

2 | Během posledního desetiletí roste počet badatelů, kteří přistupují k národu jako ke „kulturnímu konstrukt“, či dokonce jako k „vymyšlené pospolitosti“. Na místo studia otázek programu, sociální základny či organizačních forem se dostává do popředí výzkum úlohy národních symbolů, oslav, mýtů – a žen – v národních hnutích.¹⁵⁰ Místo otázky „PROČ?“ se do popředí dostává otázka „JAK?“. Přesněji řečeno, na místo hledání kauzálních souvislostí ve světě „vnějších“ vztahů se tyto souvislosti hledají ve „vnitřním“ světě aktérů, nejednou považovaných za „tvůrce“ národa. Implicitně se při tom vychází z toho, že idea národa („nacionalismus“) a odtud odvozené formy národního života a cítění stály u kolébky národních obsahů. Explicitně se zdůrazňuje význam iracionálních faktorů proti racionálním zájmům, úloha citu proti rozumu.

Ve své podstatě není tento přístup ovšem nijak metodologicky převratný ani objevný. Navazuje, ať již otevřeně, či bez přímého odkazu, na tradici subjektivní definice národa, odvozenou od Ernesta Renana, Hanse Kohna a dalších. Netřeba ostatně hledat kořeny jen v teorii. Když se problematikou „metod“ nacionalismu zabývala z důvodů zcela pragmatických roku 1939 britská komise expertů, došla mj. k názoru, že nejen školní výchova, ale také slavnosti, přehlídky, oslavy národních výročí, kulturní aktivity, rozhlasové vysílání se podílejí významně na nacionalistických postojích.¹⁵¹

K názoru, že národ se stává národem teprve díky tomu, že se dosáhne stadia *imagined community* (B. Anderson), respektive elegantněji řečeno, že „společenská konstrukce národa se uskutečňuje v jeho sebezobrazení“ (D. Langewiesche), je třeba dodat, že nejde

150 Zevrubný přehled staršího bádání publikovali H.-G. Haupt a Ch. Tacke, *Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert*, in: W. Hardtwig, H.-U. Wehler (vyd.), *Kulturgeschichte heute*, Göttingen 1996, str. 255 nn.

151 Zpráva byla publikována teprve roku 1963 pod titulem *Nationalism. A Report by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs*, London 1963.

nic překvapivě objevného.¹⁵² Jak poznamenal Etienne Balibar, za určitých podmínek jsou skutečné pouze "imaginary communities".¹⁵³ Schopnost představit si národ ovšem není žádnou antropologickou vlastností, nýbrž závisí na zcela konkrétních okolnostech vyplývajících z toho, že se rozšířila jistá úroveň sociální komunikace a také jistý stupeň vzdělanosti.¹⁵⁴ Svoje opodstatnění má v tomto kontextu Anderssonova často citovaná paralela mezi četbou novely a národní imaginací.

ÚLOHA EMOCÍ

1 | K tomu, aby se lidé ztotožňovali s národem, nestačí ovšem prostá schopnost abstrakce a imaginace. Vztah k národu vždy obsahuje i jiné prvky emotivní. Již meziválečná antropologie definovala národ jako „pospolitost citového života“, přičemž citové vazby k národu jsou odvozeny z každodenních zvyků, z forem myšlení a jednání.¹⁵⁵ Tím větší masovosti národní identita, respektive „nacionalismus“ obsahuje, tím silnější a účinnější musí být podle názoru řady autorů také nabídka citových vazeb k národu. Tím důležitější je také podle jejich soudu potřeba výzkumu oněch nacionalistických aktivit, které usilovaly o citovou mobilizaci jedinců jako příslušníků homogenního národa.¹⁵⁶

Kořeny emocionálních vazeb k národu se pochopitelně staly předmětem zájmu psychologů. Shoda panuje v názoru, že emotivní vazby k národu se rodily v podmínkách socializace a sílily tam, kde se jedinec cítil nejistý a ohrožený vnějšími okolnostmi v dobách krize. Tak vznikl vztah k národu jako „kompenzační identifikace“ (D. Katz). Vazby k národu neměly stálou intenzitu: sílily v době neklidných událostí a vnějšího ohrožení a slábly v dobách klidu.¹⁵⁷

152 D. Langewiesche, *Staatsbildung und Nationsbildung in Deutschland – ein Sonderfall*, in: U. v. Hirschhausen, J. Leonhard (vyd.), *Nationalismen in Europa*, str. 60.

153 E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Nation, Class*, str. 93.

154 G. Stokes, *Cognition and the Function of Nationalism*, str. 525 nn.

155 B. C. Shafer, *Nationalism. Myth and Reality*, London, New York 1955, str. 51.

156 Klasickou prací je G. L. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen. Politische Symbolik und Massenbewegungen von den Napoleonischen Kriegen bis zum Dritten Reich*, Frankfurt/M. 1976. Nověji srv. příspěvky ve sborníku E. François et al. (vyd.), *Nation und Nationen*, Göttingen 1995.

157 Přehled názorů na kořeny národní identity podává W. Bloom, *Personal Identity, National Identity, and International Relations*, kap. I. Dále též sborník, který vydalo *Committee on International Relations, Group for the Advancement of Psychiatry, Us and Them. The Psychology of Ethnonationalism*, New York 1987; D. Katz, *Nationalism and International Conflict Resolution*, in: H. C. Kelmen (vyd.), *International Behaviour. A Social-Psychological*

Za specifický zdroj emocionálních vazeb k národu považoval Eugen Lemberg právě tak pocity skupinové nadřazenosti vůči jiným skupinám jako „pocity méněcennosti“, které mohly být i zdrojem xenofobie. Takové pocity méněcennosti nalézal již ve 14.–15. století u vlámských literátů, kteří si uvědomovali vyšší vyspělost a kultivovanost francouzského jazyka a literatury.¹⁵⁸

Jiným emocionálním zdrojem nacionalismu mohla být potřeba důstojnosti (dignity), která mohla být z různých důvodů poraněna. Záleželo na tom, zda byla zraněna důstojnost příslušníka národní pospolitosti, profesní skupiny či rodiny. V případě národní skupiny je třeba vzít v úvahu, že odlišně může pociťovat důstojnost (a její ztrátu) – a tedy i reagovat – příslušník elit a odlišně příslušník lidových vrstev.¹⁵⁹

Emocionalizované kolektivní hodnoty, které jsou založeny na iracionalitě a kompenzaci pocitů ohrožení, měly tendenci k tomu, aby se osamostatňovaly „proti vnějšímu objektivnímu světu a proti vzájemnému propojení funkcí v moderní občanské společnosti“. V důsledku toho, že v takových podmínkách mohly představy a iluze získat převahu nad autentickou zkušeností, otevírala se, ovšem teprve v podmínkách úspěšně zformované národní pospolitosti, respektive státního národa, cesta k masovým psychózám.¹⁶⁰

V této souvislosti je třeba opět vzít v úvahu rozdílné podmínky, za nichž probíhala emocionalizace národní identity v poměrech státního národa a v podmínkách národního hnutí. Pěstování pozitivních emocí vůči vlastnímu a negativních (resp. neutrálních) postojů vůči cizímu národu bylo latentní součástí státní výchovné politiky, která se realizovala nejen prostřednictvím školy a případně i vojenské služby, ale také prostřednictvím veřejného života, oslav, přehlídek apod. Na rozdíl od státních národů neměla národní hnutí obvykle takovéto výchovné prostředky k dispozici, v lepším případě mohla (např. v habsburské monarchii od šedesátých let 19. století) ovlivnit některé složky školní výuky.

logical Analysis, New York 1965, str. 356 nn. (již roku 1949 vydal D. Katz knihu *Psychology of Nationalism*). Na příkladu básníka H. von Kleista dokládá tuto souvislost E. N. Anderson, *Nationalism and the Cultural Crisis in Prussia, 1806–1815*, New York 1939, str. 135 n.

158 E. Lemberg, *Nationalismus I*, str. 27 nn.; týž, *Wege und Wandlungen des Nationalbewusstseins*, Münster 1934, str. 56 nn.

159 W. Feinberg, *Nationalism in a Comparative Mode*, in: R. McKim, J. McMahon (vyd.), *The Morality of Nationalism*, Oxford, New York, 1997, str. 66 nn.

