyl dostupný a kniha vyšla v době, kdy moje kniha už byla dokončená. S ohledem na to, že v centru mého výkladu jsou v příslušné kapitole přeneseny veřejného zájmu mezi Vítkovem a Vyšehradem, měla by se moje kniha s Galandauerovým výkladem doplňovat.

a umělecká díla sama o sobě vzpomínku neovlivňují, neexistuje ani žádné zapomínání a rozpomínání. *Dějiny literatury představují neměnný důvěryhodný balvan*, jemuž vkus dne sotva může uškodit. Paměť malého národa není menší než paměť národa velkého, zpracovává proto danou látku důkladněji. Zaměstnává se tím sice méně znalců literárních dějin, ale literatura není tolik záležitostí literárních dějin jako záležitostí národa, a proto je o ni, i když ne bezchybně, přece jen s jistotou postaráno. Neboť požadavky, které u malého národa na jednotlivce klade národní uvědomění, nesou s sebou, že každý musí být neustále připraven znát, nést, obhajovat, v každém případě obhajovat, tu část literatury, která na něho připadá, i když ji nezná a nenese.⁴

Pro českého čtenáře je podstatné vědět, že předkládaná kniha o českém Slavínu byla původně psána pro čtenáře, který v detailu nezná kontexty, jež jsou českému čtenáři známé. Takto je třeba rozumět výkladu, který jsem v české verzi dle možností krátil. Toto adresování ještě více vybízelo k zamyšlení, co je pro takového čtenáře na českých pantheonech zajímavé a specifické a v čem tomuto evropskému konceptu a nástroji kolektivní reprezentace dávají vlastní výraz. Jedinečnost Westminsteru nepochybně spočívá v tom, že vzešel z královského pohřebiště a že je nejen pamětním chrámem, ale také ústředním chrámem státní církve, který slouží korunovačním ceremoniím. Pařížský Panthéon zase zrodila Francouzská revoluce. Jako instituce kontrolovaná parlamentem je od počátku předmětem ostré veřejné diskuse, zatímco aristokratická parková elysia zůstala spíše na pomezí veřejného a privátního. Specifikem německé Walhally je nepochybně fakt, že jde o nově vytvořenou síň slávy, která má chrámovou formu, ale sekulární obsah a jež byla nástrojem dynastické kulturní politiky uvnitř kulturně polycentrického prostoru. Americký národní pantheon zase vyniká tím, že jeho federální část, v níž se kombinuje symbolika velkých mužů se symbolikou „členských“ států, je sice umístěna v Capitolu, ale uctění amerických velikánů v památnících Georgi Washingtonovi, Thomasi Jeffersonovi či Abrahamu Lincolnovi i uctění „anonymních“ padlých světových i jiných válek se odehrává na Mallu. Americký pantheon se při tom stává součástí veřejného, volně přístupného, urbánního prostoru ve středu hlavního města, v němž se bezprostředně obrací k veřejnosti, kterou tak utváří jako veřejnost národní. A tak bychom mohli pokračovat i u dalších pantheonů.

Praha má v něčem překvapivě blízko k Washingtonu: také Praha se stává urbánním pantheonem. Specifičnost českých pantheonů ale podle mne spočívá především ve významové ambivalenci a vyjednávání a postupném zjednodušování obsahové víceznačnosti a jazykové hybridity, v pluralitě a konkurenci pražských pantheonů a v přechodu od antihegemoniálního emancipačního gesta zdola k státní reprezentaci shora. To souvisí jed-

4 Kafka (1997 [1911]: 186 n.). Kurziva M. N. Těž Kafka (1990: 314 n.).

nak s jazykovou a národní situací v českých zemích, jednak s její politickou fragilitou.

Nejpozději na tomto místě je třeba připomenout také to, že víceznačný je – nebo přinejmenším byl – i význam označení *český*. Jedním významem se vztahuje k jazyku, druhým k tehdy vícejazyčné zemi, což v 19. století a hluboko do 20. století zdaleka není jedno a totéž. Němčina pro tyto dva významy používala a používá různá označení, tj. *tschechisch* pro vztah k jazyku a *böhmisch* pro vztah k zemi, jež se v němčině později štěpí na *böhmisch* a *deutschböhmisch*. Čeština zde příznačně zůstala neurčitá: zemský význam se ztrácel za významem jazykovým, české národní hnutí si české země nárokovalo jako české bez ohledu na německy osídlená pohraniční území. To mě, chtěl-li jsem oba významy odlišit, někdy v češtině nutilo k zdánlivě zbytečně komplikovaným formulacím. S vágností označení *český* se lze v češtině příznačně setkat i v označení *národ*, v němž splývají německé pojmy *Volk* (etnický národ) a *Nation* (politický národ). To v citátech někdy zastírá, o jakém „národu“ je vlastně řeč.

I když v případě významu označení *český* nejde jen o formalitu, dovolím si na tomto místě připojit několik formálních poznámek. Za zmínku stojí, že tzv. předreformní pravopis byl v citátech s ohledem na běžnou praxi nakladatelství upraven na pravopis poreformní. Dle možností jsem dohledával české překlady zahraničních publikací a citoval podle nich. V takovém případě neuvádím originál a zodpovědnost za překlad ponechávám na jejich překladatelích. První jména uvádím zpravidla u prvovýskytu daného jména v rámci kapitoly, resp. jsou uvedena v rejstříku, zatímco na roky narození a úmrtí jsem s ohledem na pokročilý věk internetu rezignoval, neboť tyto údaje je zpravidla možno nalézt tam.

1. SMRT A ZMRTVÝCHVSTÁNÍ NÁRODA

Než se ponořím do analýzy materiálu, rád bych v této kapitole přiblížil nejen pojem národa a veřejnosti, ale také funkce národních pohřbů, pomníků a pantheonů, které národ a národní veřejnost v rámci národní vzpomínkové kultury vyjednávají a utvářejí. Klíčovému pojmu pantheon přitom věnuji samostatnou kapitolu a smrtí se zabývá kapitola o národních pohřbech, v nich i v dalších kapitolách je shrnuta rovněž literatura k dílčím aspektům mého tématu. V této kapitole jde o jeho zarámování a metodologický přístup k němu.

Již z úvodu bylo řečeno, že se ve vztahu k reprezentaci národa v přechodných inscenacích a trvalých instalacích opírám o kulturní sémiotiku, zatímco ve vztahu k jejich recepci a vyjednávání jejich významu ve veřejném diskursu se orientuji na analýzu diskursu. Nejde tedy o kunsthistorickou studii o pantheonech, ale o národní vzpomínkové kultury s nimi spjaté, resp. o zachycení národní kulturní paměti v nich reprezentované a ve vztahu k nim vyjednáváné. I proto je v knize pozornost věnována nikoli jen pantheonům výtvarným a kamenným, ale i pantheonům literárním, které žánr pantheonu i jeho obsah, postupy a funkce ukazují v širším kontextu jako projev a nástroj národní vzpomínkové kultury a praxe. V popředí jsou tedy funkce, které pantheony a s nimi spjaté texty, inscenace a instalace při formování, konstituování, legitimizaci a stabilizaci kolektivních identit mají. Přiblížení k pantheonu v tomto smyslu je věnována tato kapitola.

1.1 „PŘEDSTAVY SPOLEČENSTVÍ“ A PANTHEON

Ve studii věnované národním pohřbům, pomníkům a pantheonům a diskursům k nim vztáženým se dost dobře nelze obejít bez zastavení u toho, co je jejich prostřednictvím vyjednáváno a symbolicky utvářeno. S ohledem na různorodost konkretizace „národa“ v diskursní a nediskursní praxi dobových aktérů je v této kapitole národ vztážen k nacionalismu, který se vykládá jako důsledek existence národa i jako jeho zdroj. Národ a nacionalismus je ovšem možno chápat i v dialektické jednotě. Odvození národa od nacionalismu jako ideologie je mi bližší nejen proto, že cílem mé knihy je postihnout funkce reprezentace národa v pantheonech, v nichž je národ předmětem a cílem

nacionalistické agendy a v nichž se manifestuje jako součást širší společenské praxe. Kloním se k němu i proto, že sebeuvědoměním společenství jako národa, jenž je subjektem i objektem tohoto sebeuvědomění, se národ stává ideovým východiskem, vzorem a cílem národní rekonstrukce světa.

Hlavní problém, s nímž jsem se při psaní a následně i při překladu této knihy v souvislosti s *národem* potýkal, spočíval v tom, že jsem se při interpretaci dobových textů, v nichž se v konkrétních užitích ukazuje víceznačnost tohoto označení, pohyboval na dvou rovinách. Na jedné straně mi v souvislosti s pomníky a pantheony šlo o postižení dobové diskursní i nediskursní praxe dlouhého 19. století, která označení *národ* zdaleka neredukuje na národ jazykový, etnický. Tímto pojmenováním se totiž v dobovém jazykovém úzu rozuměl politický, resp. zemský národ či slovanský národ diferencovaný v jednotlivé kmeny. Pantheony a národní pomníky přitom byly projekční plochou k nim vztažených národních diskursů v neveřejných dokumentech i tisku, v nichž se manifestuje variabilita a proměna pojmu národ, stejně jako konkurence v jeho konceptualizaci. Za druhé jsem chtěl postihnout etnonacionální zjednodušování konceptu národa potlačováním zmíněné plurality i jeho institucionalizací ve filologii, historiografii a příbuzných vědách, v jejichž rámci je národ s odkazem na texty a artefakty s ním spojované nejen popisován, ale také deklarativně utvářen. Tak se literární historiografie 19. století konceptem dějin národní literatury „od počátku po naše dny“ hlásí k primordiálnímu konceptu národa, který takovým narativem zároveň performativně utváří. Zde i na jiných místech této knihy jde tedy o postižení produkce národního významu i smyslu v konstruktivistickém smyslu. Interpretací vzory utvářené v literárně historiografických textech a konkretizované v národních pohřbech, pomnících a pantheonech nebo jiných reprezentacích a v organizacích a institucích s nimi spjatých, jež formují kolektivní vědomí národní společnosti, se tak jeví jako východisko produkce sociální reality.

POJMY A POJMENOVÁNÍ NÁRODA

Odkazem na potřebu zastavení u pojmu národa v žádném případě nechci vzbudit očekávání, že mohu nabídnout jeho všeobecně platnou definici. Ta je totiž problematická jak s ohledem na pluralitu pohledů na národ a různost podmínek vzniku moderních národů, tak s ohledem na můj metodický přístup. Jak řečeno, jde mi spíše o významovou hru dobových aktérů při konkretizaci národa v národních pohřbech, pomnících a pantheonech. Z tohoto pohledu je proto na jednu stranu poněkud paradoxní chtít na tomto místě podat obvyklý přehled významového spektra pojmenování a s ním spjatého pojmu „národ“ v mentálním lexikonu či slovnících. Na druhou stranu se mi zdálo užitečné připomenout pro čtenáře toto spektrum, aby mohl lépe sledovat jeho konkretizace. Pluralita pojmu národ, již jeho konkretizace v diskursu

ještě zmnožují, budiž podtržena alespoň tím, že mluvím nikoli o pojmu, ale o pojmech národa.

S odkazem na Koselleckovu klasickou studii lze pojem národ sledovat až k latinskému *natio* (zrození, původ, lid) jako pojmenování lidí stejného původu, jež označuje *barbary* a odlišuje je od *cives Romani*; na cestě do moderní doby se ovšem jeho význam ve své intenzi a extenzi výrazně změnil.¹ Také ve středověku podle Františka Grause vznikají národy.² Při christianizaci se české *gentes* po „dotázání lidu“ mění ve *familia sancti Venceslai*, čímž se zároveň vyzvedá přemyslovská dynastie a legitimizuje její vláda.³ Na prahu 14. století se v zájmu šlechty též s ohledem na jazyk konstruuje zemský národ. Šmahel diskutuje koncept národa u Dalimila a v době Karla IV. a vychází při konstrukci „národní“ kolektivní identity v husitských Čechách z její náboženské motivace. V této souvislosti mluví o spontánním, instinktivním nacionalismu, který ovšem má – také s ohledem na jeho sociální a církevní ukotvení – jinou dimenzi než v novověku.⁴

Významy výpůjčky z latiny se od sebe v jednotlivých evropských jazycích podle příslušného kulturního kontextu liší. Opřen o encyklopedie 18. století charakterizuje Miroslav Hroch význam anglického *nation* (národ) jako „soubor obyvatel na zřetelně vymezeném území pod vládou jediného panovníka“. Národ je vymezen prostřednictvím státního území a chápe se jako obsah národního státu, zatímco anglické (*the*) *people* (lid, Volk) obsadilo význam „pospolitost etnických skupin“.⁵ Ve francouzském *la nation* došlo Francouzskou revolucí k významovému posunu směrem k „souboru občanů“, jež navíc spojuje také společný jazyk.⁶ Charakteristika národa prostřednictvím jazyka pak hraje ústřední roli v německém prostředí. V důrazu na jazyk a původ se přitom zrcadlí jak dobová politická roztržštěnost Svaté říše římské národa německého i pozdějšího Německého spolku, tak existence německy mluvícího obyvatelstva za hranicemi těchto politických útvarů. Johann Christoph Adelung tak v roce 1798 *Nation* charakterizuje jako pojmenování pro

obyvatele země v ní narozené, pokud jsou společného původu a mluví společným jazykem, již ostatně mohou tvořit jediný stát, nebo být rozděleni do více států [...]. Také zvláštní větve jednoho takového národa, tj. jedním dialektem mluvící obyvatelé jedné

1 Srov. Koselleck (1978, 1986), též Hansen (1995: 143–168), Hroch (2003, 2005) aj.

2 Srov. Graus (1980).

3 Srov. Berend (2007).

4 Srov. Šmahel (2000: 18, 23).

5 Hroch (2003: 11 n., 2009: 16). Hroch zde i na jiných místech v souvislosti s národem razí označení *pospolitost*, které akcentuje solidaritu mezi příslušníky národa. S ohledem na stávající překlady, souvislost vzniku moderních národů s modernizací společnosti i z důvodů stylistických dávám přednost výrazu *společenství*, aniž bych tím zpochybňoval důvody Hrochovy volby. Podobně argumentuje i překladatelka Burkeho (2011).

6 Hroch (2003: 12).

provincie se někdy označují jako národy, v kterémžto smyslu je to běžné na starých univerzitách, kde se jejich členové dělí dle národů, [...]. Dříve než došlo k výpůjčce tohoto slova z latiny, užívalo se místo pojmenování *Nation* (národ) pojmenování *Volk* (národ, lid), v kterémžto smyslu se také dodnes mluví o starých národech. Kvůli víceznačnosti tohoto slova se ale od něho v tomto významu většinou upouští a místo toho se pro *Nation* rází pojmenování *Völkerschaft*, kteréžto slovo již také nalézá ohlas.⁷

V německém pojmenování se přitom oživuje i význam společného „původu“ ve smyslu rodové příbuznosti, jež je markantní také v českém *národ*. Podstatnější než společně obývané politické území ovládané jedním panovníkem se vedle jazyka jeví též sdílené hodnoty a zvyky.⁸ Německé *Nation* se tak etabluje jako pojmenování pro „pospolitost jazyka, kultury a původu“⁹ zatímco význam „obsah státu“ je podle potřeby nutno zjednodušit zpřesňujícím atributem ve spojeních *politický* či *státní národ*, resp. *politische Nation* či *Staatsnation*.¹⁰ Jak ukazuje citát z Adelunga, konkuruje německému *Nation* v 19. století, jako ve *Völkerrecht* nebo *Vielvölkerstaat*, pojmenování *Volk*.¹¹ Pojmenování *Volk* (lid, národ) se nicméně v druhém významu postupně zúžilo v pojmenování „pospolitosti krve“,¹² ba dokonce rasy. „Národní tělo“ (*Volkskörper*) podle takovýchto představ tvořilo organickou jednotu s „národním duchem“ (*Volksgeist*) či „národní duší“ (*Volksseele*), jež se údajně manifestuje v „národním jazyce“ (*Volkssprache*).¹³

7 „die eingeborenen Einwohner eines Landes, so fern sie einen gemeinschaftlichen *Ursprung* haben, und eine gemeinschaftliche *Sprache* reden, sie mögen übrigens einen einzigen Staat ausmachen, oder in mehrere vertheilet seyn [...]. Auch besondere Zweige einer solchen Nation, d. i. einerley Mundart redende Einwohner einer Provinz, werden zuweilen Nationen genannt, in welchem Verstande es auf den alten Universitäten, wo die Glieder nach Nationen vertheilet sind, üblich ist [...]. Ehe dieses Wort aus dem Lateinischen entlehnet wurde, gebrauchte man *Volk* für Nation, in welchem Verstande es auch noch von alten Nationen üblich ist. Wegen der Vieldeutigkeit dieses Wortes aber hat man es in dieser Bedeutung großen Theils verlassen und *Völkerschaft* für Nation einzuführen gesucht, welches Wort auch bereits Beyfall gefunden“. – Adelung (1798/3: 439–440). Kurziva M. N.

8 Srov. Renan (2003 [1882]: 32). K Herderově „Lebensart“ srov. Herder (1786: 16, 142, 402 aj.).

9 Hroch (2003: 12).

10 *Kultur- a Staatsnation* rozlišuje např. Friedrich Meinecke. Srov. Hroch (2003: 14; 2005: 14). V československém kontextu má ovšem *státní národ* spíše význam „hlavní státní“ či „státotvorný národ“ (*Staatsvolk*). Detailněji srov. Kučera (2001).

11 Hansen (1995: 143–168) upozorňuje na trojí význam pojmenování *Nation*: jako synonymum k *Volk* (lid), např. ve spojení *nationale Kultur*, jako politická *Willensgemeinschaft* v opozici k etnické *Erfahrungsgemeinschaft* či *Schicksalsgemeinschaft*, již Hansen spojuje s pojmenováním *Volk*, a jako obsah národního státu, v němž se podle Theodora Schiedera (1964, 1992) etnický *Volk* revolucí (Anglie, Francie), sjednocením (Německo, Itálie) nebo secesí (národy Habsburské, Osmanské či Ruské říše) proměňuje v *Nation* a vytváří svůj vlastní státní útvar.

12 Hroch (2003: 12).

13 K organickému jazykovému diskursu 19. století a jeho rasovému vyhocení ve století dvacátém srov. Nekula (2012b). Tam i další odkazy. K Weberově kritické reflexi rasy a rasově vymezeného etnika jako produktu společenských poměrů srov. Sarasin (2001: 24).

Vzhledem k politické situaci v českých zemích v dlouhém 19. století nedošlo v češtině na rozdíl od němčiny k diferenciaci pojmů *Volk* a *Nation*, které Jungmann při překladu z němčiny do češtiny sjednocuje pojmenováním *národ*, tedy překladem latinského *gens* (rod, kmen).¹⁴ Význam pojmenování *národ* tak variuje podle kontextu a podle potřeby se nahrazuje kontextuálním synonymem *lid* nebo specifikuje atributem, jako *politický národ*. Ve svém *Slovníku* přitom Jungmann *národ* definuje jako „mnohočetnou společnost na jedněch právech usrozměněných a k pospolnému užítku pracujících“¹⁵ a zdůrazňuje tak ve své definici jednotné právo a vzájemnou solidaritu a překvapivě pomíjí společný jazyk. Jinak se ale pojem národa v 18. a 19. století podobně jako v německém kontextu spojoval v první řadě s jazykem. K tomuto zjednotnění v první polovině 19. století významnou měrou přispěl právě Josef Jungmann, který např. v druhém „Rozmlouvání o jazyku českém“ z roku 1806 klade lásku k jazyku nad lásku k vlasti. Lásky k vlasti není podle Jungmanna možná bez lásky k jazyku, jež se projevuje tím, že jej člověk dokonale ovládá a že jím beze studu veřejně mluví.¹⁶ V Cooperově reformulaci by se dalo říci, že není vlast mimo jazyk,¹⁷ který představuje jádro české národní identity. Tento pohled se pak s jistým zpožděním prosadil i na Moravě.¹⁸

Významově se tedy pojem národa ve slovnících a v diskursu konkretizoval spojením s určitým rysem nebo kombinací rysů. Vedle území, jazyka, zvyků, původu či rasy se za charakteristiku národa považovalo i specifické (státní) náboženství: anglikánská církev v případě Anglie, kalvinismus v případě Nizozemí, katolicismus v případě Polska.¹⁹ Z náboženství se pak argumentativně odvozovaly i příslušné kolektivní identity, resp. se politické konstrukty národa promítaly na náboženské otázky. Vzhledem ke své konfesiční orientaci posuzují historici Leopold von Ranke a Johannes Janssen Martina Luthera a reformaci značně odlišně, což má s ohledem na konkurenci Pruska a Rakouska i dobové politické implikace pro legitimitu jejich hegemoniálního nároku na formování „německé“ kolektivní identity. V českém kontextu náboženství takovouto roli hrálo např. ve sporu o smysl českých dějin a o civilizační poslání českého národa, který v 90. letech 19. století a později vedli Tomáš G. Masaryk, Josef Pekař a další.²⁰ Masaryk v něm zastával tezi, že otázka národní je otázkou náboženskou, a konkretizoval ji tím, že český národ a jeho obrození spojil s tradicí protestantismu. Šmahel v této souvislosti zobecňuje konstatováním: „Než se nacionální moment husitství

14 Macura (1995 [1983]: 67).

15 Jungmann (1990 [1836], sv. II (K-O): 61). Předreformní pravopis byl zde i v jiných citátech upraven.

16 Srov. Jungmann (2002 [1806]: 214, 217, 222, 229; 1918: 47, 49, 52, 57).

17 Srov. Cooper (2010: 77).

18 K národnímu hnutí na Moravě srov. mj. Janák (2007).

19 Srov. Hroch (2005).

20 Srov. mj. Havelka (1995, 2002) nebo Šmahel (2000: 17).

mohl stát problémem vědy, stal se závažným politikem, umožňujícím retrospektivní projekci individuálních a kolektivních tužeb současnosti.²¹ Tak se Masaryk ideově vymezil vůči rekatolizaci, jež se hlásila k lokálně, ba vlastenecky chápané tradici předhusitské zbožnosti a znovuzačlenění Čech do širšího kontextu středoevropského katolicismu, jak ji chápal i Josef Pekař.²²

Někdy se ovšem vede i funkční paralela mezi náboženstvím a nacionalismem, nahrazujícím svým partikularismem univerzální orientační systém, jenž se ocitl v krizi. Nacionalismus a s ním spjatý kult mrtvých je tak vnímán jako svého druhu sekulární či „laické národní náboženství“ (religio), tedy to, „co váže a sjednocuje“.²³ Třebaže Ferdinand Seibt s ohledem na sekulární charakter moderního národa zastává názor, že nacionalismus není „náhradní církví“,²⁴ lze sotva přehlédnout kontinuitu symbolických praxí náboženství a nacionalismu pracujících ve svých vzpomínkových kulturách s mučednickými a heroickými oběťmi za transcendentní hodnoty a cíle, resp. „sakralizaci národa“.²⁵ A revoluční režim ve Francii se sice ostentativně vymezil vůči katolické církvi, v případě Panthéonu ale převzal její sakrální prostory a uzpůsobil je kultu Svobody a Státu i národní reprezentaci. Tak byl Bůh v porevoluční Francii nahrazen kultem Rozumu, uctívání svatých kultem národních mučedníků a společenství živých a mrtvých v Kristu Národem. Vyostřeně je tak tento kult možno chápat jako negativní kopii náboženských výrazových forem. Benedict Anderson v této souvislosti poukázal na eschatologický narativ „procitnutí“ v druhé generaci nacionalismu a oběť při utváření kolektivní identity a solidarity chápal jako klíčový moment při formování národa.²⁶

Pokračování náboženské symbolické praxe se manifestuje i v prolnutí náboženských a národních narativů a náboženské a národní ikonografie a praxe v českém národním hnutí. Zdaleka nejde jen o velký narativ zmrtvýchvstání, který dal jméno této knize. S touto symbolickou praxí se lze setkat na každém kroku – jako v případě národních pohřbů či kultu mrtvých. Je to i případ Kollárovy *Slávy dcery*, v níž národní symbolikou bohyně Slávy (Matky) a Slávy dcery (Míny či Lásky) prosvítá genderově posunutá křesťanská symbolika Otce a Syna (Krista).²⁷ Náboženský jazyk českého národního hnutí zdola nepochybně posílil i fakt, že národní hnutí se ve svých počátcích opíralo o kněze, kteří byli vedle učitelů předními „bojovníky na [národní] hranici“

21 Šmahel (2000: 17).

22 Srov. Louthan (2009).

23 Šalda (1917: 172).

24 Citováno podle Šmahela (2000: 20).

25 Srov. Schulze Wessel (2006).

26 Srov. Anderson (1991, 2008). K paralelám eschatologického židovsko-křesťanského a národního vzpomínkového konceptu „probuzení“ srov. Assmann (1991: 22 nn.).

27 Zde odkazuji na Putnův postřeh při čtení *Slávy dcery*, resp. znělek č. 405 a 641 na počátku „Lethe“ (nebe) a konci „Acheronu“ (pekla). Srov. Kollár/Putna (2014: 224, 344).

a kterým byla náboženská obraznost nejbližší.²⁸ Národní naopak prolíná jak do církevních praxí jako pohřby, tak do církevních struktur, jejichž cílem – jako v „Dědictví sv. Cyrila a Metoda“ – je národní i náboženská obroda, jak se to ukazuje také v případě vyšehradského probošta Václav Štulce nebo v „českém křesťanském Pantheonu“,²⁹ jimiž se zabývá 7. kapitola.

Představa možnosti „objektivního“ vymezení národa prostřednictvím území, jazyka, zvyků, rasy nebo náboženství, resp. kombinací těchto rysů zůstala živá i ve 20. století. V Sovětském svazu a jeho satelitech se ujala Stalinoва výčtová definice národa:

Národ je historicky vzniklé, pevné společenství lidí spojených společnou řečí, územím, hospodářským životem a psychickým založením, projevujícím se ve společné kultuře.³⁰

V přednášce z roku 1882 objektivní definici prostřednictvím dílčích charakteristik odmítl Ernest Renan, který na konkrétních příkladech a protipříkladech ukázal, že žádná z těchto charakteristik nemá univerzální charakter, a není tak spolehlivým kritériem pro vymezení národa. Ve smyslu Wittgensteinovy rodinné podobnosti totiž národ podle všeho nemá charakteristiku společnou všem národům, chybí tedy prototyp, k němuž by bylo možno vztáhnout všechny jeho konkretizace. Eric J. Hobsbawm konstatuje, že univerzální není ani koncept národa a národní stát.³¹ To jen podtrhuje, že jde o kulturní konstrukt se specifiky podle doby a místa vzniku a ve vazbě na danou kulturu. Jeho „vynález“, který se stal vzorem pro další generace nacionalismu, situuje Anderson do někdejších kolonií evropských impérií.³²

Navzdory přesvědčení, že národ jako kulturní konstrukt není „nic věčného“, vidí v něm ale Renan přesto „svatou věc“. Jeho podstatou je podle něj „národní princip“, který se odvíjí ze „společného vlastnictví bohatých vzpomínek“ a jenž se utváří „souhlasem, přáním žít pospolu, vůlí navázat na

28 Tak podle Sklenáře (2001: 124) v roce 1827 přináležela polovina odběratelů *Časopisu společnosti vlastenského muzeum v Čechách* k duchovnímu stavu. Významnou roli hráli kněží i ve spolku Svatobor a při etablování Slavína na Vyšehradě, jak se o tom pojednává ve 4., 5., 6. a 7. kapitole. K „frontiers“ srov. Judson (2006).

29 Viz též materiál v Beneš (1964). Než se Beneš Method Kulda v roce 1870 v době Štulcova proboštování na Vyšehradě stal kanovníkem vyšehradské kapituly, náležel k moravské družině kolem Františka Sušila, v níž spoluzakládal „Dědictví sv. Cyrila a Metoda“. K roli náboženského diskursu v národní komemoraci srov. mj. Paces (2009), k významu náboženství pro národní stát srov. Schulze Wessel (2011).

30 Stalin (1950 [1912]: 272). Citováno podle Hobsbawma (2005: 16), resp. Kanderta (2003: 184).

31 Srov. Hobsbawm (2005: 16).

32 K roli kreolských průkopníků srov. 4. kapitolu v Andersonovi (1991, 2008), viz též Sarasin (2001: 31).

společně přijaté dědictví“.³³ Renan navíc nabízí subjektivní vymezení „volního národa“ (Willensnation) v jakémsi „každodenním plebiscitu“.³⁴

Také F. X. Šalda, český literární kritik a jeden z protagonistů „Manifestu České moderny“, podobně jako Renan viděl národ nikoli jako objektivní danost, ale jako volní konstrukt. Na rozdíl od Renana ale národ nepojímal jako svatou věc, ale promýšlel techniky jak dekonstruovat etnické a etablovat transetnické koncepty národního společenství. V kontextu Československa tak Šalda prohlašuje nacionalismus za „něco, co dožilo s Rakouskem“, a s odvoláním na Palackého a jeho koncept „světové centralizace“ vyzývá k národnostní toleranci a internacionalismu.³⁵ V zájmu konstrukce politického národa československého pak načrtává možnosti česko-německé kulturní praxe a sdílení národních kulturních kánonů:

Čech, který poznal a který si zamiloval Luthera, Goetha, Bacha, Kanta, Liebermanna, Hauptmanna, nemůže už Němce nenávidět. A vice versa: Němec, který poznal Husa, Chelčického, Komenského, Smetanu, Březinu, Preislera, nemůže se dát poštvat proti Čechům. Jde jen o to, aby se toto poznání a tato láska uskutečnily brzy, pokud možno v mládí, protože takové zážitky jsou nejsilnější a určují charakter a životní orientaci. [...] Proč by nemohly být z tohoto hlediska zpracovány čítanky našich českých a německých obecných i vyšších škol? Proč bych nemohl vidět v Praze v českém divadle Hauptmannova Floriana Geyera a v německém třeba Dvořákovy Husity? Proč by nemohli konat čeští univerzitní profesori pohostinské přednášky na německých vysokých školách a němečtí profesori rovněž pohostinské přednášky na univerzitách českých v Československé republice? Proč by nemohli němečtí studenti především slavistiky studovat v celých skupinách v Praze, v Brně a v Bratislavě a naši studenti slavistiky v Německu? Proč by se u nás nemohlo organisovat překládání z němčiny a u Němců překládání z češtiny tak, aby přímo sloužilo kulturnímu sblížení obou národů?³⁶

Šalda zde s bolzanovským optimismem načrtává možnost národního sblížení českého a německého etnika prostřednictvím sdílené kultury a zúžením československé národnostní otázky na Čechy a Němce vlastně nabízí i jistou variantu bohemismu či neobohemismu.³⁷ Ve svém důsledku zde zároveň etnický národ i národní polarizaci s ním spjatou podává jako výsledek nacio-

33 Renan (2003 [1882]: 33 n.), který instrumentální funkci konstruované historické paměti akcentuje tím, že jedním dechem poukazuje rovněž na roli zapomnění. Srov. Renan (2003 [1882]: 30).

34 Renan (2003 [1882]: 34). Renanův esej lze ostatně číst v dobovém kontextu, v němž byla otázka plebiscitu s ohledem na situaci v Alsasku a Lotrinsku politicky živým tématem.

35 Šalda (1959 [1922]: 55).

36 Šalda (1963 [1925]: 126).

37 Bohemismem Bolzanova typu lze rozumět představu solidárního dvojjazyčného česko-německého národa, jenž svou vlast spojuje s územím Čech. K neobohemistickým tendencím na počátku 20. století srov. např. Höhne (2012).

nalistického konstrukt. Činí tak ještě před Emanuele Rádlem, který svou kritiku národnostní politiky v Československu, koncepcce československého státního národa i etnicky pojatého národního státu spojil s požadavkem budování skutečného politického národa.³⁸ Rádl přitom v těchto myšlenkách očividně navazuje na Šaldu.³⁹ V citátu z něho se stýká a proti sobě staví etnické a transetnické, kulturní a politické pojetí národa – Šalda obě podoby národa chápe jako konstrukty.

NÁROD A NACIONALISMUS

Vytrvalým refrénem filologie a historiografie literární i obecné je v dlouhém 19. století heslo „od počátku po naše dny“. Národ, který se manifestuje v národním jazyce a literatuře, se v něm vyjevuje jako „věčná“ hodnota. Zformován ještě před vznikem státních útvarů trvá etnický národ – jako společenství jazyka a krve – v jazyce, způsobu života a hodnotách až do přítomnosti – nezávisle na společenském řádu a státní organizaci, a je tak protichůdný politickému pojetí národa.⁴⁰ Takové primordiální, esenciální pojetí etnického národa pracuje s představou přirozeného vzniku a růstu, a tedy i s představou organismu: tělem národa jako kolektivního subjektu jsou jeho individuální příslušníci, jeho duše či duch se manifestuje v národním jazyce a způsobu života.⁴¹ Přes jasnost užité organické metaforiky zůstává ale etnický pojem národa podle Maxe Webera značně neostrý, a to i tam, kde pracuje s kategorií rasy.⁴²

Zmíněné primordiální pojetí národa je lexikalizováno ve výrazech „národní probuzení“, „obrození“, „zmrtevýchvstání“ nebo „vzkříšení“, k jejichž zformování se detailně vracím v 8. kapitole. Podle této představy ožívá etnikum – existující „od počátku věků“ a upozaděné v politických útvarech stvořených feudálními elitami – „přirozeně“ a „spontánně“ v národním hnutí, které podle primordialismu svou ideologií národ nevytváří, ale jen se na něj „rozpomíná“. Národní strany, které se k tomuto pojetí národa hlásí, se pak prezentují nikoli jako uskupení zastupující a prosazující partikulární politické zájmy měšťanských vrstev, ale jako hlas národa či lidu. Z toho rétoricky odvozují svou legitimitu a mobilizují své voličstvo mj. jiné také prostřednictvím národních pohřbů a instalací národních pomníků, jak o to usiloval i staročechy dominovaný spolek českých spisovatelů Svatobor.

38 Srov. Rádl (1921).

39 Srov. Rádl (1918).

40 Srov. Hroch (2005: 16 n.).

41 K Herderově „Lebensart“ srov. White (2011 [1973]: 106 nn.), k primordialismu mj. též Smith (2000: 4 n.). Kritickou dekonstrukci primordialismu srov. už Boas (1914), k aktuální debatě srov. Hroch (2005: 205 n.).

42 Srov. Sarasin (2001: 26), který dokládá, že Weber v polemice s převládajícím rasovým diskursem své doby etnikum pojímá jako společenský konstrukt.

Primordialismus určoval národní diskurs laické i odborné veřejnosti především v dlouhém 19. století, svůj vliv si ovšem podržel až do poloviny 20. století, třebaže se už koncem 19. století našlo dost autorů, kteří takové pojetí národa – jako Renan nebo Šalda – dekonstruovali. Primordialismu a vůbec českému národovectví vzal v českém kontextu vítr z plachet Tomáš G. Masaryk. Ten v roce 1886 spolu s dalšími intelektuály své doby zpochybnil pravost tzv. *Rukopisů*, které se především v *Rukopisu zelenohorském* vztahovaly k (česko)slovanskému dávnověku.⁴³ Zdánlivý doklad existence národa a jeho specifického způsobu života ještě před vznikem feudálních politických útvarů i zdánlivý doklad „věčnosti“ jeho hodnot byl skupinou kolem časopisu *Athenaeum* prokázán jako falzum.

Primordiální pojetí národa – rozšířené mezi aktéry národního hnutí a kritizované uměleckou modernou – se ve výzkumu nacionalismu po druhé světové válce dostává do pozadí. Svou roli v tom sehrálo i jeho dobové rasové vyhocení ve 30. a 40. letech 20. století. Nadále se ale ve výzkumu nacionalismu drží přesvědčení o primátu národa před nacionalismem a výzkum se soustředí na sociální předpoklady vzniku národů, resp. na sociální předpoklady jejich sebeuvědomění, zatímco v ideologii nacionalismu se spatřuje fenomén, jenž formování národa pouze moderuje:

Národ samozřejmě není věčná kategorie, ale výsledek dlouhého a komplikovaného procesu historického vývoje v Evropě. Pro daný účel jej lze [...] definovat jako velkou sociální skupinu integrovanou nikoli jedním, ale kombinací několika druhů objektivních (ekonomických, politických, jazykových, kulturních, náboženských, geografických, historických) faktorů a jejich subjektivní reflexí v kolektivním vědomí. Řada těchto vazeb by se dala nahradit jinými vazbami – některé hrají mimořádně významnou roli v jednom procesu tvorby národa a pouze podřízenou roli v jiném. Mezi zmíněnými faktory jsou však tři, které jsou nenahraditelné: (1) v „paměti“ uložená společná minulost, pojímaná jako skupinový „osud“ – nebo alespoň její jádrové prvky; (2) zhutnění jazykových a kulturních vazeb umožňující vyšší míru sociální komunikace v rámci skupiny než mimo ni; (3) koncept rovnosti všech členů této skupiny organizované jako občanská společnost.⁴⁴

43 *Rukopisy* se rozumí jednak fragment staročeského kodexu ze 13. století údajně nalezený v roce 1817 Václavem Hankou ve Dvoře Králové, jednak zlomek údajně pračeského rukopisu z 9. století zasláný v roce 1818 anonymně ze Zelené Hory tehdejšímu českému místodržiteli. Podle místa nálezů se tyto rukopisy označují jako *Rukopis královédvorský* a *Rukopis zelenohorský*. Svou starobylostí i obsahem se staly klíčovými kulturními texty českého národního hnutí. Byly v nich totiž vymezeny nejen národní území a původnost české státnosti, ale též národní hodnoty jako rovnost a mírumilovnost. Mají tedy podobnou zakladatelskou funkci, jakou sehrály Ossian, *Píseň Nibelungů* nebo *Slovo o pluku Igorově*. Detailněji srov. Dobiáš (2010) a Dobiáš/Franěk/Hrdina/Krejčová/Piorecká (2014).