160 B. Loewenstein, *Eine alte Geschichte? Massenpsychologie und Nationalismusforschung*, in: E. Schmidt-Hartmann (vyd.), *Formen des nationalen Bewusstseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, München 1994, str. 87 nn.

Významným důsledkem a zároveň podmínkou další emocionalizace vztahu k národu se stala postupná personalizace národa. Láska k národu jako abstraktní hodnotě mohla v důsledku personalizace představy o národě dostat nejednou i verbalizovanou podobu milostného vztahu, kdy je propojeno vlastenectví a milostná vášeň.¹⁶¹ Objektem takového vztahu mohl být právě tak státní národ jako národ teprve bojující za své uznání. Láska k národu mohla být motivována právě tak iracionálním obdivem jeho síly a velikosti jako sebelitostnou reflexí vlastní slabosti a ušlechtilé bezmoci. Druhou stranou mince byla ovšem možnost zesílit a personalizovat nepřátelské city proti jinému národu, respektive proti jeho příslušníkům.

Sílu emocionálního náboje představy o personalizovaném národě pochopíme teprve tehdy, když si uvědomíme, že národ chápal 19. století jako pospolitost odvěkou. Odtud vyplývala představa o jeho „nesmrtelnosti“: personalizovaná národní pospolitost, která existovala od dávných časů, zahrnuje tedy ve svém abstraktním „těle“ generace dávných předků spolu se současníky i s jejich nenarozenými potomky. Každý, kdo dokáže splynout s národem, cítit se jako jeho nedílná součást, má tedy nejen naději, ale přímo nárok na to, aby se podílel na jeho nesmrtelnosti.

Personalizace národa ovlivňovala také další, více méně spontánní postoje, které měly zřetelné politické dopady. Byla to především paralela mezi rovností občanskou a rovností národů v podmínkách občanské společnosti: jestliže si jsou všichni občané rovni bez ohledu na majetnost či urozenost, potom si mají být rovny také malé a slabé národy s národy mocnými. Národ jako osobnost mohl také implicitně (a někdy i explicitně) sloužit jako memento jednoty: tvoříme-li všichni pospolu jedinou osobnost, není v zájmu našeho zdraví, abychom se zmítali ve vnitřních rozporech. Ještě nebezpečnější byla (a dodnes je) představa personalizovaného národa tam, kde někteří z příslušníků národa (nebo ti, kdo jsou za takové považováni) žili na území jiného národního státu a byli případně ohroženi tím, že se budou asimilovat, tj. že splynou s národem jiným.

Hrozící změna identity části národa byla pociťována jako ztráta části vlastního národního těla – a tedy vlastně jako jeho ohrože-

161 Na tyto specifické aspekty poukázal již G. L. Mosse, *Nationalism and Sexuality. Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe*, Madison 1985. – Z českého prostředí je záhodno v této souvislosti připomenout proslulé verše Jana Nerudy ze Zpěvů pátečních:

„Letím Ti, miláčku národe, v ústrety,
jako ta dívčice, lidská ta pěníce,
mlenci letí vstříc v horoucí písniče.“

236 | ní. Příslušníci státního národa, kteří žijí jako menšina na území jiného státního národa, jsou totiž v tomto kontextu považováni za nedílnou součást vlastního národního „těla“ a každá křivda, kterou případně utrpí, se cítí jako utrpení všech příslušníků národa. Právě tento emocionální náboj mohl vybičovat problematiku národnostních menšin do extrémních emocionálních poloh.

Personalizace národa je tedy těsně spjata s představou národa jako těla: z abstrakce se stalo cosi uchopitelného. Tato materializace národa se projevovala také v jeho folklorizaci, pěstování „národních“ hudby, krojů a tanců, ale také ve společných cvičeních, ať již v tělocvičně či na veřejnosti, ve sportovní aktivitě, průvodech a podobných aktivitách, jimž bude věnována pozornost na jiném místě. V tomto kontextu je třeba jen dodat, že právě společná cvičení nesledovala jen demonstraci národní síly navenek, ale také vnitřní disciplinaci, která je kompatibilní s výše zmíněnou tendencí k prosazování monolitní národní jednoty.¹⁶²

Symbolika těla umožňovala také posilovat emotivní postoj k národu tělesnými charakteristikami. Tak například byla německému tělu přiřčeno „mravní teplo“ (*sittliche Wärme*), zatímco Angličané byli národem „studným“. Tělo vlastního národa bylo zdravé, respektive bylo třeba je chránit před nákazami, zatímco nepřátelské národy bylo možno degradovat metaforou o nemocném či degenerovaném těle.¹⁶³

5.2 ŽIVOČIŠNÉ PUDY A INSTINKTY

Emocionální pozadí lásky k národu a národní identity má ve své iracionální složce, jakkoli to zní paradoxně, podle mnoha autorů blízko k přírodním a biologickým danostem. Již meziválečná psychologie se domnívala, že základ identity je bio-psychologický, že jde prvotně o biologický program, který je teprve druhotně možno odvozovat od potřeby stability sociálního systému, respektive od sociální in-

162 W. Kaschuba, *Die Nation als Körper*, in: E. François et al. (vyd.), *Nation und Emotion*, str. 293 n. Na kořeny tohoto vztahu upozornil již mnohem dříve dánský historik H. Eichberg ve své stuttgartské habilitaci, která byla vydána teprve roku 1987: *Leistung, Spannung, Geschwindigkeit. Sport und Tanz im gesellschaftlichen Wandel des 18/19. Jahrhunderts*.

163 U. Gerhard, J. Link, *Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den national Stereotypen*, in: J. Link, W. Wülfing (vyd.), *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Stuttgart 1991, str. 28 n.

terakce.¹⁶⁴ Eugen Lemberg dokonce vyjádřil myšlenku, že v národním egoismu, který převážil v „integrálním nacionalismu“ během 19. století, byla aplikována představa o přirozeném výběru a o právu nejdátnějšího na přežití: to, co platilo pro jednotlivá zvířata i jednotlivé lidi, musilo přece platit také o družích a o skupinách lidí. Nejdátnější národ se prosadí také v boji o suroviny a o životní prostor. Odtud Lemberg vyvodil názor, že v pozdní fázi vývoje nacionalismu převážily darwinistické prvky nad prvky herderovskými.¹⁶⁵

Výzkumy Konrada Lorenze později inspirovaly některé, spíše anglosaské badatele k úvahám o nacionalismu jakožto podobě primordiálních vazeb, které mají svůj původ v instinktivní snaze každého živočicha chránit si území, které mu skýtá obživu. Tuto snahu nazval Louis L. Snyder „teritoriální imperativ“ a odvozoval z ní nacionalismus jako vcelku „přirozenou“, tj. ve své podstatě přírodní sílu, která směřuje k ochraně, respektive zajištění životního prostoru pro vlastní skupinu.¹⁶⁶

Tento pohled souzní s názorem některých psychologů a psychiatrů, že ono „etnonacionální“ chování je determinováno biologickými momenty a má svoji analogii s instinktivním chováním zvířat. Lidé se, podobně jako zvířata, sdružují do stád proti nepřátelskému ohrožení. Identifikace se skupinou je dána potřebou jedince přežít a množit se. Tak se rodily „primordiální vazby“, které dostaly podobu danosti, jakési antropologické konstanty. Někdy se dokonce hovoří o tom, že jisté etnonacionální postoje jsou produktem biochemických a fyziologických procesů bez ohledu na kulturní kontext. K tomu se připojuje ještě konformita se skupinovými normami.¹⁶⁷ V jistém ohledu zde ožívají na vyšší vědecké úrovni staré představy národa jako pospolitosti krve pocházející z konce 19. století. Podstatný rozdíl ovšem je v tom, že se badatelé – například na rozdíl od ideologů fašismu – s těmito postoji obvykle neztotožňovali.