44 „Now the ‚nation‘ is not, of course, an eternal category, but was the product of a long and complicated process of historical development in Europe. For our purposes, let us define it [...] as a large social group integrated not by one but by a combination of several kinds of objective

Tzv. etnokulturní škola, k níž se přiklonil i Miroslav Hroch a jež je spjatá především se jménem Anthony D. Smithe, tak národem rozumí solidární pospolitost lidí spjatých přirozeně rostlou kulturou a přirozeně rostlými politickými strukturami, které sdílí historické území, ekonomiku, právní systém i společné (zakládací) mýty a historické vědomí. Ve vztahu k nim si tato pospolitost uvědomuje svou identitu. Nacionalismus v tomto pojetí představuje stav „procitnutí“ národa a jeho příslušníků ke kolektivnímu „my“ manifestovanému také v kolektivním pojmenování a jako ideologie spočívá v prosazování nového, nicméně v minulosti ukotveného orientačního systému.⁴⁵ Toto „procitnutí“ Hroch spojuje s krizí dosavadních orientačních systémů – tedy církve a dynastického státu –, jež v souvislosti s válkami s revoluční a císařskou Francií předznamenala dlouhé 19. století.⁴⁶

Sociálních předpokladů vzniku národů si všímá i tzv. konstruktivismus, který nicméně národy vidí jako produkt nacionalismu. Ernest Gellner liberální agendu nacionalismu, který stvořil národy, chápe jako nástroj či funkci modernizace a industrializace a proti představě jejich procitnutí argumentuje tím, že „nacionalismus vynalézá národy tam, kde neexistují“.⁴⁷ Anderson tento argument konkretizuje odkazem na americké kolonie, které od počátku měly relativně homogenní struktury (ne však etnikum) a jež národ a národní stát „vynalezly“ v opozici k mateřské zemi.⁴⁸ V „Deklaraci nezávislosti“ z roku 1776 se tak ještě ani nemluvalo o národu, zatímco „druhá generace“ národních hnutí si začala představovat, že se v nich národy „probudily ze spánku“.⁴⁹

Předpoklad pro novou, nenáboženskou představu společenství, při níž si jednotlivci mohli uvědomit sám sebe jako příslušníka společenství „lidí, s nimiž se osobně nikdy nesetká“,⁵⁰ vidí Anderson v „koalici protestantismu a kapitalismu technologie tisku“.⁵¹ Zatímco i jazykově lokálním protestantismem pohasla aura latiny jako svatého jazyka univerzálního křesťanství, přispěl knihtisk – hledající odbyt i mimo sféru těch, kdo ovládali latinu, – ke standardizaci lokálních jazyků a vytvořil „jednojazyčnou masovou čtenářskou

relationships (economic, political, linguistic, cultural, religious, geographical, historical), and their subjective reflection in collective consciousness. Many of these ties could be mutually substitutable – some playing a particularly important role in one nation-building process, and no more than a subsidiary part in others. But among them, three stand out as irreplaceable: (1) a ‚memory‘ of some common past, treated as a ‚destiny‘ of the group – or at least of its core constituents; (2) a density of linguistic or cultural ties enabling a higher degree of social communication within the group than beyond it; (3) a conception of the equality of all members of the group organized as a civil society.“ – Hroch (1996: 79).

45 Srov. Smith (1987, 1991, 1995).

46 Srov. Hroch (2005). Srov. též Smith (1987, 1991, 1995), který mluví o krizi identity. Srov. i Cooper (2010: 6).

47 Cit. podle Anderson (2008 [1991]: 22). Srov. též Sarasin (2001: 23).

48 Srov. 4. kapitolu v Anderson (2008 [1991]). Srov. též Sarasin (2001: 31).

49 Anderson (2008 [1991]: 208).

50 Srov. Hroch (2003: 18), který zde parafrázuje Andersona.

51 Anderson (2008 [1991]: 56).

veřejnost“.⁵² Ta při četbě nesdílela jen obsah textů, ale také médium a prostor jejich přenosu. Nikoli obsah, ale jejich rámeček se pak za určitých okolností mohl stát symbolickým pojítkem takového společenství, zatímco „čitelnost jazyků“ určovala „hranice soudržnosti“ národů.⁵³ Jazyk se tedy stal pojítkem určitého společenství ještě předtím, než se spojil s představou konkrétních národních obsahů. Anderson tak fikci národa vysvětluje z funkce jazyka a sebeuvědomění národa odvozuje z jeho sociální praxe.⁵⁴ Když František Palacký ve „Slově k vlastencům od redaktora“ (1827) o časopisech v národním jazyku mluví jako „rafijích národního pokroku“ a jejich úkol spatřuje v šíření českého národního vědomí, pěstování českého jazyka a literatury a vzdělávání a kultivování čtenáře, je jejich funkce již jiná: zdaleka už nejde jen o jejich jazyk, který spojuje čtenáře a z něhož se rodí představa jazykového společenství, ale také o jím transportované národní obsahy. Jimi se vyprávěním „jednotlivců jako celku“ či vyprávěním o „procitnutí“ národa mobilizují ti, kdo sdílejí společnou – jazykovou – identitu, ale kdo se ještě vůbec, nebo plně neprobudili.⁵⁵

Konstatování významu společného „komunikačního prostoru“ pro utváření „představ společenství“ spojuje Anderson s upozorněním,⁵⁶ že jazyk nehrál prakticky žádnou roli při formování národů v Severní, Střední a Jižní Americe, resp. v nacionalismu tzv. první generace (1770–1815).⁵⁷ Anderson tak v případě kolonií zformování představ společenství vysvětluje konceptem „poutí“ do správních a/nebo vzdělávacích center. Poutí se podle něj stala prostředkem sebeuvědomění koloniálního společenství jako svébytného celku a představovala tak alternativní možnost konceptualizace solidárního národního společenství.⁵⁸ Ve zmíněné pouti se totiž zážitek cesty kombinoval také s vědomím sociální a právní nerovnosti, asymetrie mezi kolonií a mateřskou zemí v rámci impéria a spolu s tím i vědomím hranice mezi obyvateli mateřské země a kolonie. Toto vědomí se pak stalo motorem národněosvobozeneckého boje vlastenců či patriotů v koloniích proti vykořisťování koloniálními mocnostmi a za prosazení principu rovnosti a svobody ústící v získání státní suverenity.

V nacionalismu tzv. druhé generace (1815–1850), tedy ve fázi „lidového nacionalismu“ zdola, je naproti tomu klíčová role jazyka. Podle Andersona

52 Anderson (2008 [1991]: 56, 59).

53 Anderson (2008 [1991]: 91).

54 Srov. Sarasin (2001: 28, 32).

55 Podle Kusákové (2012: 137).

56 Také Deutsch (2003 [1953]) vychází z pojetí národa jako „Gemeinschaft komplementärer sozialer Kommunikation“ (pospolitost komplementární sociální komunikace), z níž podle něho „vyrůstá společně sdílená národní kultura i národní uvědomění – nacionalismus“. Srov. Hroch (2003: 16; 2005: 21). Skepticky se ke Karlu Deutschovi staví Hobsbawm (2005: 13), který místo toho klade důraz na společné ekonomické zájmy.

57 Kriticky též Hroch (2003: 15).

58 Anderson (2008 [1991]: 69 n.).

si druhá generace nacionalismu byla vědoma svých vzorů a inspirovala se válkami kolonií za nezávislost vůči evropským impériím, jak to dokumentuje životní cesta Tadeusze Kościuszka. Svě zpoždění a odvozenost druhá generace kompenzovala vynálezem narativu „procitnutí“ národa ze spánku,⁵⁹ jímž oživila vlastní starobyrou tradici a dala ji do služeb národního sebeuvědomění.⁶⁰ Zároveň tím národní hnutí svou zájmovou agendu legitimizovala z minulosti jako přirozenou, autentickou, neodvozenou, obecně závaznou a platnou. Podle Webera je důraz na etnicitu spjat s nerozvinutou racionalizací sociálních vztahů a trhu.⁶¹ Weber zároveň ve víře ve společný etnický původ v jazyce, který se jeví jako společný všem bez rozdílu stavů, vidí politický nástroj delegitimizace šlechty, a tím i dynastického státu. Tím se lid stává suverénem, který svou moc deleguje na národní shromáždění. V reakci na německé národní hnutí je jazyk svatým grálem také v českém případě,⁶² zde se – jako u jiných malých národů ve střední a východní Evropě – stává prostředkem a cílem antifeudální emancipační agendy.

Podobně jako nadhodnocení jazyka neobstojí podle Andersona ani teze, že nositeli národního hnutí byly tzv. lidové vrstvy, což hrálo ideologickou roli mj. i v emancipačním hnutí českém, neboť v amerických národněosvobozeneckých hnutích namířených proti britské či španělské koruně byli nositeli národní liberalizační agendy naopak velcí vlastníci půdy.⁶³ Totéž platí i o polském osvobozeneckém a maďarském národním hnutí. Také česká šlechta v Muzeu, v jehož národopisných a přírodovědných sbírkách se stýká muzealizace národa a kartografizace jeho životního prostoru, iniciovala a financovala klíčovou instituci formující zemské národní vědomí.⁶⁴ Založením a financováním *Vlastenského musea* a *Matice české*, kde vyšla klíčová díla formující etnonacionální vědomí (*Slovník Josefa Jungmanna*, *Slovanské starožitnosti* Pavla Josefa Šafaříka i řady jako Staročeská a Novočeská bibliothéka), i podporou Národního divadla a jiných národních projektů šlechta významnou měrou podpořila zformování českého národního hnutí jazykového, i když v konceptu zemského patriotismu, jak jej šlechta ve své většině zastávala, se jazyk a zrovnoprávnění češtiny nestaly jejím hlavním politickým požadavkem. Pozdější zúžení programu Muzea a jiných národních projektů na národní hnutí jazykové v retrospektivě přispělo k podcenění role šlechty v českém národním hnutí i k přehlížení zemského patriotismu nejen jako dobového

59 Srov. Anderson (2008 [1991]: 208).

60 Anderson (2008 [1991]: 81, 94 n.).

61 Srov. Sarasin (2001: 25).

62 White (2011 [1973]: 23) v „legendě o grálu“ jazyka identifikuje tento národní narativ jako obecněji rozšířený narativní modus romance.

63 Srov. Anderson (2008 [1991]: 63 nn.). Srov. též Nairn (2003) a Hroch (2005).

64 Srov. Glassheim (2005).

alternativního konceptu národa, ale též předpokladu utvoření moderního českého jazykového národa.⁶⁵

Spolu s relativizací jazyka se Anderson kriticky staví i k výkladu nacionalismu historismem a argumentuje opět odkazem na nacionalismus tzv. první generace, v němž podle něj historické vědomí nehrálo prakticky žádnou roli. Skutečným objevem „nového světa“ byl tedy vynález národa, kolonie navíc přinesly vědomí propasti mezi přítomností a minulostí. Revoluční Francie se vůči minulosti vymezila vytvořením vlastního kalendáře a výhradním uctíváním hrdinů padlých v revoluční přítomnosti, kteří se v Panthéonu měli stát východiskem vlastní vymyšlené tradice.⁶⁶ To lze chápat i obecněji tak, že

s objevem propasti mezi přítomností a minulostí přichází vynález národních dějin a konstrukce kolektivní paměti, která se jeví jako hledání minulosti ztracené v této propasti. V topice konstrukce minulosti na vědomí zapomnění navazuje sebeuvědomění, procitnutí, vzpomínka a návrat. V konfiguraci odcházení a návratu, zapominání a rozpominání před sebou máme základní figuru „renesance“.⁶⁷

Figura „renesance“ spojovaná se zrozením novověku, v němž čas cyklický ustupuje času lineárnímu a univerzální orientační systém systémům partikulárním, je zde spojena s moderním věkem, který se k ní vrací a dovršuje ji. V tzv. druhé generaci nacionalismu tak historie a historismus hrály ústřední roli: společnost, která se ocitla v krizi dosavadních orientačních systémů, jimiž otrásla mj. také první generace nacionalismu, hledala oporu a novou stabilitu v lineárně, kauzálně konstruované minulosti. Historie nabízela pevný bod, v němž bylo možno ukotvit přítomnost: projekcí národa do minulosti se národní hnutí navíc legitimizovalo z vlastní tradice, a nemuselo si tak nechat líbit výtku kopie cizího vzoru. Národní vědomí se přítom v českém případě mohlo oprít nejen o reliktů českého státu (stabilní zemská hranice, hlavní město, královské sídlo a královská města, historické stavby i jejich zříceniny), ale především o starobylé české literární památky, tedy o jazyk, z něhož se navíc – jak bylo řečeno s odkazem na Webera – odvozovala a legitimizovala i liberální agenda. Svou roli sehrály i s těmito literárními památkami spjaté

65 Gellner (2006 [1983]) přítom nacionalismus chápe dokonce jako specifickou formu patriotismu, zatímco výklady národa jako přirozeně utvářeného společenství rozlišují fenomén transetnického (osvícenského) patriotismu a etnického (historizujícího) nacionalismu, které se ovšem v českém případě prolínají. K patriotismu srov. např. Viroli (2003).

66 Podle Cavalliho typologie jde o model nulového bodu (srov. Cavalli 1997: 458), který znamená diskontinuitu s minulostí. K roli vymyšlených tradic srov. Hobsbawm (2010 [1983]).

67 „Mit der Entdeckung des Abgrunds zwischen Gegenwart und Vergangenheit beginnt die Erfindung der Nationalgeschichte, die Konstruktion eines kollektiven Gedächtnisses, die sich als Suche nach der in diesem Abgrund verlorenen Vergangenheit darstellt. In der Topik dieser Vergangenheitskonstruktion folgt auf das Bewußtsein von Vergessen Bewußtwerdung, Erwachen, Erinnerung und Rückkehr. In dieser Konfiguration von Abkehr und Rückkehr, Vergessen und Erinnern haben wir die Grundfigur der ‚Renaissance‘ vor uns.“ – Assmann (2006 [1999]: 54).

zakládací mýty a jejich „demokratické“ hodnoty. O historické relikty a národně interpretované historické osobnosti se české národní hnutí opíralo zvláště v historiografii a historické beletrii, později i v historizujících reprezentačních stavbách a národním umění včetně pantheonů.

Na „oficiální nacionalismus“ tzv. třetí generace, resp. na formativní funkci nacionalismu při vzniku národních států sjednocením (Německo, Itálie) nebo secesí (Maďarsko, Československo), se zaměřil Hobsbawm, který při vzniku národních států diskutoval souhru působení mocenských struktur shora a lidového nacionalismu zdola.⁶⁸ Mocenské struktury přitom chápe jinak než Anderson, tedy i bez jejich vazby na feudální elity. V návaznosti na Hrocha a Foucaulta Hobsbawm ukazuje, jak si „lidový nacionalismus“ vytváří vlastní struktury, jejichž prostřednictvím širokou veřejnost formuje národní agendou. Na tuto myšlenku navazuje 6. kapitola věnovaná vzniku a činnosti spolku českých spisovatelů Svatobor. V něm i v národních pohřbech, které konkretizují metaforiku „probuzení“ i poskytují zážitek společné pouti za „zmrtvýchvstáním“, se v 5. a 6. kapitole ukazuje formování moderního českého národa aktivitami určitého diskursního společenství. Ve 4. a 7. kapitole jsou v popředí zájmu pomníky, pantheonové a jiné reprezentace národa – ať už zemského, nebo etnického – a jejich funkce při produkci, vyjednávání a stabilizaci národních významů a národního smyslu, jak je o tom v této kapitole dále řeč v souvislosti s diskusí Hrochova fázového modelu a dobové neurčitosti pojmu národ vyjednávaného pomocí zmíněných reprezentací.

ČESKÝ NACIONALISMUS V DLOUHÉM 19. STOLETÍ

Historický výzkum českého nacionalismu si od poloviny 20. století všímá především sociálních předpokladů českého „národního obrození“.⁶⁹ Tyto předpoklady (komunikační vazby, rovnost) v 18. století spoluutvářely i tereziánské a josefínské reformy liberalizující náboženskou a hospodářskou sféru a demokratizující a standardizující školství, vědu i státní správu. S touto standardizací je nicméně spjata i taková standardizace oficiální komunikace, jež v českých zemích upevnila česko-německou diglosii. Němčina tak představovala základní předpoklad pro plnou aktivní účast na veřejné sféře i pro ty, kdo v soukromé sféře užívali češtinu a kdo si němčinu osvojovali až ve škole.⁷⁰ Tak se formoval kolektivní zážitek „poutí“ za vzděláním, svou nerovností ne nepodobný tomu, jaký měli poutníci za vzděláním v koloniích či z kolonií. Z rozlišení komunikace ve standardním (německém) a vernakulárním

68 Hobsbawm (2005 [1990]).

69 Jeho klíčovou postavou je Miroslav Hroch, který jej také opakovaně shrnul a zařadil do evropského kontextu – tím myslím český nacionalismus i bádání o něm. Srov. Hroch (1968, 1999, 2005, 2009).

70 K diglosii obecně Kremnitz (2005), česko-německé diglosii srov. Stöhr (2010), k narativu germanizace ve školství srov. Nekula/Rychnovská (2016).

(českém) jazyce se odvíjelo vědomí propojení mezi jazykovou jinakostí a společenskou nerovností, z něhož čerpalo sílu české emancipační hnutí požadující rovnost jazyků i příslušníků obou etnik. Svou roli sehrála i modernizace a industrializace spojená s migrací do měst, v nichž kromě jiných sociálních změn došlo také k nárůstu a postupem času i sebeorganizací českého obyvatelstva. Migrace do měst a výměna mezi městem a venkovem zvýšily kohezi modernizující se české společnosti a vedle tisku a školy přispěly k rozšíření etnonacionální agendy. České národní hnutí se přitom v liberální agendě mohlo inspirovat národními hnutími v Americe i v Evropě, z bezprostřední blízkosti působilo především národní hnutí německé, které rovněž čerpalo ze „společného vlastnictví bohatých vzpomínek“.

Národní hnutí v Evropě zachycuje Hroch ve srovnávacím třífázovém modelu, v němž zmíněné fáze označuje písmeny A–B–C. Na příkladu tzv. malých národů v něm rozlišuje fázi vědeckého, patriotického zájmu o jazyk a zemskou historii bez politických ambicí, fázi agitace ze strany více či méně militantních bojovníků za národní myšlenku, která v českém případě prorůstá s agendou a agitací vlasteneckou, a konečně fázi masového rozvoje českého etnonacionálního hnutí s tím, že v kterékoli fázi může dojít k přerušení tohoto cyklu.⁷¹ Model navíc fáze národního hnutí vztahuje k demokratizaci a konstitucionalismu a industrializaci, což mu umožňuje klasifikaci národních hnutí. Protože přechod z fáze B do C je spjat s liberální revolucí, mluví se v českém případě o integrovaném národním hnutí.

V českém případě se fáze vědeckého zájmu zpravidla situuje do poslední třetiny 18. a počátku 19. století a spojuje se jak s obranami českého jazyka ze strany bohemofilů, tak s vlasteneckými učenými společnostmi poslední třetiny 18. století, v nichž své místo měly i kulturní dějiny Čech.⁷² Oporu čeština našla v souvislosti s reformou univerzity a zřízením stolic českého jazyka a literatury ve Vídni a v Praze.⁷³ Lektoráty zprostředkovaná znalost češtiny byla ovšem vnímána jako prostředek eficientního výkonu moci, význam si čeština podržela či jej znovu nabyla při přípravě na službu v armádě a na pastorační činnost. To přispívalo k sebeuvědomění specifčnosti zemí Království českého oproti jiným habsburským državám. V tomto smyslu se reprezentačně-symbolická funkce češtiny vnímala i v rámci stavovského zemského patriotismu a sehrála proto svou roli při korunovaci Leopolda II.

71 Srov. např. Hroch (1985 [1968]), kterého se dovolávají další teoretici nacionalismu. Například Hobsbawm (2005: 23) se opírá nejen o Hrochův model, ale také o jeho ideu „nerovnoměrnosti“ národního hnutí, které platí ve smyslu teritoriálním i sociálním. Ke kritickému zhodnocení Hrochova modelu srov. např. *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity* 38 (2010), (special) issue 6: „Twenty-five Years of A–B–C: Miroslav Hroch’s Impact on National Studies.“ Následující shrnutí vychází jednak z Hrochových prací, jednak z přehledových i dále citovaných speciálních prací k českému národnímu obrození.

72 Srov. Schamschula (1973), detailněji s odkazy na aktuální literaturu viz 8. kapitola.

73 Srov. Hroch (1999), Newerklá (1999) a Vintr/Pleskalová (2004).

českým králem. Ilustrovat je toto období možno na osobě Josefa Dobrovského, mezinárodně uznávaného slavisty a autora dějin českého jazyka a literatury *Geschichte der böhmischen Sprache und Litteratur* (1792, Dějiny českého jazyka a české literatury), v níž – ještě bez zřetele k formě a obsahu literatury jako výrazu originálního národního způsobu života – podal první syntetický přehled dějin českého jazyka zakotvený v kultuře národa, dále dvousvazkového slovníku *Deutsch-böhmisches Wörterbuch* (1802, 1821, Německo-český slovník) i německy psané gramatiky češtiny *Ausführliches Lehrgebäude der böhmischen Sprache zur gründlichen Erlernung derselben für Deutsche, zur vollkommenen Kenntnis für Böhmen* (1809, Podrobný výklad českého jazyka pro Němce za účelem jeho důkladného osvojení a k zdokonalení jeho znalosti pro Čechy), v níž se čeština chápe jako jazyk užívaný v Čechách, na Moravě, ve Slezsku a v Horních Uhrách. Podpory se Dobrovskému při jeho bádání dostalo ze strany české šlechty, která ho chtěla pověřit, a s ohledem na jeho zdravotní stav nakonec nepověřila, vedením filologicko-historických sbírek Vlastenského musea (1818).⁷⁴ To se stalo organizačním jádrem vlasteneckého hnutí, jež se později zaostřilo v národní hnutí jazykové. Čeština a její prosazení ve veřejném prostoru se nicméně pro bohemofily nestala předmětem politické agendy. Ta byla spjata s modernizací a liberalizací společnosti, již iniciovalo osvícenství, a v případě zemského patriotismu s vymezením vůči vídeňskému centralismu.

Fázi vlastenecké agitace je možno vymezit přibližně polovinou desátých a polovinou čtyřicátých let 19. století a dát jí tvář odkazem na Josefa Jungmanna s jeho okruhem. Jungmann úkoly národního hnutí a „obnovy“ českého jazyka, literatury a národa ve veřejném životě načrtl v druhém „Rozmlouvání o jazyku českém“, které vyšlo už v roce 1806. Jungmann v něm formuloval požadavek návratu češtiny do veřejné sféry, jehož předpokladem bylo obohacení češtiny a změna postoje veřejnosti k ní prostřednictvím literatury, jejíž vydávání měly podpořit národní instituce, k jejichž založení Jungmann rovněž vyzýval. Sám se části těchto úkolů ujal. Byl nejen tvůrcem česky psané *Slovesnosti* (1820) a *Historie literatury české aneb Soustavného přehledu spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a literatury* (1825) a autorem monumentálního pětisvazkového *Slovníku česko-německého* (1835–39), ale také a především vynalézavým překladatelem esteticky náročné literatury do češtiny (François-Reného de Chateaubrianda, Johna Milтона, Johanna Wolfganga von Goethe, Friedricha Schillera aj.). V překladu tak kultivoval a utvářel moderní českou literaturu a kulturu. Založení odborného časopisu *Krok* (1821) a budování české odborné terminologie je dokladem jeho víry v budoucí prosazení češtiny nejen ve veřejné sféře státní správy a školství, ale také v oblasti vědy. Při své práci pro vlast se Jungmann polemicky vymezoval vůči

74 K Muzeu v detailu srov. Sklenář (2001).

transetnickému patriotismu, v zrovnoprávnění češtiny viděl cestu k zrovnoprávnění občanskému.⁷⁵ V souhrnu zmíněných i jiných aktivit, které předpokládaly diferencovanou, česky čtoucí, v té době ale reálně neexistující národní veřejnost, vidí Macura deklarativnost při utváření českého národa. Macura tak na českém příkladu dokonce mluví o kulturním typu, v němž je národ stvořen mystifikací.⁷⁶ Na straně textové a autorské jsou obdobou předstírané veřejnosti již zmiňovaná falzifikovaná, zdánlivě starodávná česká díla. Českou veřejnost formovala i česká média. V roce 1826 byly založeny *Pražské noviny* s literární přílohou, v roce 1827 začal vycházet *Časopis Českého museum* a podobně.⁷⁷ V roce 1830 byla z iniciativy Františka Palackého a díky finanční podpoře šlechty založena Matice česká, která napomohla k publikaci významných děl včetně Jungmannova *Slovníku*, a posloužila tak propagaci ideálů národního emancipačního hnutí.

Fáze národního hnutí, v němž se národní hnutí stává hnutím masovým, se spojuje s Františkem Palackým i Karlem Havlíčkem, který jako novinář oslovoval a formoval kritickou veřejnost a který založil nejprve populární *Národní noviny* a později časopis *Slovan*.⁷⁸ Výrazem sílícího významu českého hnutí jsou Palackého vystoupení na „mezinárodní scéně“ proslulým odřeknutím účasti na Národním shromáždění v odsvěceném kostele sv. Pavla ve Frankfurtu či Slovanský sjezd, který se na jaře roku 1848 konal v Praze a kterému Palacký předsedal. V závěru sjezdu v Praze vypukly během červnového povstání pouliční boje. Rozběh z roku 1848 byl zbrzděn porážkou liberální revoluce a Bachovým neoabsolutismem. V 60. letech národní hnutí znovu „procitlo“ příslibem konstituce a obnovením svobody projevu, shromažďování a spolčování, jakkoli to byly svobody z dnešního pohledu limitované. Periodické tiskoviny jako nově založené *Národní listy* či reformovaný *Lumír* nebo již zmiňované národní pohřby i úsilí o zřízení národních pomníků utvářely národní veřejnost. Občané se nově sdružovali v Národní straně a v kulturních a vzdělávacích spolcích jako spolek českých spisovatelů Svatobor, tělovýchovná jednota Sokol, pěvecký spolek Hlahol aj. Tzv. jazykový boj za i proti emancipaci češtiny ve veřejné oblasti, tj. především ve školství a státní správě, určil politickou agendu v českých zemích a habsburské říši v druhé polovině 19. století i na počátku století dvacátého. Ne zcela samozřejmě vyústil ve vznik samostatného Československa. Vznikem národního státu,

75 K tomu srov. především Jungmannova „Rozmlouvání o jazyku českém“. Srov. Jungmann (1806, 2002).

76 Srov. Macura (1995 [1983]). K dobové reflexi absence vzdělaného českého publika Dobrovským srov. Cooper (2010: 82 n.).

77 Srov. Kusáková (2012: 25 nn.).

78 K formování kritické veřejnosti srov. především Havlíčkovu studii „Kapitola o kritice“. Srov. Havlíček (1846). Obecněji srov. též 1.4.

v literatuře někdy chápaného jako čtvrtá fáze Hrochova modelu, se přitom Hrochův model vědomě nezabývá.

DOBOVÁ NEURČITOST POJMU NÁROD

Fázový model nepochybně srozumitelně zachycuje a strukturuje rozvoj českého jazykového nacionalismu, resp. „pravočeského smýšlení“, jak se o českém národním hnutí vyjadřuje Karel Havlíček.⁷⁹ Za zmínku ale stojí, že model pracuje s několika nevyslovenými předpoklady, které problematiku vzniku národa v zájmu jeho modelování poněkud zjednodušují a některé otázky míjejí. Takovým předpokladem je kontinuita konceptu jazykového národa ve všech třech fázích národního hnutí, jako by se neměnil. Mezi konkrétními etnického národa v Jungmannově kruhu, Havlíčkovým chápáním „pravočeského“ hnutí, nacionalismem mladočeského křídla Národní strany či kulturním konceptem českého národa T. G. Masaryka jsou přitom zřetelné rozdíly v argumentaci, prostředcích i cílech – nemluvě o Dobrovského pojetí národa a role jazyka v něm. Ještě vyhoceněji to platí o etnickém a politickém konceptu československého a československého národa.⁸⁰ Představa jejich kontinuity je tak vlastně možná hlavně proto, že koncept národa je – jak to formuluje Weber pro etnický národ – „neurčitý“ nebo – řečeno s Andersonem – redukován na formu naplňovanou různými národními obsahy. Nabízí se proto myšlenka, že jejich kontinuita je tak znovu a znovu konstruována či „vymyšlena“ v jeho vyprávění. Homi Bhabha v této souvislosti zdůrazňuje „hybriditu historií a vytěsňování narativů“ a kontinuitu národa chápe jako výsledek jeho renarace a opakovaného užití komplexních rétorických strategií.⁸¹

Jiným nevysloveným předpokladem je synchronní homogenost národa a národního hnutí, která je problematická nejen odkazem k mladočechům a staročechům. Homogenost – podobně jako kontinuita – národa principiálně zpochybňuje Bhabha, který poukazuje na to, že národ není objektivní fenomén, takže i jeho homogenost a kontinuita jsou jen konstrukty. Bhabha zde zdůrazňuje „metaforičnost“ představ národního společenství jako výsledek narace „mnohých jako Jednoho“, jíž se vyznačují celostní teorie kultury a společenství obecně.⁸² V ní je individuální diverzita unifikována, neřku-li standardizována. V polemice s Andersonem

79 Havlíček (1847: 1).

80 Ke konceptu československého národa srov. Rychlík (2001). Ke konceptům československého národa srov. Kučera (2001), který ve své studii upozorňuje na variace pojmu národ, a tím i variantnost tzv. národního státu v československé ústavě a jiných právních dokumentech. Zjednodušeně lze konstatovat, že dochází ke kolísání mezi jazykově-etnickým pojetím československého „státního národa“ a politickým pojetím československého národa jako „souboru občanů“ bez ohledu na jejich etnickou příslušnost.

81 „hybridity of histories and displacement of narratives“. – Bhabha (2008 [1990]: 297, 319).

82 „many as one“. – Bhabha (2008 [1994]: 202).

zpochybňuje Bhabha „homogenní a horizontální pohled asociovaný s představou národního společenství“ a klade otázku, zda v konkurenci sociálních a narativních alternativ vůbec může nastat situace reprezentativní autority jednoho modelu či narativu:⁸³

Útržky, skvrny a cáry všedního života se musí stále znovu proměňovat v související znaky národní kultury, zatímco akt narativní performance přísluší čím dál většímu kruhu národních subjektů. Při vytváření národa jako narace je rozpor mezi kontinuitní, akumulativní časovostí výchovného a repetitivní, rekurzivní strategií performativního. Je to tento proces rozkolu, kde se pojmová ambivalence moderní společnosti stává místem, kde se *píše národ*.⁸⁴

Na nehomogenost a víceznačnost národního hnutí nepřímo upozorňuje i zmíněný Havlíčkův pojem „pravočeského smýšlení“, který implikuje i jiná, „nepravá“ národní hnutí, která svými „národními kontranarativy [...] narušují ony ideologické manévry, jimiž se ‚představy společenství‘ stávají esenciálními identitami“.⁸⁵ S koprezentací těchto alternativ v rámci jedné společnosti se přitom nepočítá ani v Andersonově trojgeneračním modelu, který vychází z národa jako homogenního celku a nebere ohled na koexistenci a konkurenci jiných – zpravidla polemicky rozehraných – konceptů národa, ani v Hrochově trojfázovém modelu národního hnutí a zformování národa, který svou redukcí na vertikální kontinuitu vytěsňuje koprezentní nacionalismy a antinacionalismy a jejich narativy a národní hnutí tak podává jako hnutí homogenní. Nebo jinak: Mnohohlasí národních hnutí v rámci jedné společnosti tím jistě nezaniká, není ale integrováno do jednoho výkladového modelu, resp. je v něm přinejmenším upozaděno.

Různorodost národních konceptů je naopak v centru pozornosti Jiřího Kořalky, který ve svých studiích na jedné straně načrtává jakési „biografie“ jejich vzniku a zániku, na druhé straně je ukazuje v jejich koexistenci i konkurenci. V kontextu českých zemí se Kořalka konkrétně zabýval rakouským státním patriotismem, jakož i velkoněmeckým liberálním hnutím i maloněmeckým oficiálním státním nacionalismem, které jako vzory zasahovaly i na území českých zemí, dále panslavismem a slavismem (včetně

83 „homogeneous and horizontal view associated with the nation's imagined community“. – Bhabha (2008 [1994]: 204 n.).

84 „The scraps, patches and rags of daily life must be repeatedly turned into the signs of a coherent national culture, while the very act of the narrative performance interpellates a growing circle of national subjects. In the production of the nation as narration there is a split between the continuist, accumulative temporality of the pedagogical, and the repetitious, recursive strategy of the performative. It is through this process of splitting that the conceptual ambivalence of modern society becomes the site of *writing the nation*.“ – Bhabha (2008 [1994]: 209).

85 „counter-narratives of the nation [...] disturb those ideological manoeuvres through which ‘imagined communities’ are given essentialist identities“. – Bhabha (2008 [1994]: 213).

jeho austroslávské varianty), bohemismem (v jeho stavovské i bolzanovské variantě) a v neposlední řadě také „čechismem“ (Havlíčkovým „pravočeststvím“), který se v českých zemích dále rozrůžňoval.⁸⁶ Šmahel vede retrospektivně „dělicí čáru mezi *patriotismem*, jehož objektem bylo rodiště nebo rodná zem, mezi *etatismem* jako státní či dynastickou ideologií a mezi *nacionalismem* ve vlastním smyslu slova“.⁸⁷ Tento vlastní smysl slova není ale v konkrétních textech zdaleka tak jednoznačný a to, co se v dobovém kontextu rozumí pod pojmem „národ“, je předmětem vyjednávání. Hranice jednotlivých konceptů jsou přitom dokonce i u jednoho autora často neostré, vyjednáváné v dílčích diskurzech, jak je to obecně známo třeba o Františku Palackém, který v revoluci 1848/49 při plánech na nové uspořádání monarchie koketoval s čistě etnickým principem, reálně politicky se ale opíral o koncept historického práva.

Cílem studie o pantheonech ale není postihnout všechny tyto koncepty nebo všechny fasety Havlíčkova, Palackého či Masarykova pojetí národa v jejich proměnách⁸⁸ ani se v ní neusiluje o to definitivně rozhodnout otázku, zda bohemismus – z dnešního pohledu – v té či oné variantě a v prolnutí s českým národním hnutím jazykovým byl, či nebyl národním hnutím, které se zastavilo ve fázi B. Určitý koncept „národa“ totiž transetnický osvícenský a poosvícenský patriotismus v dobovém diskursu nabízí a v organizační rovině se ve své době snoubí s historizujícím etnickým nacionalismem jazykovým, což vede k „pravočeské“ kritice ze strany Jungmanna a později Havlíčka. Studie spíše usiluje o to podat „hutný popis“ mnohohlasí národních konceptů i jejich fragmentárnosti, víceznačnosti a proměnlivosti,⁸⁹ jak se reflektují a vyjednávají v národních pohřbech, pomnících a pantheonech, jakož i v diskurzech k nim vztažených, a proniknout tak k jejich dobovému chápání včetně jejich neurčitosti a postupnosti jejich utváření a zaostrování. V tomto „hutném popisu“ moje studie navazuje na Clifforda Geertze.⁹⁰ Podnětným se mi jeví i přístup Alona Confina. Ten národ chápe jako „produkt kolektivního vyjednávání a výměny různých pamětí, jež existují v národě“. Klade si tak nejen otázku, na co si národ vzpomíná, ale také jak si na to vzpomíná a jak vizuální formy zobrazení národní ideje v muzeích a pomnících spoluutváří

86 Srov. Kořalka (1991, 1996a, b). Ve hře je i „moravismus“, o němž je toho ale méně známo a který v této studii nechávám stranou. K bohemismu srov. např. Höhne (2000, 2001) aj.

87 Šmahel (2000: 16) – kurzíva M. N. K vymezení nacionalismu a patriotismu srov. též Viroli (2003), Kutnar (2003) či Demel (2006).

88 K Palackému srov. např. Kořalka (1998) nebo Štaif (2009), k Masarykovi v širším kontextu srov. např. Havelka (1995).

89 Srov. koncept „dvoj- či víceznačného“ (ambiguous) národa in Brunnbauer/Grandits (2013) s příklady z jihovýchodní Evropy.

90 Srov. Geertz (1973, 2000).

národní vědomí.⁹¹ V nich, jakož i v národních pohřbech a pantheonech totiž dochází k vyvedení smyslu z praxe každodennosti do rituálu slavnosti a do staveb pomníků a pantheonů národních velikánů, kde je každodenní jazyková praxe společenství na metarovině reflektována, vyjednávána a naplněna smyslem, který může být institucionalizován a zpětně promítnut zpět do této každodennosti.

V jistém smyslu je tak moje studie také variací Kořalkova přístupu, od něhož se ale zároveň podstatně liší zaujatou perspektivou. Místo „biografií“ koprezentních národních konceptů se obracím k národním pantheonům, pohřbům a pomníkům jako „projekčním plochám“ různocílení konceptu národa, který reprezentují, nejen z pohledu zřizovatelů těchto reprezentací a organizátorů těchto inscenací, ale i z pohledu veřejnosti ve vztahu k těmto reprezentacím a inscenacím, což na stránce jejich recepce dovoluje zachytit jak synchronní variaci, konkurenci, význačnost a prolínání, tak diachronní proměny a vyhasínání konceptů národa,⁹² které jsou v pozadí jejich vzniku a trvání a které se na ně – současně nebo návazně – promítají v jejich privátních a především veřejných čteních v tisku a literatuře.