Podle biologické koncepce nacionalismu je tedy v člověku pocitounáležitosti zakořeněn ještě z dob kmenové společnosti, přičemž přírodní dodává látku pro konstruování, respektive posilování identity. Ve stádu uplatňují zvířata i lidé podle situace své altruistické či egoistické geny. Podobně jako ve stádě, které se přemnoží, dochází také u lidí k „separatistickým hnutím“. To vadí těm, kdo mají moc

164 W. Bloom, *Personal Identity, National Identity, and International Relations*, str. 33 n.

165 E. Lemberg, *Nationalismus I*, str. 196.

166 L. L. Snyder, *Nationalism and the Territorial Imperative*, *Canadian Review of Studies in Nationalism* 3, 1975, str. 17 n.

167 *Us and Them*, str. 33; W. D. Hamilton, *The Genetical Evolution of Social Behaviour*, *Journal of Theoretical Biology* 7, 1964, str. 1 nn.

a kteří se proto nejednou úspěšně pokusili posílit soudržnost stávající skupiny představou o „ohrožení zvenčí“ a vytvářením obrazu společného nepřítele. Tomu všemu odpovídají také auto- a heterostereotypy.¹⁶⁸ Z těchto vulgárně naturalistických koncepcí je tedy možno vyvodit, že s živočišnými pudy je spjata zejména identifikace „etnonacionalistických“ hnutí, tj. oněch národních hnutí, která byla založena obvykle na předchozí existenci etnické skupiny. Naproti tomu militantní identifikace se státem se v této koncepci zdá být jaksi autenticky lidská.

5.3 SYMBOLY

Symboly označil již Max Weber za předpoklad sociální interakce. Zároveň ovšem vyjadřovalo symbolické obsazení veřejného prostoru nárok na moc a vládu. Theodor Schieder považoval symboly za nezbytný ústupek vůči iracionalitě jinak racionálního světa.¹⁶⁹ Přijmeme-li však názor, že formování národa je částečně, či dokonce v plné míře závislé na schopnosti lidí si jej jako pospolitost představit, musíme symbolům přiznat nezaměnitelné místo v národotvorných procesech. Jinak řečeno, komunikace a sociální interakce napříč skupinou, která je tak početná, že se její členové nemohou osobně setkávat, je závislá na využívání symbolů. Vzájemnou znalost zvyků, symbolů a minulých událostí považoval již Karl W. Deutsch za základní faktory, které umožňovaly příslušníkům národa komunikovat navzájem intenzivněji než s příslušníky jiných národních pospolitostí, Bernhard Giesen hovořil později o kulturních a jiných kódech.¹⁷⁰ V tomto kontextu nás zajímá především funkce symbolů jako faktoru, který pomáhal šířit národní identitu a vzbuzovat v lidech důvěru v národ. V podmínkách státních národů a etablojících se národních států byla ovšem role symbolů bohatší: umožňovaly reprezentovat národ navenek, posilovaly důvěru občanů ve stát, legitimizovaly politické strany.

168 D. Wendt, Feindbild – seine biologischen und psychologischen Ursachen, in: R. Voigt (vyd.), *Symbole der Politik. Politik der Symbole*, Opladen 1989, str. 73 n.; A. K. Flohr, *Fremdenfeindlichkeit. Biosoziale Grundlagen vom Ethnozentrismus*, Opladen 1994, str. 251.

169 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen 1973, str. 332; F. J. Bauer, *Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik. Zur Ikonologie des Nationalstaates in Deutschland und Italien 1860–1914*, München 1992, str. 7 n.

170 K. W. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, str. 97; soustavně se touto otázkou zabýval B. Giesen, *Die Intellektuellen und die Nation*, Frankfurt/M. 1993.

O cestách, které vedly ke vzniku národních symbolů, nepanu- je mezi odborníky shoda. Centrální národotvorný význam přikládá symbolizaci etnických kategorií, jak víme, Anthony Smith, ve své teorii označené jako etnosymbolismus. Ve starší literatuře (C. Hayes, A. Mathiez) ovšem najdeme názor, že národní symboly vznikaly nikoli shora, z manipulované propagandy, nýbrž zdola, jako spontánní sekundarizace náboženských kultů. Proti tomu lze namítnout, že národní symboly „zdola“ převažovaly v revolučních situacích a v podmínkách fáze B národních hnutí. Tyto symboly nemusely nutně zdomácnět a zevšeobecnět, ale pokud se tak stalo, dostaly nakonec – po úspěchu revoluce či národního hnutí – povahu symbolů prosazovaných „shora“. Pokud byly symboly z období národní agitace spontánně přijaty, pak přežily až do doby, kdy se národ již plně zformoval. Pozoruhodné je, že základní formy, respektive typy národních symbolů se v téměř shodné podobě prosadily ve všech formujících se národech a posléze v národních státech.¹⁷¹ Zajisté můžeme v tomto případě počítat s intenzivním transferem symboliky a jejího smyslu, který byl usnadněn synchronním průběhem formování evropských národů.

Závažnějším problémem ovšem je objasnit, jakými metodami se podařilo v průběhu 19. století proměnit abstraktní ideje, které tyto symboly vyjadřovaly, v reálné, tj. analyticky použitelné formy myšlení a jednání současníků. Zde nevystačíme jen s poukazem na pospolitost jazyka ani odkazem na vzdělání. Další otevřenou otázkou je vztah mezi národotvorným procesem, formováním národa a jedné a uplatňováním národních symbolů na druhé straně. Na jedné straně je zřejmé, že symboly hrály významnou roli při posilování národní identity, na druhé straně je právě tak zřejmé, že jejich působení bylo podmíněno tím, že lidé, jimž symboly byly určeny, si již předtím vytvořili a vzájemně sdíleli jistou představu o národě, respektive jistý stupeň etnické či národní identity.¹⁷² Rozhodně ne- ze v období formování národa zaměňovat roli národních symbolů – ať již v jakékoli podobě – s jejich úlohou v období plně zformovaného národa a „integrálního nacionalismu“. Zejména nehistorikové se s oblibou dopouštějí nepřípustné zpětné projekce, která nerozlišuje

171 E. Fehrenbach, Über die Bedeutung der politischen Symbole im Nationalstaat, *Historische Zeitschrift* 213, 1971, str. 301 nn.; T. Nipperdey, Nationalidee und Nationaldenkmal im 19. Jahrhundert, *Historische Zeitschrift* 206, 1968, str. 529 nn. K tematice symboliky viz také L. Gall, *Die Germania als Symbol nationaler Identität im 19. und 20. Jahrhundert*, Göttingen 1992, jako i výše uvedený sborník vydaný J. Linkem a W. Wülfingem, *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Přehledně o Německo H. Hattenauer, *Geschichte der deutschen Nationalsymbole*, München 1990.

172 W. Kaschuba, *Die Nation als Körper*, str. 291.

240 | roli symbolů pro současný nacionalismus od jejich úlohy v minulosti, ve zcela odlišných politických a společenských podmínkách.

Všeobecně možná platí, že ze symbolů se stávaly v podmínkách jejich masové aplikace stereotypy. Díky tomu se pak symboly mohly stát nástrojem uplatnění politické moci v národním životě. V souladu s tím je také pozorování, že některé jednoduché symboly, jako například vlajky, národní kroje a barvy, mohly najít přijetí poměrně snadno, kdežto složitější symboly čerpající například z historie a mytologie se dostávaly do roviny stereotypů za předpokladu, že jejich adresáti získali v rámci všeobecného vzdělání alespoň elementární znalost faktografie národních dějin. Obdobné byly, zdá se, předpoklady pro uplatnění jevu, který někteří současní autoři označují jako „performativní akt“, jímž národní symbolika vytváří novou realitu a stává se prožitkem.¹⁷³

Je velmi obtížné pokoušet se o kategorizaci či typologii národních symbolů a dalších kulturních fenoménů sloužících k posilování národní identity. Pro základní orientaci je však třeba provést alespoň pracovní utřídění. Podle kontextu, v němž se symboly uplatňovaly, a podle jejich forem lze rozlišit několik skupin: 1. veřejné aktivity (průvody, slavnosti, pohřby, mítinky apod.), 2. verbální projevy (hesla, deklarace, zpěvy, hymny), 3. ikonografické symboly (obrazy, portréty, historické malířství, vlajky, známky, plakáty), 4. pomníky, 5. krajina a její složky.¹⁷⁴

5.4 STEREOTYPY

Ptáme-li se s W. Kaschubou, jak (a proč) se podařilo v podmínkách 19. století proměnit abstraktní národní ideje a hodnoty v „reálné“, analyticky postižitelné formy myšlení a jednání, neobejdeme se bez úvahy o roli stereotypů a bez jejich studia.¹⁷⁵ Abstraktní ideje

173 E. Fehrenbach, *Über die Bedeutung der politischen Symbole im Nationalstaat*, str. 297. Ke konceptu performativity srv. K. Šíma, *Národní slavnosti šedesátých let 19. století jako performativní akt konstruování národní identity*, ČČH 104, 2006, str. 84 nn.