Tak ve 4. kapitole ukazují, jak se vlastenecký zemský pantheon v pražském Belvederu cenzurními zásahy proměňuje v pantheon dynastický, resp. jak je Römischův pantheon v Malé Skále otevřen různým čtením: německému, zemskému i postupně sílícímu „pravočeskému“. Také v případě Veithova Slavína u Liběchova chápou doboví aktéři tentýž artefakt a jeho náplň dvojznačně – jedni jako zemskou síň slávy, druzí jako československý Slavín. V první polovině 19. století se přitom vedle pantheonů zemských lze setkat také s literárními pantheony panslovenskými. Fragmentarita zemských pantheonů přitom naznačuje, že koncepty národa spjaté s těmito pantheony se – v Hrochově pojetí – nerozvinuly v masové národní hnutí, i když zemské pojetí národa od aristokratických elit v první polovině 19. století pokleslo i do středních vrstev. V druhé polovině 19. století zase pluralita pantheonů reflektuje pluralitu národních konceptů včetně názorové heterogenity uvnitř „pravočeského“ hnutí (např. Slavín na Vyšehradě vs. muzejní Pantheon), čemuž se detailněji věnuji v 7. kapitole. Pantheony se tak jeví především jako prostředek i výsledek diskursního vyjednávání národní identity a nástroj symbolického konstituování národa.

Přinejmenším v první polovině 19. století přitom nejde o časově omezené lokální menšinové diskursy, které podle Homi Bhabhy rozrušují homogenost

91 „product of collective negotiation and exchange between the many memories that exist in a nation“. – Confino (1993: 45). Srov. též Confino (1993: 42 nn.).

92 Podobným způsobem ve své studii o válečných pomnících v době výmarské republiky postupuje a argumentuje Stoffels (2011), která je interpretuje z hlediska napětí národního a demokratického.

národního diskursu,⁹³ ale o „dissemiNation“,⁹⁴ tedy o hybriditu a nejednoznačnost velké sociální skupiny ve veřejném prostoru, z níž se vylupují konkurující varianty i alternativní koncepty kolektivní identity zmiňované výše a které jsou – jako u Jungmanna – při naraci jednoho určitého konceptu identity připomínány, aby byly v zájmu homogenity jednotného národa zase zapomenuty.⁹⁵ Koncept jednojazyčného, primordiálního a homogenního „pravočeského“ národa, který ve své knize spojuje s činností spolku Svatobor a který proměnil veřejný prostor a veřejné instituce i způsoby reprezentace velké sociální skupiny, tedy vidím v konkurenci s jinými, postupně vytěsňnými koncepty a variantami národa a jejich reprezentacemi.

REPREZENTACE NÁRODA

Při výkladu vzniku národů by se jako klíčová mohla jevit otázka, zda národy vznikly „dílem náhody“ a byly stvořeny modernizačními aktivitami elit či emancipační agitací národních „buditelů“,⁹⁶ nebo zda vznikaly, resp. zda se ten který koncept národa prosadil v důsledku působení „objektivních“ sociálních předpokladů. O tom, že se národní hnutí ve svém rozběhu ani v horké fázi neobejde bez národních aktivistů a jimi tvořených „diskursních komunit“, již svou agendou ze subverzivních pozic postupně ovládli veřejný diskurs i veřejné instituce,⁹⁷ ale vlastně není sporu. Ani s ohledem na roli sociálních předpokladů při vzniku národů není opozice mezi etnokulturní školou a konstruktivismem zdaleka tak ostrá, jak se to někdy prezentuje. Např. Anderson poukazuje na *předpoklady imaginace* „představ společenství“, tj. na *praxi* „poutí“ za vzděláním či na existenci anonymní čtenářské veřejnosti v simultánním homogenním prázdňném čase, jež se formuje prostřednictvím tiskových médií a jež rozpoznává hranice své soudržnosti v hranicích čitelnosti svého lokálního světového jazyka.⁹⁸ Hobsbawm zase chápe národy jako „podvojný fenomén“, který je konstruován shora, ale který je třeba analyzovat zdola „na pozadí představ, nadějí, potřeb, tužeb a zájmů malých lidí“.⁹⁹

Je-li tedy zásadní rozdíl mezi oběma přístupy, pak spočívá v tom, že konstruktivismus důsledně vychází z toho, že se národ jako subjekt rozděljuje

93 Srov. Bhabha (2008 [1994]: 160). Srov. Procházka (2008: 253).

94 Vgl. Bhabha (2008 [1990]).

95 Tak Jungmann (2002: 214) popírá možnost lásky k vlasti bez lásky k jazyku a připomíná tím a zároveň zahrnuje transetnický bohemismus ve prospěch čechismu.

96 Srov. Hroch (2009). O „arbitrary historical inventions“ mluví Gellner (1983: 56). Srov. též Bhabha (1990: 294).

97 K „sociétés du discours“ srov. mj. Foucault (1971: 41; 1994: 21).

98 K pojmu „simultánního“ „homogenního“ a „prázdňného času“, jež spojuje a jímž kráčí horizontální čtenářské společenství, srov. Anderson (2008 [1991]: 23, 38 nn., 50 n.).

99 Hobsbawm (2005: 21). S ohledem na to tedy Hrochův překlad „imagined communities“ jako „abstract communities“ mívá konstruktivistický přístup. Srov. Hroch (2003: 19).

na subjekt a objekt reflektovaný a reprezentovaný subjektem¹⁰⁰ a že k tomu rozdělení dochází v procesu kolektivního sebeuvědomění a ve stále znovu opakovaném procesu kolektivního sebeuvědomování prostřednictvím reprezentací národa a jejich reflexe. V odkazu na Alfreda Schütze či Thomase Luckmanna lze říci, že reflexe skutečnosti a její konceptualizace představuje její kolektivní (sociální) rekonstrukci.¹⁰¹ Tím konstruktivismus obrací pozornost k reprezentaci národa, jejímž prostřednictvím dochází k produkci národních významů a jež je východiskem produkce reality prostřednictvím národních interpretačních vzorů. Produkce národa jeho mentální reprezentací – mj. vyjednáváním podoby a dosahu kolektivních interpretačních vzorů typu „mnozí jako Jeden“ ve vztahu k jazyku nebo prostoru – je tedy při tvorbě národa ve hře od samého počátku,¹⁰² a nikoli až v reprezentačních stavbách a pomnících ve fázi masového národního hnutí. Proto je zavádějící dávat konstruktivismu za pravdu jen pro období masového hnutí.¹⁰³

Jak to vyplynulo již z předchozího výkladu, hrají homogennost, kontinuita, ohraničený prostor a lineární čas v představách společenství v dlouhém 19. století od počátku klíčovou roli. Představa společenství ve vztahu k prostoru se formuje zážitkem „pouti“ i hranicemi čitelnosti „jeho“ jazyka. Ze sociální praxe se tak odvozuje vzor prostorové reprezentace národa, jenž se uplatňuje při jeho interpretaci a produkci mj. v pojetí sbírkové činnosti muzeí nebo ikonografické výzdobě jejich staveb, v celonárodních tryznách či v koncepci a provedení sčítání lidu, v sítích škol a správních úřadů (v českém případě dlouhou dobu jen představovaných), mapách apod.¹⁰⁴ V 5. kapitole se národním pohřbům a tryznám věnuje pozornost právě také s ohledem na kartografizaci národa v prostoru, českému Muzeu se v tomto smyslu věnují ve 4. a 7. kapitole. Homogennost národního prostoru, již v souvislosti s výše zmiňovaným ohraničením a scelením národního společenství postuluje Anderson a na jehož ideologičnost a alternativy poukazuje Bhabha,¹⁰⁵ se v těchto kapitolách ukazuje jako konstrukt popírající jazykovou hybriditu společenství, jež je přitom konceptuálně východiskem a předpokladem figury jeho homogenizace.

100 Srov. Bhabha (2008 [1990]: 301). Na tomto místě odkazují i na Šmahelovo rozlišení „spontánního, instinktivního“ a „ideologicky podloženého nacionalismu“. Srov. Šmahel (2000: 18).

101 Srov. Schütz (2003) a Luckmann (2007).

102 Ke konstruktivistickému pojetí reprezentace jako produkce významů, která spočívá na jejich vyjednávání prostřednictvím figur podobnosti, difference aj., srov. Hall (1997, 2004).

103 Srov. Hroch (2005: 208, 213), který využití symbolických forem spojuje až s třetí fází národního hnutí.

104 K ohraničení, sjednocení a homogenizaci národního společenství kartografickou reprezentační praxí srov. Anderson (1991: 189; 2008: 192). K otázce českého teritoria a národa a kartografizaci národního prostoru v jeho variabilitě a proměnách na českém kartografickém materiálu srov. Haslinger (2010). K prostoru v kontextu „spatial turn“ srov. např. Bachmann-Medick (2004).

105 Srov. Bhabha (2008 [1990]: 297, 319).



Alegorie Čechie

(Antonín Machek /ed./, *Dějiny Čechů v obrazech*. Litografie z let 1820 až 1824. Praha:

A. Machek / Bohmannských Dědicové, 1824, titulní strana. Digitální knihovna Kramerius, Národní knihovna ČR)

Tak se např. mentální mapa „českého“ prostoru v národních reprezentačních stavebách odráží v ornamentálním plochém kosočtverci – jako emblém Čech zformulovaný svého času s odkazem na jejich „přirozené“ horské hranice Františkem Palackým jako „böhmische Raute“ (český kosočtverec).¹⁰⁶ Tímto emblémem se do vědomí návštěvníka Národního divadla, Muzea (s Pantheonem) či Obecního domu zařezává patetická formule Čechie rozepjatá z Prahy přes německé hraniční oblasti až k zemským hranicím. Kombinace tohoto emblému s listy lípy, již Slovanský kongres v Praze prohlásil za slovanský národní strom, a/nebo vavřínu, který evokuje slávu (v české kultuře 19. století chápanou jako slovanská Sláva), svým patosem nicméně

¹⁰⁶ Palackého text byl ve výuce částí textového kánonu. Srov. např. Tieftrunk (1872, 1884, 1893). Ke konkrétní podobě imaginace českého prostoru např. v Národním divadle srov. Nekula (2007a, 2009a-b, 2010a), resp. 5. a 7. kapitola.

připomíná, že tato reprezentace národního prostoru, jež ho konstruuje jako homogenní a nedělitelný, má ve skutečnosti spíše dát zapomenout na jazykově rozdělenou hybridní Bohemii. Ve figuře připomenutí a zapomenutí se z ní vynořuje malá fragmentární a v praxi prostorově neohrazená a s ohledem na jazykovou hybriditu smíšených oblastí neohraničitelná Čechie, aby vzápětí ustoupila konstruktů velké Čechie sahající až k historické a „přirozené“ zemské hranici.

S takovou polemickou reprezentací národního prostoru je ovšem možno se setkat už v *Zelenohorském rukopisu*, centrálním českém kulturním textu 19. století,¹⁰⁷ jenž byl objeven – resp. jako pračeský text potvrzen – v roce 1818, tedy v roce založení Vlastenského musea. Tak se tato reprezentace národa v mentálních mapách „pravočeského“ národního hnutí „utváří“ dávno předtím, než se objeví vepsaná v reprezentačních budovách postavených ve fázi masového národního hnutí. Naznačená „pravočeská“ prostorová reprezentace národa se ostatně rýsuje už v druhém „Rozmlouvání o jazyku českém“ z roku 1806, kde Jungmann lásku k vlasti podmínil výhradní láskou k českému jazyku. V „pravočeském“ hnutí je tedy zmíněná reprezentace národního prostoru v té či oné podobě polemicky přítomna od samého počátku a představuje východisko „pravočeské“ interpretace a osvojování světa. S obdobnou konceptualizací národního prostoru se pak lze později setkat jak v realizovaných národních reprezentačních stavbách, tak třeba i v „boji o děti“ v pohraničí, kdy si Riegerův fond klade za cíl mj. též podporu tamních českých škol.¹⁰⁸ Tak bychom mohli pokračovat. Již těmito příklady se ale ukazuje, že očividně existují mechanismy, jak „do skutečnosti nechat proniknout fikci národního, nebo spíše [jak] ji tam etablovat“.¹⁰⁹

Nejinak se národ a jeho hranice i jejich význačnost reprezentují také v názvu a složení českých zemských pantheonů a umístění a výzdobě jejich staveb, jak o tom bude řeč ve 3. a 4. kapitole v souvislosti s Veithovým Slavínem. Tak se již v jeho názvu (*Slavín* jako označení pro zemskou síň slávy, později zúžené na označení shromaždiště proslulých obyvatel Čech slovanského původu) uplatňuje význačnost, ne nepodobná té u zmiňovaného emblému kosočtverce. Vnější (nápisový) a vnitřní (sochařský) Pantheon Muzea jsou zase v jedné budově příkladem zemského a „pravočeského“ pantheonu, přičemž u vnějšího byla při jeho vyjednávání patrná snaha obhájit jeho zemskost a u vnitřního je patrné jeho postupné „očištění“ od těch osobností, jež se zdají narušovat jeho etnickou čistotu a homogennost. Homogennost je tedy i zde konstruktem, jenž popírá hybriditu, bez níž se konceptuálně nemůže obejít.

¹⁰⁷ Detailněji srov. Nekula (2012a).

¹⁰⁸ Srov. Zarah (2007), k Riegerovu fondu viz 6. kapitola.

¹⁰⁹ „die Fiktion des Nationalen in die Wirklichkeit einsickern zu lassen, oder vielmehr, sie dort zu etablieren“. – Sarasin (2001: 29).

Vedle společenství těch, kdo si – v simultánním homogenním prázdném čase – prostřednictvím tisku sami sebe uvědomují jako anonymní čtenářskou veřejnost, se v představách i diskursu utváří též společenství živých a mrtvých. I zde hraje roli prázdná forma jazyka, jež je spojuje a dovoluje jak konstrukci jeho kontinuity, tak přenos s jazykem spojovaných národních obsahů z přítomnosti do minulosti. Toto obrácení dějinného času, jímž je dějinná kauzalita v „národní chronologii“¹¹⁰ nahrazena teleologií národních dějin, je principem národní vzpomínkové kultury, resp. vzpomínkové kultury vůbec. Při ní se kolektivní identita určitého společenství utváří jeho promítnutím do minulosti: uctívání společných předků v minulosti formuje soudržnost společenství v přítomnosti a je vzorem pro budoucnost.

Také Renan připomínal roli „kultu předků“ při reflexi a utváření národa jako duchovního principu, přičemž „hrdinskou minulost, velké osobnosti, slávu“ považoval za „kapitál, ze kterého postavíme ideu národa“ – jeho přítomnost a budoucnost.¹¹¹ Tak je tomu i ve virtuálních i realizovaných pantheonech shromažďujících velikány, již svým jazykem a/nebo vlastní každý jednotlivě i jako celek personifikují jazykový a/nebo zemský národ. Společný jmenovatel, který je spojuje, je přítom minimální. Je to vlastně jen jazyk a/nebo vlast, jež představují jejich společnou formu či rámec. Do něho (či do ní) se překládá jejich proslulost, ať je oblast jejich činnosti jakákoli. Jejich biografie je v národním pantheonu zajímavá nanejvýš tím, že muži a ženy činu a ducha, představitelé umění a věd, vyšších a nižších stavů apod. svým rozprostraněním v sociálním i teritoriálním prostoru reprezentují a ve figuře „mnozí jako Jeden“ symbolicky konstituují komplexní sociální skupinu jako jazykově nebo zemsky vymezený národ. Kromě zmíněné jazykové a/nebo teritoriální příslušnosti má pro dosah pantheonu svůj význam také rozprostranění jednotlivých velikánů v čase, jež ve sbírkách biografí, kamenných pantheonech i literární historiografii implikuje kontinuitu národa „od počátku po naše dny“. Tak se překonává propast mezi minulostí a přítomností a národní přítomnost se promítá do minulosti a naopak. V nich provedená historizace národní přítomnosti přítomnost stabilizuje a legitimizuje její pokračování do budoucnosti. Touto reprezentací kontinuity se kontinuita deklarativně utváří.

V této souvislosti lze asi sotva přehlédnout, že etablování historiografie jako samostatného oboru v roce 1810 v Berlíně a v roce 1812 na Sorbonně a zakládání muzeí koncem 18. a počátkem 19. století šlo ruku v ruce s rozvojem nacionalismu.¹¹² Historiografickou a kartografickou reprezentační praxí bylo zmíněné společenství ohraničeno, sjednoceno a homogenizováno v polemice k alternativním reprezentacím společnosti.¹¹³ Pantheon, který v Praze

¹¹⁰ Sarasin (2001: 29).

¹¹¹ Renan (2003 [1882]: 33).

¹¹² Srov. Anderson (2008 [1991]: 208).

¹¹³ Ke kartografizaci a muzealizaci srov. Anderson (2008 [1991]: 185 nn. a 192 nn.).

představuje reprezentační prostor Muzea, má obdobnou funkci. Od muzea se liší tím, že v něm nejde o reprezentaci konkrétního přírodního a kulturního světa, ale ryze symbolickou formu reprezentace národa, založenou na artefaktech vytvořených pro tento účel, v nichž se genealogie dynastická transformuje v genealogii národní. Jinými slovy: zatímco pantheon národ reprezentuje, vyjednává a symbolicky konstituuje pantheonizací a depantheonizací jeho velkých mužů a žen, muzeum svou sbírkovou a výzkumnou činností pojímá národ jako předmět vědy a svou výstavní činností ji jako objektivně a vědecky podložený fenomén implementuje do vědomí veřejnosti, již tak formuje jako veřejnost národní, jak je o tom řeč v předposlední podkapitole této kapitoly.

Konstrukce kontinuity přitom nespočívá v mechanickém shromáždění a selekci artefaktů v muzeu či národních velikánů v pantheonu, ale v narativním propojení současnosti s minulostí, jak k němu došlo např. oživením Arminiova/Hermannova zakládacího mýtu v době napoleonských válek nebo Lutherova mýtu a otázek německé reformace a třicetileté války ve sporu o malo- a velkoněmecké řešení jako vzorů pro výklad přítomnosti a budoucnosti.¹¹⁴ Ve francouzském kontextu je podle Andersona takovým zakládacím mýtem, který je připomínán, aby byl paradoxně zase zapomenut, vraždění bartolomějské noci.¹¹⁵ V americkém kontextu plní funkci takové „bratrovražedné války“ válka Severu proti Jihu. V českém kontextu sehrávaly takovou roli bratrovražedné husitské války a rekatolizace 17. století, k nimž se upírá spor o výklad smyslu českých dějin.

Tyto zakládací mýty a historické narativy se někdy doplňují, jindy si konkurují, takže je třeba dát za pravdu Homi Bhabhovi, který klade otazník za kontinuitu národa, již chápe jako výsledek jeho renarace spojený s vytěsněním konkurenčních narativů.¹¹⁶ Pro český kontext je možno připomenout zakládací mýty spojené s Libuší: ty vytěsňují keltskou a germánskou prehistorii českých zemí, ahistoricky akcentují češství přemyslovské dynastie, jejíž odlesk padá i na lucembursko-přemyslovského prince, českého krále a římského císaře Karla IV.; v mýtu o založení Prahy a věštbou její budoucí slávy si Prahu pro minulost, přítomnost i budoucnost nárokují a přisvojují jako jádro vlastního národního prostoru. Demokratické hodnoty Libušiny doby podle Palackého ožívají v české reformaci a jsou potlačeny rekatolizací, k níž se vztahuje mýtus národní smrti, překonané zmrtevýchvstáním národa, a návratem k jeho někdejší „demokratickým“ hodnotám, jejichž výrazem se stává jazyk. „Procitnutí“ a kulturní rozpomínání, jak to pro druhou generaci nacionalismu obecně postuluje Anderson, se v českém případě v *Rukopisech*

¹¹⁴ Srov. Wagner-Egelhaaf (2008), k roli mýtu pro výklad dějin srov. Assmann (2006).

¹¹⁵ Srov. Renan (2003 [1882]: 27), Anderson (2008 [1991]: 213), Sarasin (2001: 31).

¹¹⁶ Srov. Bhabha (2008 [1990]: 297, 319).

a jejich recepci obrátilo nejprve k mýtu o Libuši, který v samých počátcích národního hnutí jazykového nabídl všestranné interpretační vzory produkce „pravočeského“ světa.¹¹⁷

ČESKÝ NARATIV A PRAXE „PROCITNUTÍ“

Národnímu „obrození“ byla věnována celá řada monografií a studií. Předkládaná kniha se hlásí především ke klasické a pořad objevné monografii Vladimíra Macury, na něhož naráží i „sen“ v jejím titulu, a dále k monografii Davida Coopera.¹¹⁸ Macura v té své popsal lingvocentrismus českého emancipačního hnutí, který vyložil z dvojazyčnosti společnosti a potřeby rozlišení, zatímco překladovost literatury v době jejího zrodu vyústila v mystifikační hry utvářející národ. Cooper se soustředil na literaturu jako „výraz národa“ a její význam při jeho formování, přičemž poukázal na iniciační význam krize klasické literární estetiky pro utváření moderní národní identity.¹¹⁹ I mně jde o roli literatury, přesněji o roli literární historiografie a kritiky v procesu tvorby národa, jež – jak říká Cooper – celkově proměňuje vztah k literárnímu publiku a transformuje veřejnost¹²⁰ a která národním narativem a národním kánonem formuje interpretační vzory, jež se s ohledem na národ a fenomény s ním spjaté posléze uplatnily i mimo historiografii literatury. Jak napovídá titul mé knihy, je pro mne přitom důležité především zformulování specificky českého narativu „procitnutí“, jež podle Benedicta Andersona u druhé generace nacionalismu představuje obecnější narativní strategii,¹²¹ s jejíž pomocí se národ *vynalézavě* překládá do minulosti, která je funkcí přítomnosti a konceptem budoucnosti. Takto „zvěčněn“ a ukotven představuje národ jako suverén sekulární alternativu k dynastickému principu, v němž je suverénem monarcha z Boží milosti.

Zárodky narativu „procitnutí“ se přitom s odkazem na německou literární „obnovu“ objevují už v prvním „Rozmlouvání o jazyku českém“.¹²² V druhém „Rozmlouvání o jazyku českém“ se narativ „procitnutí“ v obratu „každý národ jest živ, pokavad přemilý mu jazyk zní mateřský“,¹²³ proměňuje kategoriemi života a smrti. Kanonizován byl narativ „procitnutí“ jako velký narativ české literatury i českého jazyka a národa v Jungmannově *Historii literatury české aneb Soustavném přehledu spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a literatury* (1825), jak o tom bude detailněji řeč v 8. kapitole. Tam se řeší i otázka,

117 K osvojování a internalizaci narativních modelů čtenářem a jeho aplikaci těchto vzorů při setkání s textovou či znakovou realitou srov. Brooke-Rose (1990).

118 Srov. Macura (1998), Cooper (2010), z poslední doby např. Šmahelová (2011).

119 Cooper (2010: 4, 8, 29).

120 Cooper (2010: 5).

121 Srov. k tomu také Assmann (1991: 24), která zmiňované dokládá odkazem na text Josepha Görrese.

122 Srov. Jungmann (1918 [1806]: 44).

123 Jungmann (1918 [1806]: 51). Ke ztrátě jazyka jako smrti národa též Cooper (2010: 78).

do jaké míry Jungmann tento narativ vytvořil christologickou transformací osvícenského narativu z pera Josefa Dobrovského.

Při bližším pohledu na Jungmanna nelze každopádně přehlédnout, že jeho narativ s ohledem na národní jazyk a literaturu adaptuje nejen staro- a novozákonní příběh „pádu“ a „vykoupení“ a mesianistickou a martyrologickou sémantiku „smrti“ a „zmrtvýchvstání“ i „oběti“ a „sebeoběti“ v něm, ale vlastně i rekatolizační narativ obrody.¹²⁴ Cooper ve své knize navíc připomíná i další aspekt obrody národa: moderní česká literatura se nerodila jen v překladu, ale také a především „vyvěrala“ z vlastních folklorních „pramenů“.¹²⁵ Koncept procitnutí tak ovládá i estetické normy: národ se s ohledem na zmíněné prameny z pohledu estetické teorie vypráví nejen jako věčný, ale také jako autochtonní fenomén.

S odkazem na 8. kapitulu lze na tomto místě předeslat, že v českém narativu „procitnutí“ jde o postavení jazyka a písemnictví ve společnosti. Příběh českého jazyka, národa a literatury začíná „českoslovanským“ osídlením českých zemí a pokračuje jeho „růstem“ v době Karla IV. a v době husitismu až do doby humanismu. Ten je spjat s rozvojem knihtisku a silnou pozicí češtiny jako – alespoň deklarativně – prvního a jediného zemského jazyka. Tento status češtiny byl dán silným postavením stavů „volících“ svého panovníka a rozvíjejících politickou i náboženskou a kulturní autonomii Království českého v rámci habsburského soustátí. V tehdejší protestantském prostředí českých zemí byl nesen i církví a novým českým překladem Bible šířen knihtiskem. „Zlatý věk“ českého jazyka a písemnictví, který podle Dobrovského nejlépe ztělesňuje Veleslavín (toho za ztělesnění češtví před dobou úpadku považuje v prvním „Rozmlouvání o jazyku českém“ i Jungmann), byl ukončen třicetiletou válkou, v mnemotechnickém zjednodušení porážkou na Bílé hoře v roce 1620. Ta ve vyprávění národa „od počátku po naše dny“ představuje klíčovou „zápletku“,¹²⁶ zatímco exekuce na Staroměstském náměstí v roce 1621, při níž byli exemplárně potrestáni povstalci proti katolickým Habsburkům, v rámci mýtu smrti a zmrtvýchvstání jazyka a národa symbolicky předjímá „smrt“ přivozenou jazyku a „národu“ v následném období.

Detailní diskusi obrácení Čech ke katolicismu podává Louthan.¹²⁷ Porážka protestantských stavů s sebou přinesla obnovení habsburské moci a dědičného království, posílení vídeňského centra a potlačení role stavů i zemské autonomie. Potrestání vzpoury a stabilizace země byla spjata s jejím přerозdělením a příchodem nových elit, zatímco část domácích elit, které se neobrátily

¹²⁴ K tomu 4. kapitola v Louthan (2009). K paralelám eschatologického židovsko-křesťanského a národního vzpomínkového konceptu „probuzení“ srov. Assmann (1991: 22 nn.), která zdůrazňuje jeho význam pro literární historiografii 19. století (ib.: 25).

¹²⁵ Srov. Cooper (2010: 4).

¹²⁶ Zde narážím na Whitea (2011 [1973]: 18).

¹²⁷ Srov. Louthan (2009).

ke katolicismu, musely odejít do exilu: mezi nimi i Jan Amos Komenský. To mělo dopad i na postavení češtiny a českého písemnictví. Čeština tak v českých zemích ztratila své formální výsadní postavení jako jediný „zemský jazyk“, druhým zemským jazykem se stala němčina. Spolu s tím se postupně oslaboval význam češtiny ve veřejné sféře. Ve prospěch latiny a němčiny se čeština vytratila z odborných a vyšších literárních žánrů. Jazyk a písemnictví – a s nimi spjatý národ – tak podle Dobrovského podání z roku 1792 v této době „upadly“, Alois Jirásek pro tuto dobu ve stejnojmenném románu psaném v letech 1912 až 1914 razil označení *Temno*.

Stranou pozornosti původně jen literárně historiografického vyprávění zaměřeného na jeden jazyk, písemnictví a národ zůstaly nejen jiné jazyky, tedy především latina a němčina, ale i rozvoj intelektuální a hmotné kultury i bohatá produkce české literatury církevní, kterou osvícenství s ideálem kritického myšlení a vědecky exaktního poznání pravdy přehlíželo. Podle Cavalliho typologie rekonstrukce kontinuity mezi minulostí a přítomností zde tedy šlo o vytěsnění části dějinných faktů z kulturní paměti.¹²⁸ Pozdější tereziánské a josefínské reformy postavení češtiny a písemnictví ve veřejné sféře dále oslabily. Do této sféry se čeština vracela a zároveň ji utvářela v souvislosti s rozvojem novin a divadla kladoucího si osvětové cíle. Romantickým rozuzlením „zápletky“ bitvy na Bílé hoře,¹²⁹ které ve své *Historii* zaznamenal Jungmann, bylo „obnova“, „znovuzrození“ písemnictví, a tím i jazyka a národa v důsledku úsilí tzv. buditelů o rozvoj písemnictví k žánrově náročnější krásné literatuře, pro niž ovšem – jak připomíná Macura – zprvu chybělo publikum.¹³⁰ Potud Dobrovského a Jungmannův velký příběh jazyka, písemnictví a národa, který byl ve vztahu k národu přenesen rovněž do obecné historiografie a osvětové literatury.

Název mé knihy ovšem naráží nejen na zmíněný historiografický narativ, ale také na situaci, kdy generace aktivních buditelů, počínaje smrtí Josefa Jungmanna v roce 1847, začíná vymírat. *Komunikační paměť* na dobu vyprávěnou jako čas obnovy, a tím i na dobu vyprávěnou jako období úpadku se v ní rituálně překládá v *kulturní paměť* národa.¹³¹ To se děje nejprve národními pohřby, jež zakládají „vymyšlenou tradici“ rituálního znovuzrození zesnulého národního velíkána v shromážděném „národu“, v návaznosti na ně také pomníky, resp. projektem národního pantheonu věčně živých národních výtečníků.¹³² V praxi národních pohřbů i obětí ve prospěch vztyčení

128 Srov. Cavalli (1997: 458).

129 Zde opět narážím na Whitea (2011 [1973]: 18).

130 Macura 1995 [1983]. Cooper (2010: 82 n.) totéž dokládá odkazem na sebereflexi dobových aktérů citátem Dobrovského výroku na adresu Nejedlého překladu Floriana *Numa Pompilius* z roku 1808.

131 K terminologii srov. Assmann (1992: 56) nebo Assmann (2010).

132 Ke konceptu „invented tradition“ srov. Hobsbawm (2010 [1983]).

pomníků národních velikánů se tak stále znovu oživuje a konkretizuje narativ smrti a zmrtvýchvstání či spánku a probuzení. Zmíněný narativ tak ve veřejném prostoru před zraky a za účasti veřejnosti proniká do reality a v souvislosti se zesnulým buditelem a shromážděnou veřejností produkuje národní významy smrti a zmrtvýchvstání.¹³³ Použitou církevní symbolikou, která se prolíná se symbolikou národní, se pak národ v národních pohřbech podává jako sakrální a věčný.

„Vymyšlená tradice“ národních pohřbů se začala výrazněji rozvíjet po pádu Bachova neoabsolutismu, pro který spisovatel Jan Neruda v retrospektivě razil příznačné označení „doba zažíva pohřbených“. Karel Sabina atmosféru této doby i očekávaného zlomu zachytil v románu *Oživené hroby* (1870). Po říjnovém diplomu z roku 1860, kterým císař přislíbil ústavu, „národní“ pohřby zesnulých národních buditelů narativ smrti a zmrtvýchvstání konkretizovaly a přenesly z literárního do urbánního prostoru, a posloužily tak ve veřejném prostoru města mobilizaci veřejnosti inscenované jako národní. Masový ohlas národních pohřbů se v 60. a 70. letech chápal jako důkaz životnosti národní agendy i národa a znamenal příslib i závazek do budoucnosti. Posunem od rétoriky „úpadku“ a „obnovy“ k praxi „smrti“ a „zmrtvýchvstání“ a personifikací národního v pohřbech se narativ „probuzení“ emocionalizoval a politicky radikalizoval: ve velkém příběhu národa se figurou smrti evokovala dvě stě let stará exekuce povstavších českých stavů a spolu s tím byli do národního pantheonu nominováni národní mučedníci (Václav Budovec z Budova, Jan Jesenský, Kryštof Harant z Polžic, Jan Theodor Sixt z Ottersdorfu aj.). Tato národní radikalizace je patrná i u Nerudy, Sabina v románu *Oživené hroby* jmény postav Slav (Boemo), Hon (Maďar), Forti, Bianchi a Asti (Italiani) i odkazy na Košuta podává žalář ztuhlý „umrtvujícím dechem zimy“, v němž se jeho román odehrává, jako „žalář národů“.¹³⁴

Narativ smrti a zmrtvýchvstání konkretizovaný a funkcionalizovaný funerální a o něco později i pomníkovou kulturou, který představuje ústřední metaforu dobového „pravočeského“ diskursu a národní praxe v druhé polovině 19. století, byl už na počátku 19. století ústředním výkladovým paradigmatem české historiografie obecné i literární, která tento narativ vytvořila a která jej do národního diskursu vnesla. Vzpomínka na společnou minulost chápanou jako skupinový „osud“ či „společně přijaté dědictví“ minulosti¹³⁵ se ve fázi masového národního hnutí stala jejím kanonickým výkladem i na českých školách. Opřeno o historiografickou naraci obecnou i literární šířilo a upevňovalo se zde toto výkladové paradigma prostřednictvím výuky literatury a historie. Probuzení ve školství a vybudování sítě škol bylo ostatně

¹³³ Srov. Sarasin (2001: 29 n.).

¹³⁴ Sabina (1977 [1870]: 13 nn.).

¹³⁵ Hroch (1996: 79), Renan (2003 [1882]: 33). Renan (2003 [1882]: 27) dodává, že v zájmu svého vzniku národ zapomíná, co ho rozděluje.

předmětem národní politické i komunální agendy. Interpretační vzor probuzení a národního rozvoje a vzepětí našel přitom uplatnění nejen v oblasti kulturní a školské, ale také ekonomické i správní.

Pokud člověk zrovna není vyznavačem sylogismu, že transformace nastavby je důsledkem změn základny,¹³⁶ pak může vyhoceně formulovat, že národ je v podaném smyslu spíše produktem (opakovaného) performativního vyprávění filologie a „narativní historiografie 19. století“, jež vyšly z předpokladu jazyka a národa existujícího primordiálně „od počátku po naše dny“ a jazyk a národ nejen popsaly, ale zároveň jej i díky své vědecké autoritě stvořily jako objektivní organickou entitu;¹³⁷ ruku v ruce s institucionalizací národní filologie a historiografie se národ institucionalizoval také ve veřejných institucích. S ohledem na předmět jejich expertizy proto filologii a historiografii v národním diskursu připadla klíčová role, z níž se odvíjela i jejich společenská relevance. Méně vyhoceně by se dalo říci, že diskursní praxe šla ruku v ruce s praxí nediskursní (příkladem toho je vymyšlená tradice národních pohřbů). V 8. kapitole se ukazuje, že historiografie literatury jsou svou funkcí a interpretačními vzory národního kánonu a narativu obdobou národních pomníků a pantheonů. Ve svých ilustrovaných i neilustrovaných verzích se totiž literární historiografie na národní pohřby, pomníkovou kulturu i pantheony nejen odvolává, ale sama takové reprezentativní pantheony – v „pravočeském“ případě v literárním kánonu propojeném do narativu zmrtvýchvstání – také utváří.

1.2 NÁRODNÍ VZPOMÍNKOVÉ KULTURY A PANTHEON

Narativem smrti a zmrtvýchvstání vytvořeném literární a obecnou historiografií a jeho konkretizací v národních pohřbech, pomnících a pantheonech se ocitáme uprostřed české národní kultury vzpomínkové, jejíž jsou tyto narativy a jejich konkretizace součástí. Vzpomínkové kultury tak lze chápat jako „střeškový pojem pro všechny myslitelné formy [a strategie] vědomého vzpomínání na historické události, osobnosti a procesy“.¹³⁸ Vedle národní historiografie, která se hlásí k výchovné funkci historické vědy, slouží reflexi, fixaci i vybavování minulosti v jejím významu pro přítomnost také školní učebnice, podobně jako to vedle politických diskursů dělají také diskursy mediální, vedle muzeí výstavy a vedle pomníků vztažených k významným událostem a národním velikanům také oslavy jejich výročí a jubileí, které představují

¹³⁶ Srov. White (2011 [1973]: 26 n.).

¹³⁷ K „narativní historiografii“ srov. White (2011 [1973]: 15 aj.) či Jaeger (2011).

¹³⁸ „Oberbegriff für alle denkbaren Formen [und Strategien] der bewussten Erinnerung an historische Ereignisse, Persönlichkeiten und Prozesse“. – Cornelißen (2012: 1).

„pomníky v čase“.¹³⁹ Kromě statických pomníků a performance národních pohřbů uvádějících zesnulé velikány do národního pantheonu mohou jako vzpomínková média posloužit také literatura, umění nebo film.¹⁴⁰ Nositelem vzpomínkových kultur je vedle individuů obracejících se k veřejnosti též vnitřní (lokální) veřejnost sdružená ve spolicích či stranách, jež jako diskursní komunity minulost z pohledu přítomnosti přetvářejí v pozitivní nebo negativní vzor pro budoucnost, resp. ji užívají k legitimizaci svých a delegitimizaci cizích cílů, pro něž mobilizují a jako národ totalizují vnější (otevřenou) veřejnost.

Tím už se ovšem vzpomínkové kultury stávají vzpomínkovou politikou (Erinnerungspolitik).¹⁴¹ Wolfrum ji ve spojení s politickými a akademickými elitami vidí jako součást politiky zaměřené k historii (Geschichtspolitik), která je „polem jednání a politiky, na kterém se různí aktéři obracejí k historii, aby ji politicky využili“.¹⁴² Politiku obracející se k historii a symbolickou vzpomínkovou politiku by ovšem bylo možno i rozlišit. V té první jde o stranickou, resp. státní interpretaci historie, která má – nebo má mít – legislativní, sociální či institucionální důsledky. A tato opatření podle toho, jak se jimi minulost a její aktéři chápou (odsouzení a potrestání, resp. rehabilitace a odškodnění), zakládají kontinuitu s minulostí nebo vytvářejí předěl k ní, a formují tak v té či oné podobě vnější veřejnost.¹⁴³ V té druhé, tj. ve vzpomínkové politice, jde o dosažení politických cílů např. symbolickými akty oslav historických jubileí apod. Ve vzpomínkové kultuře české pak v dlouhém 19. století šlo převážně o vzpomínkové kultury zdola v režii spolků, resp. v případech reprezentačních staveb Národního divadla nebo Obecního domu o vzpomínkovou politiku oslovující českou veřejnost.¹⁴⁴ Naproti tomu Muzeum financované ze zemského rozpočtu, jak je o tom řeč v 7. kapitole, mělo být nástrojem vzpomínkové politiky zemské, což vedlo ke sporům o osobu Jana Husa personifikující v 2. pol. 19. stol. český etnonacionální diskurs.

Výklad role kolektivní paměti pro utváření kolektivního vědomí a kolektivní identity se ve výzkumu vzpomínkových kultur spojuje s Mauricem Halbwachsem, který věnoval pozornost paměti svědků rozpomínaných událostí.