174 W. Smith, *National Symbols*, in: A. Motyl (vyd.), *Encyclopedia of Nationalism*, London, San Diego 2001, str. 522 n. Autor rozlišuje – spíše ovšem se zřetelem k současnosti – čtyři významné sféry uplatnění národních symbolů: 1. aktivní symbolismus projevovaný na veřejných oslavách a poutích, při výročích, pohřbech apod., 2. verbální symbolismus vyjádřený v projevech a prohlášeních, hymnách, písních, heslech, 3. konkrétní symbolismus projevující se v národním zhodnocení krajiny, řek, hor, budov, 4. grafický symbolismus vyjádřený v obrazech, plakátech, dekoracích.

175 W. Kaschuba, *Die Nation als Körper*, str. 291.

a složité symboly se mohly stát základem národní imaginace právě díky tomu, že se dostaly do polohy stereotypů, které se obvykle charakterizují jako „nekritická zobecnění, která jsou nepřístupná kritickému přezkoumání“ (H. Bausinger), „zjednodušující a generalizující soudy s citově hodnotící tendencí“ (U. Quasthoff), „pevná přesvědčení, každodenní kategorizace a typizace okolního světa“, která se vztahují k realitě a ovlivňují ji (K. Roth).¹⁷⁶

Atť již v podobě představ o ostatních (heterostereotypy) či o sobě samých (autostereotypy) fungují stereotypy jako systémový nástroj pro vytváření a udržení představ příslušníků skupiny o sobě samých a připravují tak zařazení jedinců pomocí jistých předem daných ukazatelů. Díky tomu pak je možné zvýraznit rozlišení mezi „MY“ a „ONI“. Klasifikující stereotypy pomáhají jedinci orientovat se v záplavě informací a v kontextu formování národa je vedou k „národní imaginaci“ tím, že jej učí redukovat složitost reality, zjednodušovat hodnotící pohled na své místo ve společnosti. Tím mu usnadňují přijetí nově nabízené identifikace s národem.¹⁷⁷

Hodnotící povaha národních stereotypů implikovala pochopitelně dichotomii převážně kladných autostereotypů (představ o vlastním národě) a obvykle záporných heterostereotypů (představ o národě jiném). A. Suppan správně upozorňuje, že národní stereotypy a jejich zrod nelze pozorovat izolovaně od sociálněpolitického kontextu každé doby. Mezi faktory jejich vzniku doporučuje zařadit sociální poměry, společenské styky a pracovní kontakty: jestliže tyto styky sláblly, vytvářela se živná půda pro negativní stereotypy. V hospodářském kontextu mohly vznikat negativní i pozitivní stereotypy podle toho, jaké místo v tomto prostředí zaujímaly národně relevantní zájmové rozpory. Nejbližší vztah měly národní stereotypy pochopitelně k politicko-ideologickému prostředí. Stereotypní negativní představa o vlastnostech národního nepřítele podmiňovala formulování pozitivních heterostereotypů o „nepřátelích nepřítelů“. K sociálnímu, hospodářskému a politickému kontextu je třeba doplnit ještě kontext historický: víme již, že „kolektivní paměť“ patřila k výrazným zdrojům pozitivních i negativních stereotypů.

176 U. Quasthoff, *Soziales Vorurteil und Kommunikation. Eine sprachwissenschaftliche Analyse des Stereotyps*, Frankfurt/M. 1973, str. 28; K. Roth, *Bilder in den Köpfen*, in: W. Heuberger, A. Suppan, E. Vyslonzil (vyd.), *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, Frankfurt/M. 1998, str. 23.

177 K. Roth, *Bilder in den Köpfen*, str. 33 nn.

178 A. Suppan, *Identitäten und Stereotypen in multiethnischen europäischen Regionen*, in: W. Heuberger et al. (vyd.), *Das Bild vom Anderen*, str. 16 n.

Zabýváme-li se úlohou stereotypů jako národně formativního činitele, musíme brát v úvahu nejen rozdílnost zdrojů, z nichž vyrůstaly, ale také rozdíly v jejich společenském rozšíření, v jejich „reprezentativnosti“. Národní stereotypy nelze považovat za cosi pevného a uzavřeného, za postoje, které jsou přijímány automaticky a od počátku všemi příslušníky národní společenosti. Vždy je třeba rozlišovat sociální a kulturní prostředí, kde stereotyp vznikl, od jeho dalšího osudu, od stupně jeho přijetí (či nepřijetí) příslušníky národní společenosti.

Tento rozdíl bude zde ilustrován na stereotypu germánského hrdiny. Jestliže budeme tento stereotyp rekonstruovat podle toho, jak se utvářel v umělecké dílně dvou německých autorů – Richarda Wagnera a Felixe von Dahna, dostaneme velmi působivý obraz dichotomie germánského a negermánského hrdiny. Germánský hrdina byl plavovlasý, modrooký a měl zdravou barvu pleti, negermánský hrdina byl černovlasý a bledý. Germánský hrdina byl optimistický a doufající, jeho protějšek pesimistický a bez naděje. Byl-li germánský hrdina brutální, byla to brutalita spontánní, zatímco jeho protějšek byl brutální promyšleně. Germánský hrdina byl osvoboditel, jeho protějšek pouhý vůdce.¹⁷⁹ I když víme, že díla obou autorů se těšila značné popularitě, je nesporné, že tato dichotomie nebyla původně jakýmsi „obecně německým“ stereotypem, nýbrž názorem jistého poměrně úzkého okruhu vzdělanců. Je více než pravděpodobné, že by obraz germánského hrdiny v očích německých vzdělanců oné doby vypadal jinak, kdybychom zvolili jako pramen díla jiných německých autorů. Teprve postupem doby převážil právě Dahnův a Wagnerův pohled a dostal se do roviny národních stereotypů. Je mimochodem příznačné, že šlo o stereotyp vyrůstající z kontextu „shora“ usměrňovaného historického vědomí, nikoli ze sociálních či pracovních vztahů. Odtud také především válečnické charakteristiky národního hrdiny.

5.5 NÁRODNÍ POMNÍKY A IKONOGRAFICKÉ SYMBOLY

Historická paralela mezi prosazováním občanské společnosti a cestou k modernímu národu se zřetelně projevila ve vývoji konceptu pomníků od 18. do 19. století. Až do 18. století byly pomníky vyhra-

179 M. Titzmann, Die Konzeption der „Germanen“ in der deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts, in: J. Link, W. Wülfing, *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, str. 136.

zeny téměř výlučně panovníkům a světcům (resp. biblickým postavám) a symbolické postavy z minulosti se soustřeďovaly na antiku; od konce století se situace změnila. Začínaly se stavět pomníky slavným současníkům i konkrétním hrdinům z národní minulosti bez ohledu na jejich urozenost. Symbolika pomníků již nevyjadřovala jen oslavu panovníka, zbožnost či abstraktní ctnosti, nýbrž oslavu konkrétních zásluh a úspěchů.¹⁸⁰

Příznačný je také časový posun v prosazování nové koncepce pomníku. Zatímco ve Francii šla nová koncepce ruku v ruce s revolučním kvasem a s napoleonskými válkami, ve střední Evropě lze v téže době hovořit spíše o modifikacích. Pantheon a Arc de Triomphe hovořily výrazně národním jazykem, Marseillaisa Fr. Rudého z roku 1836 již prezentuje obraz řadových bojovníků v pohybu.¹⁸¹ Francouzské pomníky padlým jsou koncipovány jako pomníky hrdinům, kteří bojovali za národ, pruské pomníky hovoří o boji za krále a vlast. Dokonce i vojáci, kteří padli v boji proti revoluci roku 1848, dostali náhrobky jako hrdinové, kteří dali život za krále a vlast.¹⁸² V Rakousku se již rovněž začaly stavět pomníky vojenským velitelům, ale až do poloviny 19. století se udržovala zásada, že padli za svého panovníka (zřídka také se zmínkou o vlasti). Zatímco v případech pruských pomníků bylo za změněných podmínek možno transponovat myšlenku vlasti do myšlenky národa, v rakouském případě neměly pomníky žádný explicitně národní potenciál.¹⁸³ Ostatně ani nápis nad hromadným hrobem rakouským vojáků, kteří padli v Praze při potlačování červnového povstání 1848, nehovoří o králi a vlasti, nýbrž jen o *braven Soldaten*.