139 „Denkmäler in der Zeit“. – srov. Assmann (2005). K funkci a inscenaci jubileí srov. např. Schiller (1993), Binder (2001), Wilke (2004), Kludt (2005) nebo Troebst (2011) a k jejich inscenaci, funkci a transformaci ve střední, východní a jihovýchodní Evropě srov. mj. Měchýř (1996), Brix/Stekl (1997), Jankowski (2009) nebo Jaworski (2011).

140 Ve vztahu k jiným obdobím srov. mj. Grub (2004), Erll (2005), Erll/Wodianska (2008), Lüdecker (2012) nebo Braun (2013).

141 „Historische Erinnerung ist immer auch ein politischer Akt“ (vzpomínka na minulost je vždy politickým aktem), říká k tomu Wolfrum (2010: 15).

142 „Geschichtspolitik ist ein Handlungs- und Politikfeld, auf dem verschiedene Akteure Geschichte mit ihren spezifischen Interessen befrachten und politisch zu nutzen suchen.“ – Wolfrum (1990: 25 n.).

143 Srov. např. François (2013).

144 K roli Národního divadla v kulturní politice českých politických stran srov. Marek (2004).

Halbwachs ve svých pracích poukázal na to, že individuální paměť je vždy výhledem na paměť kolektivní,¹⁴⁵ tj. že paměť je sociální fenomén, třebaže subjektem paměti je individuum. Individuální paměť totiž podle Halbwachse neexistuje mimo „sociální vztahový rámec“ (*les cadres sociaux*). Ten je osvojo- vaný a upevňovaný v sociální interakci a individuální vzpomínka na minulost se v něm artikuluje „slovy a představami“, jež jsou mimo dosah individua.¹⁴⁶ „Paměť“ a její vybavování ve „vzpomínce“, které Halbwachs vědomě neroz- lišuje, má dynamický charakter a představují v interakci konstrukt, který variuje podle toho, kdo se kdy, kde, pro koho a proč na něco rozpomíná.¹⁴⁷ Jde tedy také o to, zda jde u vzpomínky o krátkodobá vzpomínková společenství nebo konstantní vzpomínková milieu se specifickými představami a specifick- ým jazykem. Paměť sdílená v naraci tak nejen formuje kolektivní identitu, ale také poskytuje zážitek kolektivní solidarity, k čemuž v politice směřuje využití sdílených vzpomínek k vytváření solidárních pout s politickým sub- jektem i k legitimizaci jeho programu.

Podobným způsobem – ve vztahu k adresátovi, kontextu a účelu – vyložil William John Thomas Mitchell podstatu reprezentace,¹⁴⁸ jejímž prostřednic- tvím se kolektivní paměť artikuluje. Ve vazbě na vizuální artefakty, v nichž dochází k „objektivizaci“ smyslu jeho vyvedením z mysli subjektu, a tím i uvolnění vazby na bezprostřední zážitek nebo svědky nějaké události, upo- zornil Aby Warburg na roli vizuální, obrazové paměti při utváření kultur- ní tradice a identity.¹⁴⁹ Jan Assmann tento vysoce ritualizovaný typ paměti nazývá *kulturní paměť*. Tu odlišuje od *komunikační paměti*, která se opírá o každodenní a neformální formy vzpomínky a jež se předává a vyjednává v interakci. Při interakci se svědky událostí, čímž se tato paměť zkracuje na časový horizont tří generací, jde o „krátkodobou paměť“ určitého společen- ství. „Dlouhodobou paměť“ kulturní, která se externalizuje a objektivizuje v textech, artefaktech, stavbách či rituálech, Assmann charakterizuje jako intencionální, organizovanou, „sémioticky nadřazenou“ i tím, že překlenuje generace i epochy a že se cíleně osvojuje a upevňuje prostřednictvím církve, školy a jiných institucí.¹⁵⁰ Klíčovou roli v ní nehraje svědek, ale mýtus. Jde tedy o dvě formy kolektivní paměti,¹⁵¹ které ovšem jsou v permanentní „proměně“

145 Srov. Halbwachs (1991: 31).

146 Halbwachs (1991: 35).

147 Srov. Halbwachs (1985: 221, 390, 1991), kondenzovaně též Erll (2008: 159).

148 Srov. Mitchell (2005, 2008, 2011).

149 Warburg (2000) v souvislosti s vizuální pamětí mluví o „patetických formulích“. Srov. též Assmann (2010: 109 n.) nebo Erll (2008: 162).

150 Srov. Assmann (2010). Pojmy *collective & collected memory* reflektuje Olick (1999) jako podobné fe- nomény, u nichž se nicméně silněji akcentuje sociální různorodost paměti a konkurence pamětí i otázka, co a jak se v kolektivní paměti prosadí, nebo je naopak zapomenuto.

151 Srov. Assmann (2010: 110).

či „přestavbě“,¹⁵² což platí jak o kulturní paměti, kde dochází k posunům mezi funkční a archivní pamětí, tak o vztahu mezi kulturní a komunikační pamětí.¹⁵³ Významnou roli při převedení vyhasínající komunikační paměti ve fixovanou paměť kulturní hrají vedle textů a artefaktů také slavnosti, v nichž se komunikační paměť „transkribuje“ do kulturní paměti rituálu.¹⁵⁴ Takovou ritualizovanou slavností jsou mj. i tzv. národní pohřby a trýzny.

I když konstruktivismus společné historické vědomí nepovažuje za obecnou podmínku vzniku národů, hraje nicméně kolektivní paměť při výkladu vzniku a formování národů významnou roli i v tomto paradigmatu. Ani negace minulosti se totiž nevyhne tradici, jak se to ukazuje třeba ve francouzském Panthéonu: po Francouzské revoluci se sice chrám sv. Geneviève jako Panthéon odstříhl od náboženské tradice a byl zasvěcen výhradně uctívání hrdinů revoluce, která založila novou tradici v podobě „předávání prvků kulturní výbavy v dimenzích jednání (rituály, zvyky), myšlenek (ideje, nauky), předmětů (artefakty, monumenty) i textů (náboženská a literární tradice)“,¹⁵⁵ a to včetně vytvoření vlastního letopočtu. Toto předávání bylo ovšem spojeno s proměnou tradice a s ní spjaté ritualizované kulturní paměti, neboť i tradice se vyvíjí a přetváří spolu s tím, jak nově vznikají nebo zanikají její elementy.¹⁵⁶

Zavedený pojem kolektivní, kulturní paměti ovšem není, jak ukazuje Moller, bez problému:¹⁵⁷ implikuje totiž homogenitu, kde se ve skutečnosti setkáváme s různorodostí paměti v sociálních skupinách i různorodostí generačních pamětí; představa přizpůsobování individua sociálnímu rámci podhodnocuje praxi individuálního vyjednávání a proměnu vzpomínkových narativů. Orální historie poukazuje také na propast mezi neformální komunikační a formalizovanou kulturní pamětí, která je markantní zvláště v diktátorských režimech.¹⁵⁸ Levy zase upozorňuje na diskrepanci mezi podáním kulturní paměti pod kontrolou elit a historickým vědomím současné společnosti, pro jehož části je charakteristický vzpomínkový „analfabetismus“.¹⁵⁹ Levy přitom klade důraz i na potřebu sporných a opozičních čtení minulosti a rámců i způsobů jejího osvojení.¹⁶⁰ To odpovídá představě

152 Assmann (1999: 82 n.).

153 Např. Jureit (1999) ukazuje, jak se vzpomínky pamětníků či „svědků“ mění spolu s proměnami vzpomínkových narativů zprostředkovaných filmem, literaturou apod. K funkční a archivní paměti viz dále.

154 Srov. Assmann (1991: 13).

155 „Weitergabe von Elementen der kulturellen Ausstattung in den Dimensionen des Handelns (Riten, Brauchtum), der Gedanken (Ideen, Lehren), der Gegenstände (Kunstwerke, Monumente) sowie der Texte (religiöse und literarische Überlieferung)“. – Assmann (2002: 288).

156 K „vymyšleným tradicím“ srov. Hobsbawm (2000 [1983]), k tradici srov. např. i Nahodil (1986).

157 Srov. Moller (2010: 86 nn.).

158 Srov. Niethammer/Plato/Wierling (1991).

159 Levy (2010: 100).

160 Srov. též Confino (1997).

načrtnuté v předchozí podkapitole, tj. že ve společnosti jsou v konkurenci různé představy společenství ukotvené v alternativních představách národní minulosti. K sociálnímu rozrůznění kolektivní paměti se vracím mj. v další podkapitole.¹⁶¹ V následujících oddílech se krátce zastavím u historiografie, vymyšlené tradice národních pohřbů a pantheonů, v nichž se v dlouhém 19. století formuje, konkretizuje a fixuje česká národní vzpomínková kultura.

NÁRODNÍ HISTORIOGRAFIE

S ohledem na to, že historiografie národního písemnictví i národních dějin národ v refrénu „od počátku po naše dny“ spojily s věčností a zformulovaly rovněž narativ smrti a zmrtvýchvstání jazyka a národa a staly se tak východiskem produkce národních významů i národního smyslu, bylo by historiografii možno považovat přinejmenším za součást dobových vzpomínkových kultur,¹⁶² čímž se nastoluje otázka, zda v historiografii dominuje vědecká nebo vzpomínková (komemorační) funkce.¹⁶³

Assmannová se v případě moderní historiografie distancuje od ztotožnění „Geschichtsschreibung“ (historiografie) s „Gedächtnisarbeit“ (vzpomínání), jak se s ním lze ve vyhrocené podobě setkat v konstruktivisticky orientovaných pracích vztazených k historiografii 19. a 20. století.¹⁶⁴ Navazuje tak na sociologa Maurice Halbwachse, který rozlišuje mezi kolektivní (generační) a historickou pamětí.¹⁶⁵ *Historická paměť* je podle něj univerzální a objektivní a nezakládá dílčí kolektivní identitu.¹⁶⁶ Assmannová o historické paměti mluví jako o „neobydlené paměti“ odpoutané od svého nositele, v níž se odděluje minulost a přítomnost; minulost v historiografii je – nebo by měla být – předmětem poznání a hledání pravdy bez ohledu na přítomnost. Naproti tomu „obydlená paměť“ je spjata se svým nositelem, který si vybírá z faktů a vytváří spoje mezi minulostí a přítomností i budoucností, aby zprostředkoval, vysvětlil a obhájil hodnoty, podle nichž jedná, resp. podle nichž se má jednat.¹⁶⁷

161 K sociální paměti chápané jako výsledek komplexní sociální zkušenosti, ale i její diferenciaci v rámci pluralitní společnosti srov. např. Burke (1991), Assmann/Assmann (1994b), Welzer (2001), Olick (2010) nebo Sebald/Weyand (2011).

162 Srov. Cornelißen (2003: 551) i Cornelißen (2012).

163 Srov. Erll (2008: 166). Tamtéž srov. i další literaturu k tématu.

164 Assmann (2006 [1999]: 133) se v této souvislosti vymezuje vůči Danu Dinerovi, jednomu z vydavatelů časopisu *History and Memory*. Srov. i Nora (1990).

165 Assmann (2006 [1999]: 144) upozorňuje na to, že narativní složku historiografie potlačuje i škola *Annales*, což Pierra Noru vede k rozlišování mezi „Zeichen der Geschichte, die das Gedächtnis der Nation ausmachen“ (znaky dějin, které vymezují paměť národa) a „Zeichen der Geschichtsschreibung, die den wissenschaftlichen Diskurs der Historiographie ausmachen“ (znaky historiografie, které vymezují vědecký diskurs historiografie) (ibid.: 132). Srov. Nora (1990). Pod dojmem pozitivistické historiografie polarizuje mezi pamětí a historiografií podobně už Nietzsche (1874).

166 Srov. Halbwachs (1991: 66), též Erll (2008: 160).

167 Assmann (2006 [1999]: 133).

Dělicí linie se tedy zdá jasná. Na rozdíl od vzpomínkových kultur, jimž jde mj. i s ohledem na jejich performativnost o jejich úspěšnost, usiluje podle Petra Čorneje historiografie při vědomí limitovanosti svého poznání o pravdivost, a v konečné instanci tak nezpochybňuje svou „pravdivostní funkci“.¹⁶⁸ Narativní dimenzi historiografie Čornej zohledňuje formulací, že historik „píše jakýsi „pravdivý román“, jehož limity určují zjištěná fakta“,¹⁶⁹ čímž se pokouší o rozlišení mezi narativními fikcionálními a historiografickými texty. Konstruuje-li a produkuje-li totiž fikcionální literatura své světy bez závazku jejich ukotvení v referenčním světě, usiluje historiografie přece jen o vědecky objektivní poznání a reprezentaci referenčního světa.

S konceptem reprezentativnosti spojeným s pravdivostí a vztahem slova k referenčnímu světu a s konceptem performativity spojeným s úspěšností produkce světa ze slova pracuje rovněž analytická filozofie jazyka.¹⁷⁰ Rozlišení reprezentativ a performativ ale v druhém kroku svých přednášek odmítá sám Austin, který dospěl k závěru, že i tzv. reprezentativa jsou performativa, což relativizuje rozlišitelnost performativ a reprezentativ i v jiných humanitních vědách. U národní historiografie dlouhého 19. století se navíc vynořuje otázka, zda byla v praxi vůbec s to rozlišovat mezi reprezentativitou a performativitou historické narace, resp. reflektovat performativní charakter historiografické reprezentace.

Anderson v „představách společenství“ a Hobsbawm ve „vymyšlených tradicích“ přitom připomínají souvislost mezi etablováním národa a národní historiografie, tedy souběh reprezentace a performativního utváření národa. Např. Jungmann tak ve své *Historii* národ a jeho literaturu nejen popisuje, ale ve velkém příběhu jeho literatury jej také utváří tím, že při formulování jeho velkého příběhu vychází z předpokladu jeho existence „od počátku po naše dny“, již takto deklaruje. Takto vytvořeným interpretačním vzorem sociální reality se pak vedle národních významů v diskursní realitě produkuje i realita nediskursní. Také pozitivismus, vycházející z objektivní danosti národa, národ prostřednictvím národní historiografie (literatury) fixoval jako objektivní předmět i výsledek vědeckého výzkumu a institucionalizoval ho svou autoritou spolu s institucionalizací národní historiografie.

Národní historiografii i její adaptace v učebnicích dějepisu, který se stává předmětem všeobecného školního vzdělání, je tak možno vidět jako jedno z médií sémantického osvojování kolektivní a speciálně kulturní paměti a jako praxi jejího tradování v rámci národního školství v kontextu dvojzazyčných českých zemí a rakouského státu. Otázka, zda a jak dobová historiografie zprostředkovávala objektivní poznání, proto při kritičtějším pohledu

¹⁶⁸ Takto Čornej (2007: 20) s odkazem na Lubomíra Doležela (2002: 16), srov. též Doležel (2010).

¹⁶⁹ Čornej (2011a: 583). K performativitě fikcionální literatury srov. Sládek (2010) nebo Koten (2013).

¹⁷⁰ K rozlišení srov. Austin (2000 [1962]).

ustupuje za otázku kdo a pro koho v ní za jakých okolností i jak a s jakým úspěchem vytvářel a tradoval zmíněnou kulturní paměť národa napojenou na *Rukopisy* nebo mýtus husitství a Bílé hory,¹⁷¹ která dostávala trhliny kritickým vystoupením Masarykovým či Pekařovým. Přínejmenším v raném období národní historiografie by totiž za „strážce tradice“ bylo možno považovat i historiky.¹⁷² V českém kontextu takovou roli přímo exemplárně vyplňuje František Palacký, mj. jeden ze zakladatelů a první předseda spolku českých spisovatelů Svatobor. V jeho osobě se totiž prolínají role historika a politika, který z historie odvíjel legitimitu národní agendy a usiloval o její politickou implementaci, přičemž své aktivity doprovodil snahou o implementaci národní kulturní paměti do veřejném prostoru města.

Na narativní dimenzi historiografie, jejíž podání „objektivních“ dějin formuje také podoba historiografických žánrů, upozornila tzv. kritická historiografie ztělesněná mj. Haydenem Whitem,¹⁷³ která zproblematizování objektivnosti historiografie metodologicky opřela o naratologii a rétoriku, z níž ostatně historie na přelomu 18. a 19. století též institucionálně vzešla.¹⁷⁴ Kritická historiografie přitom refleктоvala jak vznik narativní historiografie a proces její emancipace od sbírek kuriozit a chronologicky vedených kronik událostí, tak posun od církevních a dynastických dějin k dějinám politickým a národním, v nichž se historiografie – vedle historické literatury a historického dramatu – stala spolutvůrcem národního narativu a kulturní paměti národa a jeho identity. Jaeger dokonce v návaznosti na Haydena Whitea část národní historiografie 19. století interpretuje jako historiografii performační, inscenující.¹⁷⁵

S Haydenem Whitem přitom v této knize sdílím přesvědčení, že kulturními artefakty, které je třeba kriticky zkoumat, nejsou jen prameny a artefakty, ale i historiografická narace a její poetika, s Aleidou Assmannovou či Christophem Cornelišnem pak sdílím přesvědčení, že kriticky je třeba nazírat i její praxi. V tomto smyslu se historiografie jeví jako forma kulturní paměti a nabízí se tak jako předmět výzkumu vzpomínkových kultur,¹⁷⁶ jichž byli historici v praxi 19. století aktivně účastni a do nichž tak mohli také bezprostředně vnášet své narativy: Palacký jako politik a literární historici

171 Srov. Assmann (2007), resp. Bártlová (2010: 100). K vštěpování dominantní kultury prostřednictvím školní výuky srov. např. Bourdieu (1998: 80).

172 Více srov. Assmann/Assmann (1987: 11).

173 Tak White (2011 [1973]: 14–66, shrnuto na s. 50) mj. rozlišuje jednak romantický, tragický, komický a satirický modus konstrukce zápletky, jednak formistický, mechanistický, organistický a kontextualistický modus argumentu a anarchistický, radikální, konzervativní a liberální modus ideologické implikace. Ve své práci ho předešel Veyne (1971). Detailněji srov. Iggers (2002: 111–124). V českém kontextu se těmto otázkám kriticky věnovali Řepa (2006), Čornej (2007, 2011a), Šubrt (2010) aj.

174 Srov. Weimar (2003).

175 Srov. Jaeger (2011).

176 Srov. též Erll (2008: 166).

jako tvůrci literárního kánonu také v rolích kritiků, vydavatelů edičních řad krásné literatury, zakladatelů a členů vzpomínkových institucí i řečníci při vzpomínkových slavnostech. Tzv. „performační historiografie“, která velké narativy inscenuje prostřednictvím klíčových osobností jako aktérů určitého příběhu, je pak bezprostředním východiskem i orientačním bodem „inscenované historie“ v literatuře, dramatu, výtvarném umění, architektuře nebo pomníkové kultuře:¹⁷⁷ tak se např. Christian Ruben, ředitel pražské Akademie, ve svém návrhu pantheonu v pražském Belvederu opíral o *Dějiny Františka Palackého*, jež jako východisko posloužily také Aloisi Jiráskovi, autoru historických románů s husitskou tematikou. Z tohoto pohledu se v 8. kapitole obracím k historiografiím literatury.