Projekt autenticky národního pomníku vyrůstal v podmínkách formujícího se národa z dvojí výchozí situace. Mohl přicházet „shora“, tj. být dílem politického rozhodnutí vládnoucích elit. Tak tomu bylo v případě Arc de Triomphe, tak tomu bylo také v případě německé Walhally, která se zrodila v hlavě bavorského krále

180 M. Agulhon, La „statuomanie“ et l'histoire, *Ethnologie française* 8, 1978, str. 145 nn.; A. J. Lerner, The Nineteenth-Century Monument, in: M. Ringrose, A. J. Lerner (vyd.), *Reimagining the Nation*, 1993, str. 179.

181 A. J. Lerner, The Nineteenth-Century Monument, str. 191; H. Boockmann, Denkmäler. Eine Utopie des 19. Jahrhunderts, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 28, 1977, str. 165.

182 M. Jeismann, R. Westheider, Wofür steht der Bürger?, in: R. Kosseleck, M. Jeismann (vyd.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994, str. 23 nn.; M. Hettling, Bürger oder Soldaten? Kriegerdenkmäler 1848–1854, in: tamtéž, str. 147 nn.

183 B. Matschke-von Wicht, Zum Problem des Kriegerdenkmals in Österreich in der 1. Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: tamtéž, str. 51 nn.

Ludvíka I. Iniciativa k budování národního pomníku či památníku mohla ovšem vycházet shora jen tehdy a tam, kde národní pospolitost vykazovala plnou sociální strukturu. Tak tomu bylo v případech státních národů, jako byl národ francouzský, či v případě sjednocovacích národních hnutí, jako bylo hnutí německé či italské.¹⁸⁴

Iniciativa mohla ovšem vycházet také „zdola“. Vzhledem k omezeným finančním možnostem zůstávalo často při zbožných přáních, jako bylo například volání Siebenpfeifferovo na Hambašské slavnosti po vytvoření národního pomníku, který by vyjádřil „majestát německého národa“.¹⁸⁵ Reálnější základ měl jiný projekt „zdola“ – postavit pomník Arminiovi (Hermannovi) na předpokládaném místě vítězství Germánů nad Římany v Teutoburském lese. Byly pořádány sbírky, které byly v předbřeznovém období nejprve motivovány spíše touhou oslavit regionálního hrdinu, ale přerostly ve sbírky motivované národně. Vlastní nákladná realizace obrovského pomníku se ovšem stala v šedesátých letech dílem iniciativy „shora“ a dostala nakonec povahu megalomansky nacionální.¹⁸⁶

V situaci národních hnutí ovšem zůstávala myšlenka národních pomníků v poloze snů a zbožných přání, a to hned ze dvou důvodů: za prvé, předáci hnutí nemohli počítat s finančním zabezpečením takového projektu, za druhé, postavení národního pomníku záviselo na politickém souhlasu státních elit. Jestliže tedy například Jan Jeník z Bratřic, vlastenecky smýšlející vysloužilý důstojník a josefinista, si počátkem 19. století zapsal, že by na Karlově mostě v Praze měly místo soch svatých stát sochy slavných Čechů, jako byl například Jan Hus, šlo o drzý žert, jehož realizovatelnost nebral ani sám autor vážně. Dále je třeba vzít v úvahu, že pomníky byly původně záležitostí především urbánní, takže po dlouhou dobu leželo jejich budování mimo obzor představ příslušníků etnické skupiny.

Teprve poté, co národní hnutí dosáhlo své masové fáze, mohl se sen o národních pomnících stát skutečností: u nás byl jako první postaven pomník tvůrci českého národního programu Josefu Jungmannovi. Nešlo o českou výjimku: obecně platí, že teprve s nástupem masového národního hnutí začaly vznikat pomníky s národně demonstrativním posláním. Všechny tři velké německé národní monumenty – Hermannův pomník, pomník Germanie a památník Fridricha Barbarossy (tzv. Kyffhäuser) – vznikly, respektive byly

184 T. Nipperdey, *Nationalidee und Nationaldenkmal im 19. Jahrhundert*, str. 531.

185 G. Mosse, *Die Nationalisierung der Massen*, str. 67 n.

186 Ch. Tacke, *Denkmal im sozialen Raum. Nationale Symbole in Deutschland und Frankreich im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1995.

postaveny teprve po sjednocení Německa. Také francouzská památníka k Hermannovu pomníku – (mnohem skromnější) pomník galtského náčelníka Vercingetorixe – byla postavena teprve v období nástupu tzv. integrálního nacionalismu za vlády a z iniciativy císaře Napoleona III.

Také v Itálii se národní pomníky vztyčovaly teprve poté, co byl národ politicky sjednocen. Při jejich stavbě se projevila velmi zřetelně dvojkolejnost boje za jednotu národa. Demokratické křídlo italské veřejnosti prosazovalo pomníky Garibaldiho, konzervativní křídlo pak pomníky krále Viktora Emanuela II. Garibaldi byl přitom vybaven atributy, které v německých poměrech patřily výhradně šlechtě: jel na koni a byl ozbrojen kordem. Jakýmsi symbolickým kompromisem bylo zobrazení schůzky z Teana, kde Garibaldi předává moc králi.¹⁸⁷ Teprve v podmínkách integrálního nacionalismu se stal myslitelným megalomaničtý projekt pomníku Viktora Emanuela II. v Římě.

Typologie národních pomníků tedy nemůže být nadčasová a nemůže ani ignorovat zásadní rozdíl mezi dvěma typy formování moderního národa. Pod tímto zorným úhlem je třeba posuzovat možnost aplikace Nipperdeyovy typologie, která rozlišovala pomníky národně-dynastické (resp. monarchické) a národně demokratické, dále pak památný kostel (míněna katedrála v Kolíně nad Rýnem), pomník národní vzdělanosti a kultury a konečně památník národního sjednocení. Odhlédnuto od skutečnosti, že kritérium komparace je zde poněkud nejednotné, není tato typologie aplikovatelná na pomníky, které vznikaly v podmínkách národního hnutí.

Úlohu pomníků v procesu formování národa je třeba posuzovat a relativizovat přihlédnutím k několika dalším okolnostem. Především nelze pomníky (a národní symboly vůbec) považovat za jednoznačný výraz národního konsenzu. Spory o národní relevanci pomníků a jejich interpretaci patřily k běžným složkám veřejného života, a proto je třeba úlohu pomníků posuzovat nikoli izolovaně, výbrž celkově.¹⁸⁸ Dále je třeba vzít v úvahu, že pomníky byly zároveň uměleckými díly a jejich interpretaci nelze zužovat na politickou funkci.¹⁸⁹

Nejvýznamnější okolnost pro posouzení národního významu pomníků však vyplývá z určení jejich místa v komunikační síti.

187 F. J. Bauer, *Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik*, str. 35 nn.

188 H.-G. Haupt, Ch. Tacke, *Die Kultur des Nationalen*, str. 272. O podobných rozpočech v českém prostředí srv. Z. Hojda, J. Pokorný, *Pomníky a zapomínky*, Litomyšl 1996.

189 T. Nipperdey, *Nationalidee in der Monumentalsymbolik*, str. 575 n.; H. Boockmann, *Denkmäler*, str. 163; F. J. Bauer, *Gehalt und Gestalt und Nationaldenkmal in 19. Jahrhundert*, str. 19.

Na rozdíl od tištěného slova a tiskem šířeného obrazu byl pomník umístěn na jednom místě, nemohl přijít za svými objekty – občany, ale naopak: občané musili putovat k pomníku. To na jedné straně omezovalo v době vzniku jejich publikum na lidi, kteří žili v místě a na ty, kdo byli dostatečně majetní, aby si cestu k pomníku ze vzdálených míst mohli dovolit. Na druhé straně však umístění pomníků ve volném prostoru otevíralo později možnost organizovat putování k nim a proměňovat je ve specifické národní slavnosti, přičemž se účastníkům také plně vysvětlila národní symbolika pomníku. V tomto ohledu byl spíše formální rozdíl v tom, zda se pomníky celonárodního významu stavěly v metropolích, či zda vyrostly v otevřené krajině, ať již proto, že národní hnutí nemělo historické centrum (případ Německa), či z jiných důvodů.

Ze všech těchto výhrad a vymezení vyplývá, že národní symboly vyjadřované v pomnících nemohly sloužit jako zdroj národní agitace a nestály tedy u kolébky moderního národa, nýbrž tvořily významnou sílu, která teprve dodatečně, v podmínkách etablovaného národa, upevňovala, modifikovala, konkretizovala existující již národní uvědomění, prosadivší se již národní identitu. Záleželo pak na konkrétním obsahu a interpretaci, zda symbolické poselství pomníku směřovalo spíše k posilování agresivního nacionalismu, vojenských atributů národa, či spíše k upevňování prostého vědomí sounáležitosti a úcty ke kulturnímu odkazu předků.

Pomníky nebyly ovšem zdaleka jedinou formou ikonografické symboliky. Specifické místo zaujímal v národní agitaci zobrazení národní minulosti, ať již v podobě historismu v malířství, či v podobě redukce historie na symbolickou figuru, lokalitu či událost. Historismus tvoří ikonografickou paralelu ke konstrukci národních dějin a národních mýtů. Pro jeho charakteristiku tedy platí to, co bylo výše řečeno o využití historie v procesu národního uvědomování. Obrazy dějinných scén doprovázely historickou naraci obvykle od samého počátku národního hnutí a byly tedy účinným nástrojem národní agitace. Také zde platí, že vedle agitačních obrázků pro lid si stát, respektive majetné národní elity pořizovaly náročná rozměrná díla, epepeje ze starších či nejnovějších dějin, které ovšem řadoví příslušníci národa mohli v originálu spatřit jen občas, při návštěvě putovní výstavy či prostoru veřejné instituce. Tento typ historismu není ovšem invencí národního státu, ale má své kořeny v italské renesanci.

Masově účinnější byla zjednodušená ikonografická symbolika, která využívala symbolů stávající či historické státnosti (lev, orel), národních světců (sv. Ludvík ve Francii, sv. Václav v českých ze-

mích, sv. Olaf v Norsku, sv. Štěpán v Uhrách, sv. Patrik v Irsku atd.) či stylizovaných, generalizujících postav národní mytologie. Nemusilo jít vždy jen o kladné postavy symbolizující vlastní národ, ale také o postavy symbolizující negativní stereotypy o „nepříteli“, jako byl John Bull reprezentující Anglii v německých očích, německý Michl vyjadřující negativní stereotyp Francouzů a naopak lehká dívka Marianne jako negativní symbol Francie z pohledu Němců.¹⁹⁰

I když ženě byla v politickém životě národa, respektive v samotném národním hnutí přisouzena jen podřízená role a národní zápas byl téměř výlučně mužskou záležitostí, zaujímal ženskou postavu mezi národními symboly obvykle přední místo. Francouzské revoluční Marianne, která symbolizovala jednotný národ a svrchovaný lid, odpovídala Germania, původně rovněž jako symbol nového německého národa vznikajícího z vůle lidu. Tak tomu bylo ještě roku 1848, ale paralelně s tím se objevuje Germania jako žena ozbrojená mečem a štítem, která byla později adaptována pro potřeby sjednoceného německého státu. Ze symbolu svobody národa se stal symbol věrně oddaného lidu.¹⁹¹

Paralelně k postavám Marianne a Germanie byly konstruovány symbolické postavy Italie, Polonie, matky Dánky, Hispanie, Čechie, ale žádná z nich nedosáhla popularity prvních dvou. Samostatně se naproti tomu zrodila symbolická postava Helvetie, kterou najdeme slovem zmíněnu již roku 1750 a zobrazenou 1780 jako symbol svobody (*Helvetia libera*). V této poloze nebyla přijatelná pro konzervativní horské kantony, které dávaly přednost symbolickým vyobrazením Viléma Tella. Teprve díky vítězství liberálů se Helvetia stala roku 1848 symbolem ústavnosti a dostala se na známky i mince, a to navzdory nechuti horských kantonů, které preferovaly helvetský kříž.¹⁹²

Obraz ženy jako symbolu národa se nejednou přenesl i do obecnější roviny, v níž se národ prezentuje jako matka-vlast, která klade legitimní nároky na své syny – příslušníky národa. Tento posun byl snazší tam, kde existovala tradice státního národa, kde již od pozdního středověku zaujímal v morálním kodexu významné místo

¹⁹⁰ G. Gadoffre, French National Images and the Problem of Stereotypes, *International Social Science Bulletin* 3, 1951, str. 583; D. McCrone, *The Sociology of Nationalism*, str. 46 nn.

¹⁹¹ L. Gall, *Germania – eine deutsche Marianne?*, Bonn 1993, str. 14 nn.; G. Brunn, *Germania und die Entstehung des deutschen Nationalstaates*, in: R. Voigt, *Symbole der Politik*, str. 105 nn.

¹⁹² G. Kreis, *Helvetia im Wandel der Zeiten. Die Geschichte einer Repräsentationsfigur*, Zürich 1991, str. 35 nn.

princip *pro patria mori* a představa o *amor patriae*. Ztotožnění národa s ženou-matkou bylo usnadněno tam, kde termín „národ“ byl v místním jazyce femininem, jako například v němčině a francouzštině (nikoli však v češtině). Nepříliš přesvědčivá je naproti tomu antropologická konstrukce, která vysvětluje sepětí národa se ženou tím, že moderní národ jako nový organismus nemohl být spojen s mužem, jenž reprezentoval kontinuitu a tradici, zatímco žena již svým mateřstvím navozovala představu zrodu čehosi nového.¹⁹³

248 | Vše, co zde bylo řečeno o úloze ženy jako národního symbolu, je ovšem založeno na výzkumu soustředěném na státní národy a Německo. Poměrně velmi málo víme o tom, zda tato konstrukce odpovídá také situaci národů, které se formovaly cestou národních hnutí. Dílčí poznatky naznačují, že také tam se s obdobnou symbolikou setkáme, ale nezdá se, že by hrála tak významnou roli jako v případě německém či francouzském. O příčinách tohoto rozdílu se lze jen dohadovat. Na tomto místě postačí snad poukaz na paralelu mezi rolí symbolu – ženy a rolí národního pomníku: stejně jako národní pomník sehrála žena jako národní symbol významnou funkci ve stadiu masového národního hnutí, tedy nikoli v procesu iniciace, nýbrž v kontextu posilování národní soudržnosti. Tím ovšem nemá být řečeno, že v období národní agitace ženy zcela chyběly.

5.6 NÁRODNÍ SLAVNOSTI

Slavnosti se lišily od všech předchozích složek kulturní konstrukce národa především tím, že neměly povahu jednosměrně provozované činnosti, ale že jejich podstatu tvořila interakce mezi organizátory a adresáty národně uvědomovací činnosti. Tato interakce nebyla zprostředkována tištěným textem ani ikonografickými symboly. Přítomnost živých lidí činila mluvené slovo základním komunikačním prostředkem. Samozřejmým rysem a předpokladem úspěchu byla tedy veřejná povaha národní slavnosti, její zařazení do veřejného prostoru. Teprve v tomto prostoru bylo možno vyvinout formy komunikace, které se vyznačovaly značnou cílevědomostí: snažily se ovlivnit, respektive formovat kolektivní vědomí.¹⁹⁴ „Veřejnost“ měla ovšem širší význam: patřila ke klíčovým katego-

193 T. Sandkühler, H.-G. Schmidt, „Geistige Mütterlichkeit“ als nationaler Mythos im Deutschen Kaiserreich, in: J. Link, W. Wülfing, *Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhundert*, zejm. str. 241 nn.