VYMYŠLENÉ TRADICE A NÁRODNÍ POHŘBY

Vedle kritické historiografie je v dalším výkladu podstatný také pojem tzv. vymyšlených tradic, který svého času zavedl Eric Hobsbawm. Ten jím u nových tradic akcentuje jejich intencionálnost, ať už jde o tradice zcela nové, jako je tomu v případě institucionální pantheonizace národních velikánů v pařížském Panthéonu, nebo jen adaptované,¹⁷⁸ jako tomu bylo v případě národních pohřbů. Vymyšlené tradice je každopádně možno vidět jako prostředek vědomého utváření kolektivní identity. Funkcí vymyšlených tradic je totiž podle Hobsbawma „etablování nebo symbolizace sociální koheze či příslušnosti ke skupinám či reálným nebo umělým společenstvím“, „etablování nebo legitimizace institucí, statusu nebo autority“ a „vnuknutí přesvědčení, hodnotových systémů a způsobů chování“.¹⁷⁹ Tyto funkce mají i národní pohřby jako přechodné reprezentace národního světa: slouží totiž shromáždění, sebeuvědomění a reprezentaci „všech jako Jednoho“; jsou východiskem ustavení spolku Svatobor a vybavují ty, kdo takové pohřby organizují a interpretují, autoritou reprezentantů národa; v neposlední řadě ale také produkují národní významy, hodnoty a vzorce jednání a ukotvují je opakováním i spojením se zjevenými místy v minulosti, a přispívají tak k jejich osvojení a fixaci do budoucnosti.

Vytvoření vymyšlené tradice národních pohřbů se manifestuje v užitých symbolech, zpívaných písních, místě a způsobu konání pohřbu, jazyku, jímž jsou popisovány, jak je to v detailu rozpracováno v 5. kapitole. Za vymyšlenou tradici lze národní pohřby a trzny považovat proto, že v těchto opakováných

¹⁷⁷ K pojmu „inscenované historie“ srov. Assmann (2007: 136 nn.), k „performační historiografii“ srov. Jaeger (2011), ke studiu historického vědomí na příkladu politického kultu mrtvých v pomnících padlých a památnících „národních válek“ srov. Koselleck/Jeismann (1994).

¹⁷⁸ Hobsbawm (2010 [1983]: 5 n.).

¹⁷⁹ „establishing or symbolizing social cohesion or the membership of groups, real or artificial communities“, „establishing or legitimizing institutions, status or relations of authority“ a „inculcation of beliefs, value systems and conventions of behaviour“. – Hobsbawm (2010 [1983]: 9).

inscenacích národa dosud užívaný model církevního pohřbu jako rozloučení rodiny a církevní obce se zesnulým a jeho převedení na věčnost k Bohu dostává nové významy. Tak se zakládá tradice rozloučení „rodiny“ národa s jeho „patriarchou“ či „otcem“ a jeho převedení na věčnost v paměti národa a jeho jazyku. Ze soukromého hrobu a omezeného vzpomínkového prostoru rodiny se stává kolektivní pomník a neomezený vzpomínkový prostor kolektivu.¹⁸⁰ O tradici přitom jde i proto, že model národního pohřbu (a tryzny) se přenáší nejen z jednoho pohřbu na druhý, ale – třeba v pohřbu Tomáše G. Masaryka či druhého pohřbu Karla Hynka Máchy – také přes generace, z 19. do 20. století.

Význam vymyšlené tradice národních pohřbů pro národní mobilizaci spočívá v českém případě v tom, že se v nich *narativ* národního obrození, tedy *narativ* „úpadku“ a „obnovy“, v *praxi* pohřbu *konkretizoval* a *emocionalizoval* jako *narativ* „smrti“ a „zmrtevýchvstání“ národa, resp. že se v *demonstrativní praxi* národních pohřbů ve veřejném prostoru uplatnil *subverzivní diskurs* smrti a zmrtevýchvstání jazykového národa, jenž sloužil *delegitimizaci* moci „cizích“ elit.¹⁸¹ V *rituálu* pohřbu zesnulých „národních velikánů“ a jejich „zmrtevýchvstání“ v shromážděném „národu“ zároveň došlo k *symbolickému překladu komunikační paměti* národních „buditelů“, kteří ve vzpomínce na „úpadek“ „národa“ vytvořili *narativ* jeho „procitnutí“, v *kulturní paměť* jejich „dědiců“. Očividně v nich tedy „krystalizovala“ kolektivní paměť národní, takže lze národní pohřby považovat za česká „místa rozpomnění“ (*lieux de mémoire*, *Erinnerungsorte*), jak jim rozumí Pierre Nora.¹⁸² Proto se na ně v dlouhém 19. století odvolávají také nově vznikající přehledy dějin literatury chápané v 8. kapitole jako specifické manifestace národního pantheonu.

Takto konkretizovaný *narativ* smrti a zmrtevýchvstání národa, z něhož národní hnutí 60. a 70. let 19. stol. čerpalo svou argumentační sílu i legitimitu a jenž se stal výkladovým *paradigmatem* doby, pak zhutněl a upevnil se také vepsáním do výtvarného umění a architektury veřejných reprezentačních budov. V 7. kapitole se navíc připomíná, že je inherentní i českým *etnonacionálním pantheonům*: Národní divadlo v Praze, dostavěné a otevřené počátkem 80. let 19. stol., bylo traktováno jako Chrám zmrtevýchvstání národa i jeho Pantheon, zatímco v Primátorském sále Obecního domu, jehož průčelí bylo vyzdobeno alegoriemi Ponížení a Vzkříšení národa, byl umístěn národní pantheon odpovídající představám jeho „pravočeské“ reprezentace. Symbolika smrti a zmrtevýchvstání národa je přítomná i ve výzdobě národní krypty Slavín na Vyšehradě.

180 K rozlišení srov. Assmann (2006 [1999]: 43).

181 Srov. Assmann (2006 [1999]: 138 n.).

182 Srov. např. Nora (1989: 7).

KULTURNÍ PAMĚŤ A REPREZENTACE NÁRODA V PANTHEONECH

Hlavní pozornost při postžení národních vzpomínkových kultur v této knize náleží pantheonu. Bez ohledu na to, zda jde o pantheony církevní, zemské nebo etnické, resp. pantheony panovnické či proletářské, jsou pantheony „totalizujícími vzpomínkovými prostory“ představujícími symbolickou genealogii předků určitého společenství, v nichž se „čas stává prostorem“.¹⁸³ V národních pantheonech se v takovém shromáždění v opakované figuře *pars pro toto* – či s Bhabhou řečeno metaforou „mnohých jako Jednoho“ – reprezentuje národní tělo, v chronologii velikánů národa se reprezentuje jeho biografie a u etnických národů jeho trvání „od počátku po naše dny“, resp. jejich „počátek“, který ve Walhalle u Řezna symbolizuje obraz Arminia či Hermana v čele germánských kmenů na jednom průčelí této stavby, a jejich „procitnutí“, které na druhém průčelí symbolizuje alegorie spojenectví německých knížat. Busty a pamětní desky se jmény vztažené ve Walhalle k době mezi „počátkem“ a „procitnutím“ a spojené „společným“ jazykem produkují národní identitu a kontinuitu. Touto retrospektivní konstrukcí personifikované kontinuity národní minulosti, která trvá až do (tehdejší) přítomnosti, tak pantheony slouží symbolizaci společenství živých a mrtvých a ustavení národa v přítomnosti a jeho legitimizaci do budoucnosti. Symbolické galerie či pantheony předků jsou navíc i galeriemi personifikovaných ctností, které tak vedle personálního kánonu společenství nabízejí i kánon hodnotový, jehož spojnicí a nejvyšší hodnotou podle vybraných představitelů reprezentovaného celku jsou víra, vzdělání, národ jazykový a/nebo zemský, třída...

Na rozdíl od galerií, knihoven, archivů nebo muzeí, které nad vstupem nebo ve vstupních halách mívají výčty jmen nebo soubory bust připomínající pantheony, ale které kromě toho mívají i svou praktickou funkci, mají pantheony a sítě slávy v první řadě – nebo výhradně – funkci vzpomínkovou, a jsou tak vzpomínkovými prostory par excellence.¹⁸⁴ To se manifestuje i v tom, že jsou umístěny v sakrálních či pseudosakrálních stavbách. Zřetelněji než jiné heterotopické prostory tak slouží k sebeuvědomění a zvěčnění společenství, jež v nich překračuje svou každodennost.¹⁸⁵ V symbolickém kultu mrtvých, jež se v nich pěstuje, se tak určité společenství zakládá, obnovuje a „ve vzpomínkové vazbě na mrtvé [...] ujišťuje o své identitě“ a o svém trvání.¹⁸⁶ Rituálem oběti (v práci či boji) a vykoupení (národa) se smrt mění v nesmrtelnost, a to nejen pokud jde o pantheonizované zesnulé, ale také pokud jde o společenství, které reprezentují a pro něž se obětovali.

183 Assmann (2006 [1999]: 47).

184 Assmann (2006 [1999]) ve své práci rozlišuje mezi „Erinnerungsraum“ a „Erinnerungsort“.

185 K pojmu heterotopu srov. Foucault (1992).

186 „in der erinnernden Rückbindung an die Toten vergewissert sich eine Gemeinschaft ihrer Identität“. – Assmann (1992: 63).

S ohledem na variace ve složení architektonických, výtvarných a literárních pantheonů by se dokonce dalo říci, že konkrétní složení pantheonů je v jistém smyslu lhostejné: rozhodující je pouze selekční rys společný vybraným velikanům, neboť pantheonizováno a kanonizováno je jimi jazykově, zemsky nebo jinak vymezené společenství. Protože ale jistou shodu ve výběru národních svatých v určité době nalézt lze, dalo by se méně vyhroceně říci, že kanonizace národních velikanů je zároveň kanonizací národa a že symbolické zbožnění národních nesmrtelných v pantheonu reprezentuje i nesmrtelnost národa. V pomíjivosti zesnulých je totiž možno si uvědomit pomíjivost kolektivní, což je zdrojem sebeujišťování o věčnosti národa a jeho hodnot v pantheonech. Svým „zápisem“ do pantheonu se vyvolení každopádně stávají částí kulturní paměti, již si určité společenství sémanticky osvojuje a již memoruje jejich prostřednictvím i prostřednictvím jejich čítankových nebo historiografických variant. S jejich komemorací se memoruje i národ a jeho interpretační vzory.

Míra „svatosti“ národních velikanů přitom závisí na exkluzivitě provedeného výběru a míře jejich formalizace – ritualizace a institucionalizace – při konkretizaci pantheonu. Navzdory jejich exkluzivitě je pantheonů třeba vidět v širším kontextu, tj. jako součást kulturní praxe, a tím jako obraz dobových vzpomínkových kultur, resp. jako prostředek pluralitních vzpomínkových kultur zdola i jako nástroj homogenizující vzpomínkové politiky shora.¹⁸⁷ Nejen bavorská Ruhmeshalle, ale i Walhalla u Řezna jsou dynastickou reprezentací národa, Slavín na Vyšehradě je zprvu soukromou iniciativou s limitovaným dosahem, pařížský Panthéon nástrojem státní politiky ve vztahu k historii, Westminster výsledkem „volného trhu“ při získávání pohřebních míst. „Bratrstvo“ nadané kanonizační silou a bdící nad jejich kánonem tedy za pantheonů nestojí vždy, ale v případě pařížského Panthéonu kontrolovaného parlamentem rozhodujícím o jeho složení, českého Slavína na Vyšehradě kontrolovaného spolkem českých spisovatelů Svatobor nebo Pantheonu Muzea kontrolovaného českým zemským sněmem je takové „bratrstvo“ zřetelné. Národní velikáni vyvolení podle své příslušnosti k jazykovému nebo zemskému národu a zásluh o něj se v příslušném rituálu stali součástí jeho kulturní paměti.

Význam rituálních národních pohřebišť a/nebo pantheonů zvyšuje jejich umístění na „zjeveném místě“,¹⁸⁸ tedy na místě mytického zrodu či posledního spočinutí národa (i proto mytické či pseudomytické označení *Pantheon*, *Walhalla*, *Slavín* či *Žalov*), resp. jejich umístění v jeho symbolickém nebo mocenském středu spjatém s kulturní pamětí historických stavebních památek, artefaktů a textů. To na jedné straně produkuje význam jedinečnosti,

187 K širokému a úzkému pojetí vzpomínkových kultur srov. Cornelißen (2003).

188 K „zjeveným místům“ a jejich roli v kulturní paměti srov. už Halbwegs (2002).

věčnosti a svatosti, na druhé straně se tak překračuje propast mezi minulostí a přítomností: Westminster či Wawel vzešly z královského pohřebiště, český Slavín byl umístěn na návrší vyprávěném jako mytický střed československého prostoru, odkud byla údajně založena Praha, později hlavní město „českého“ i československého státu, apod. Hlavní města státu nebo provincie jako symbolická i mocenská centra národního prostoru nebo národních států jsou proto nejen s ohledem na svou dostupnost, ale také s ohledem na kulturní paměť v nich vepsanou¹⁸⁹ oblíbeným místem umístění národních pantheonů (Řím, Paříž, Londýn, Praha, Washington...), resp. se jimi samy stávají. Kulturními vpisy reprezentačních budov, pomníků, pamětních desek či názvů veřejných prostranství se totiž centra Prahy, ale i Washingtonu s jeho Mallem či Londýna s jeho Parlamentní ulicí stávají svého druhu otevřeným personálním pantheonem. V nich se veřejně pěstuje kult mrtvých, jak se to příznačně manifestuje v českém výrazu „pomník“, sloužícím jako označení náhrobku i monumentálního pomníku na veřejném prostranství mimo hřbitov.¹⁹⁰ Národní teritorium nebo stát či jeho koncept, který se v pantheonech vymezuje mj. teritorialitou pantheonizovaných velikánů, totiž hlavní města reprezentují i svou sémantikou středu národního teritoria. Národní narace takového prostoru i obsazování urbánního prostoru zmíněnými vpisy, jež jsou spjaty s potlačením jeho alternativních pamětí, si neprotiřečí s polyfonií moderního města a víceznačností jeho paměti, jak o ní mluví Moritz Csáky.¹⁹¹ Jen se při rekonstrukci veřejného prostoru jako etnonacionálního prostoru ke slovu téměř výhradně dostává nebo má dostat jen jeden hlas.

Vyšehrad a jeho kulturní paměť „zjeveného místa“ přitom se vzpomínkou na národní „buditele“ a národ spojila právě „vymyšlená tradice“ národních pohřbů, která se fixovala pohřbem Václava Hanky. Národními pohřby a umístěním pantheonu na staroslavném Vyšehradě se tak z kulturní paměti vyvolávala „vzpomínka“ na mytickou kolébku primordiálně chápaného „pravočeského“ národa:¹⁹² „dimenze času a prostoru, národních dějin a teritoria se setkaly v národní vzpomínkové krajině“,¹⁹³ jejímž centrem Vyšehrad jako mytický střed Prahy a Čech byl. Ze symbolického Pantheonu pražského Muzea se naopak národní pohřby vypravovaly a konaly se v něm i vzpomínkové akce věnované zesnulým velikánům. Těmito udržovacími rituály se

189 Srov. Assmann (2009).

190 K významovému i funkčnímu prolnutí hrobu/náhrobku a pomníku, který má v češtině význam monumentální „pomník“ i „náhrobek“, srov. dobový doklad v konceptu oznámení z 15. července 1862, v němž je slovo „pomníky“ škrtnuto a nahrazeno výrazem „náhrobky“. MÚA AV ČR, fond Svatobor, kart. č. 78, inv. č. 466. K rozlišení pomník – stavební památka – památník srov. např. Bártlová (2010).

191 Srov. Csáky (2010: 13).

192 K narativní konstrukci národního prostoru v *Rukopisu zelenohorském* srov. Nekula (2012a).

193 „Die Dimension von Zeit und Raum, Nationalgeschichte und Territorium wurden [na Vyšehradě] zusammengeführt in einer nationalen Gedächtnislandschaft.“ – Assmann (2006 [1999]: 58).

vytvářela a posilovala emocionální vazba k pantheonům. V obrazném i konkrétním uvádění národních velikánů do národního pantheonu tak začínal proces transformace komunikační paměti na dobu a životní dílo zesnulého – v daném případě na jeho národní buditelskou činnost – v ritualizovanou paměť kulturní a spolu s tím se překračovala propast mezi přítomností a minulostí.

Transkripce komunikační paměti do paměti kulturní – ať už do rituálu národního pohřbu, nebo do sakrální stavby v historické krajině – a ukotvení přítomnosti národa v jeho minulosti ale neznamená, že by se taková paměť a s ní spjaté společenství fixovaly natrvalo a platily bezvýhradně pro všechny. Nejen komunikační, ale i kulturní paměť jsou s ohledem na daný historický rámec ve stálé proměně. Dobře je to vidět i na pantheonech: V pařížském Panthéonu se tak pantheonizací a depantheonizací stále znovu vyjednává a mění nejen jeho složení, ale spolu s ním i kulturní paměť a identita národního společenství. Také v konkretizaci pražského Pantheonu umístěného v Muzeu je možno sledovat pohyb mezi „obydlenou“ *funkční paměť* volně přístupné síně slávy Pantheonu a „neobydlenou“ *archivní paměť* depozitářů pražského Muzea.

Reprezentační sál muzejního Pantheonu slouží shromažďování bust a soch národních velikánů i shromáždění a sebereprezentaci veřejnosti. Soubor bust a soch konstruuje minulost jako paměť ve smyslu *vis* vyznačuje jejich selektivnost i propojenost ve vazbě na určité společenství, jehož koncept minulosti, přítomnosti a budoucnosti v muzejním Pantheonu reprezentuje. Naproti tomu do „amorfní masy“ artefaktů v depozitáři Muzea jako paměti ve smyslu *ars* jsou vyvedeni ti představitelé reprezentovaného společenství, kteří v daném sociálním rámci již nemají „vitální“ vztah k přítomnosti;¹⁹⁴ někdy se ovšem busty a sochy národních velikánů z archivní paměti depozitáře – když se tento vitální vztah obnoví a když tyto artefakty nebyly mezitím zničeny nebo zcela zapomenuty, takže nejsou k nalezení – opět vracejí. V pražském Pantheonu, který představuje stavební i reprezentační dominantu Muzea i jeho výstavní prostor, je národ sbírkou soch a bust nejen reprezentován, ale i muzealizován a spolu s tím v rámci instituce Muzea objektivizován a zvědecktěn. Takto se pantheon stává součástí funkční paměti národní veřejnosti a interpretačním vzorem při produkci národního významu v sociální realitě.

Pantheon, propojený v jejich titulech se sbírkami biografí národních velikánů a odvozený od kánonu obecné historiografie i historiografie národní literatury, slouží od samého počátku formování moderního národa jako interpretační vzor produkce a vyjednávání národních významů a kategorií věčnosti i národního smyslu. Panthéon je ostatně jednou z nejranějších institucí Francouzské revoluce. Také v Čechách je možno se s tímto způsobem

194 Srov. Assmann (2006 [1999]: 140 n.) i Erll (2008: 174).