194 F. J. Bauer, *Gehalt und Gestalt in der Monumentalsymbolik*, str. 5 n.

riím v úsilí o modernizaci politického života a o vytváření moderní politické kultury, která zahrnovala představu transparentnosti, svobodné výměny názorů, hledání konsenzu. Bez veřejného mínění byly úspěšné slavnosti usilující o politickou emancipaci a národní integraci nemyslitelné.¹⁹⁵

Stejně jako bylo veřejné mínění nemyslitelné bez svobody tisku, byly politické, respektive národní slavnosti nemyslitelné bez svobody shromažďovat se pod širým nebem. Již tím je dáno časové vymezení: v podmínkách politického útisku bylo jejich konání nemožné. Bylo by však unáhlené dedukovat, že absolutistický režim neznal slavnosti. Zajisté, slavnosti se konaly i v raně novověkých společnostech, chyběl jim však právě onen atribut veřejnosti. Jestliže přijmeme německou kategorizaci, která odlišuje spontánní a radostnou *Fest* od plánované, organizované a na jistý vážný cíl orientované *Feier*,¹⁹⁶ zjistíme, že oba typy sice existovaly již v době předmoderní, ale obvykle jako aktivity v podstatě náboženské uskučňované pod přísnou církevní, státní či vrchnostenskou kontrolou. Proto podle některých badatelů nelze v předmoderní době dělat rozdíl mezi *Fest* a *Feier*: teprve Velká francouzská revoluce učinila *Feier* slavnost ve smyslu nástroje politické mobilizace a oddělila ji od apolitické a nezávazné oslavy, jak bychom možná termín *Fest* mohli přeložit do češtiny.¹⁹⁷

249 | Ať již tomu bylo jakkoli, revoluce skutečně vyvinula slavnosti jako nástroj politické emancipace i uniformizace. Jejich pořadatelé vědomě přebírali některé lidu známé formy náboženských slavností, ale dávali jim nový obsah orientovaný na pozemské záležitosti. Takové slavnosti pod širým nebem vyvolávaly v účastnících pocit sjednocení a pospolitosti, i když po jejich skončení se lidé vrátili ke svým obvyklým sporům a konfliktům. Vedle vytváření masové loajality byly slavnosti významným prostředkem komunikace „domitř“ a odstrašovací demonstrace síly „navenek“. Teze o primátu

195 D. Düding (vyd.), *Öffentliche Festkultur. Politische Feste in Deutschland von der Aufklärung bis zum Ersten Weltkrieg*, Reinbek bei Hamburg 1988, str. 10 nn.; M. Hettling, Nolte (vyd.), *Bürgerliche Feste. Symbolische Formen politischen Handelns im 19. Jahrhundert*, Göttingen 1993.

196 M. Maurer, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand, *Historische Zeitschrift* 253, 1991, str. 103 n.

197 W. Gebhardt, *Fest, Feier, Alltag. Über die gesellschaftliche Wirklichkeit des Menschen und ihre Deutung*, Frankfurt/M. 1987, str. 155 nn. K. Šíma užívá v tomto kontextu také termín „festivita“, snad jako střešního pojmu – nebo také proto, že čeština nemá ekvivalenty k termínům *Fest* a *Feier*, K. Šíma, *Národní slavnosti šedesátých let 19. století*, str. 85, 97, 108.

francouzské revoluce má ovšem svoji vážnou trhlinu: víme totiž, že anglické mítinky byly již v předrevoluční době formou politické veřejnosti. Chyběly jim však možná prvky slavností i prvky národního zápalu a především: nestaly se vzorem pro politické slavnosti v dalších zemích evropského kontinentu. Podobně jako ve Francii (a na rozdíl od Anglie) využívali organizátoři národních slavností také tradičních oslav a dalších forem pospolitosti, které měly původně náboženský obsah a v nichž se mísily prvky moderní s tradičními, takže nepřekvapí, že nejednou obsahovaly případně i oslavy feudální vrchnosti.

Ke slavnostem patřil také rituál, který zajišťoval, respektive demonstroval, že jedinec přijímá mýtem strukturovanou příslušnost k národní pospolitosti. V rituálu se posiloval vztah jedince k národu a jeho minulosti. Tento vztah byl potvrzován stálým opakováním a vyvoláváním iluze nadčasovosti. Rituály nepůsobily racionálně, ale emocionálně a vyvolávaly pocit sounáležitosti. Dodržování jednotného rituálu, který se postupně dotvářel, posilovalo představu národa jako jediného těla a podporovalo proces socializace v rámci národa.¹⁹⁸

Vedle rituálu měly národní slavnosti řadu dalších charakteristik, které určovaly do jisté míry také jejich specifiku. Slavnosti byly protikladem každodennosti a akcentovaly často radostný únik z této každodennosti. Podle některých autorů ovšem byly zároveň – aniž to verbalizovaly – nástrojem nadvlády politicky a hospodářsky mocných.¹⁹⁹ Pro historický výklad je ovšem neméně důležité ptát se, v jakém kontextu se slavnosti pořádaly a jaké obsahy tematizovaly.

Pod tímto zorným úhlem můžeme naznačit jistou typologii slavností podle toho, v jakém kontextu byly pořádány:

1. slavnosti navazující vědomě či nevědomě na starší tradici náboženských, dynastických či lidových oslav,
2. připomínky významných událostí národních dějin,
3. výročí osobností národního života, respektive jejich pomníků,
4. pohřby národních velikánů,
5. politické mítinky vyjadřující politické požadavky,
6. tělovýchovné (a případně i vojenské) slavnosti.

Návaznost na náboženské a dynastické oslavy sledujeme především u slavností, které se konaly v rané fázi národního hnutí. Polské pouti k Panně Marii Częstochowské, která zachránila Polsko před Švédý v polovině 17. století, měly svůj „národní“ podtext již

v raném novověku. Nemohly však pokračovat poté, co se Częstochowa dostala do ruského záboru. Na starou dynastickou tradici navazoval pokus učinit z krakovského Wawelu jakýsi polský Pantheon, kde byli pohřbíváni kromě králů také významní předáci národního zápasu, jako Tadeusz Kosciuszko.²⁰⁰ Církevní oslavy v Uhrách byly již koncem 18. století rozšířeny o maďarskou národní komponentu. Příznačně byl mezi národní svátky, které uznávali i kalvinisté, zařazen také svátek sv. Štěpána. Také oslavy dynastických svátků, jako byly císařovy narozeniny či císařská návštěva v Uhrách 1817, se pojímaly zároveň jako národní oslavy. Vyvrcholením byla pochopitelně korunovace Františka Josefa uherským králem po rozdělení monarchie roku 1867.²⁰¹

Naproti tomu se dynastické svátky konaly v českém prostředí právě jen jako oficiální svátky bez národní noty, aniž byly transformovány v národní slavnosti. Naopak, v době návštěvy císaře Františka Josefa v Praze roku 1868 dokonce organizovali čeští vlastenci ostentativně výlety mimo Prahu. Návaznost na dynastickou tradici se projevovala spíše v kultu korunovačních klenotů jako symbolu někdejší státnosti. Jejich oslava roku 1866 jako by byla replikou slavnostního „návratu“ klenotů z Vídně do Prahy roku 1790.²⁰² Prvé velké národní slavnosti se konaly roku 1848 pod středočeským vrchem Říp, kam byl lokalizován mýtus o příchodu Čechů do země. Tato slavnost měla ovšem svého předchůdce v pravidelných církevních poutích ke kostelíku sv. Jiří na vrcholu kopce, které se konaly vždy v den světcova svátku.²⁰³

Také německé národní slavnosti se zprvu odehrávaly v kontextu náboženské tradice, zejména díky Martinu Lutherovi. Jeho oslavy dostaly nadkonfesní povahu: Luther byl oslavován především jako velký Němec. Příznačně byl do oslav zakomponován německý dub.²⁰⁴ Prvá slavnost německých Burschenschaftů byla roku 1817 záměrně lokalizována a datována k Lutherovu výročí. Oslava prvního výročí bitvy u Lipska, kterou organizovali vlastenci kolem

200 S. Grodzinski, Nationalfeiertage und öffentliche Gedenktage Polens im 19. und 20. Jahrhundert, in: E. Brix, H. Stekl (vyd.), *Der Kampf um das Gedächtnis. Öffentliche Gedenktage in Mitteleuropa*, Wien 1997, str. 207 n.

201 K. Sinkó, Zur Entstehung der staatlichen und nationalen Feiertage in Ungarn, in: tamtéž, str. 253 n.

202 J. Pokorný, J. Rak, Öffentliche Festtage bei den Tschechen, in: tamtéž, str. 172 n.

203 Souhrnně ke vztahu náboženství k národu srv. M. Schulze-Wessel (vyd.), *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa*, Stuttgart 2006.

204 J. Burkhardt, Reformations- und Lutherfeiern. Die Verbürgerlichung der reformatorischen Jubiläumskultur, in: D. Düding (vyd.), *Öffentliche Festkultur*, str. 212 n.

198 R. Voigt (vyd.), *Symbole der Politik*, str. 12 nn.

199 M. Maurer, Feste und Feiern als historischer Forschungsgegenstand, str. 102 n.

E. M. Arndta, měla povahu lidových veselí s ohněm a písněmi a navazovala tak na starší lidové tradice. Zpívaly se písně nejen vlastenecké, ale také náboženské. Nechyběl ostatně ani oltář a bohoslužba za padlé. Starozákonní analogie byla verbalizována připomínkou Hospodina, jenž Mojžíšovi zvěstoval osvobození lidu Izraele. Bitva byla interpretována jako vítězství Dobra nad Zlem a teprve v tomto kontextu byla vyjádřena touha po národním sjednocení.²⁰⁵

Na tradici lidových oslav navazovaly první národní slavnosti organizované estonskými a lotyšskými vlastenci od konce šedesátých let. Byly to slavnosti pěvecké, jakési vlastenecké festivaly, k nimž organizátoři přizvali vesnické sbory, které do té doby působily jako sbory obstarávající zpěv při bohoslužbách na jednotlivých farnostech. Vedle zpěvu písní, zprvu většinou duchovních, přibývalo vlasteneckých písní a projevů pronášených na veřejnosti v estonštině, respektive lotyšštině. Při interpretaci těchto pěveckých slavností je třeba vzít v úvahu také skutečnost, že v podmínkách carského Ruska byly jiné formy veřejného shromažďování a slavností nemyšlitelné. – Národní pěvecké slavnosti obdobného charakteru začali ve zcela odlišných politických podmínkách organizovat vlastenci ve Walesu od poloviny 19. století. Také zde šlo o navázání na tradici, v tomto případě na tradici středověkých keltských bardů – pěvců epických písní. Tato tradice byla ovšem zcela přerušena a její „obnovení“ bylo ve skutečnosti novým počátkem.

Slavnosti připomínající výročí významných národních událostí byly po výtce moderním fenoménem, stejně jako pronikání historického vědomí do řad neprivilegovaných vrstev obyvatelstva. Inspirací i symbolem počátku tohoto typu slavností byla oslava prvního výročí pádu Bastily v Paříži inscenovaná ovšem ještě se silnými prvky lidové Fest. Cesta 14. července od významného výročí k národnímu svátku byla v porevolučním období ovšem složitá. Za vlády Ludvíka Filipa se projevovala tendence k oslavám 31. července (1830), monarchisté stavěli proti revolučním výročím den Jany z Arku, Napoleon III. se pokusil vyhlášením 15. srpna o syntézu náboženského svátku Nanebevzetí Panny Marie a výročí plebiscitu, jímž se dostal k moci. Teprve 3. republika učinila roku 1880 14. červenec národním svátkem, který byl doprovázen slavnostmi a demonstrací vojenské síly.²⁰⁶

205 S.-L. Hoffmann, *Mythos und Geschichte. Leipziger Gedenkfeiern der Völkerschlacht im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, in: E. François et al. (vyd.), *Nation und Emotion*, str. 111 nn.; D. Düding, *Das deutsche Nationalfest*, in: D. Düding (vyd.), *Öffentliche Festkultur*, str. 69 nn.
206 A. Corbin, *La fête de la souveraineté*, in: A. Corbin et al. (vyd.), *Les usages politiques des fêtes aux XIXe-XXe siècle*, Paris 1994, str. 25 nn.

Absenci národního svátku v Německu suplovaly do jisté míry oslavy výročí bitvy u Lipska. Jejich rétorika a rituály se sice nijak výrazně neměnily, ale dostávaly inovovaný politický obsah podle měnící se situace. Totéž platí o zmíněných již oslavách Martina Luthera, které se posunovaly od reformačních oslav k oslavám národním. Příznačně byla v období integrálního nacionalismu ustavena Společnost pro německé národní slavnosti (Gesellschaft Deutscher Nationalfeste).²⁰⁷

V podmínkách etablovaného již národního státu se obvykle realizoval přechod od národní slavnosti k národnímu svátku, jenž tedy většinou stál již mimo kontext formování národa. Tomuto pravidlu se vymyká nacionalizace irského svátku sv. Patrika a také oslava norského dne ústavy. Norská specifika spočívala v tom, že shromáždění zástupců národa v Eisdvullu přijalo ústavu a vyhlásilo nezávislost, ale tato nezávislost se neuskutečnila. Od třicátých let byl pak slaven den přijetí ústavy, 17. květen, jako neoficiální národní svátek, jako manifestace národní sounáležitosti.

Běžné byly ovšem i v podmínkách národního hnutí slavnosti u příležitosti významných národních výročí – ovšem za předpokladu, že konstrukce národních dějin umožňovala vůbec taková výročí najít. Tak například organizovali polští vlastenci slavnosti při příležitosti výročí májové ústavy z roku 1791, Kosciuszкова povstání z roku 1794, Lublinské unie mezi Polskem a Litvou z roku 1569 a dokonce i vítězství nad Řádem německých rytířů u Grunwaldu roku 1410. Všechny tyto slavnosti bylo ovšem možno pořádat jen v rakouském záboru – v Krakově a Lvově. Národní maďarské slavnosti připomínaly – vedle centrálního svátku sv. Štěpána – osvobození Budy od Turků roku 1686 a zejména revoluci 1848. České národní hnutí připomínalo národními slavnostmi spíše tragické události národních dějin – bitvu u Lipan 1434, která byla považována za tragický konec husitské revoluce, a především pak porážku českých stavů habsburským vojskem v bitvě na Bílé hoře roku 1620.

Bohatou látku poskytovaly národním slavnostem významné osobnosti z mytologické i nedávné minulosti. Nejčastější příležitostí byla jejich výročí a odhalování jejich pomníků. Německým oslavám odhalení Hermannova pomníku v Teutoburském lese odpovídaly francouzské oslavy galského vojevůdce Vercingetorixe. Masového měřítká dosáhly oslavy Schillerovské roku 1859 v Německu, obdobný rozsah měly v maďarském národním hnutí oslavy básníka Petöfiho spojené se sbírkami na jeho pomník, který byl odhalen roku

207 G. Mosse, *Nationalisierung der Massen*, str. 115.

1882. Ve stejné době dostali pomník také další maďarští političtí předáci – I. Széchényi, Y. Eötvös, F. Deák a další. Polské dějiny skýtaly poměrně bohatý materiál pro oslavu a národní přehodnocení polských králů, zejména Jagellonců a z pozdější doby pak Jana III. Sobieského, osvoboditele Vídně roku 1683 a zejména pak Stanislawa Poniatowského, bojovníka za obnovu Polska. České dějiny byly chudší na národně relevantní panovníky: mezi nimi se na prvé místo dostaly oslavy „národního krále“ Jiřího z Poděbrad a „otce vlasti“ Karla IV. Poměrně vzácné byly v nepříliš bohatém českém prostředí pomníky českým vlastencům: první byl postaven roku 1873 Josefu Jungmannovi, další Karlu Havlíčkovi, teprve mnohem později následoval František Palacký. Po dlouhou dobu kontroverzní byly oslavy Jana Husa, i když výročí jeho upálení roku 1415 se stalo příležitostí pro pořádání národních slavností. Specifické pozadí mělo od šedesátých let masové budování pomníků císaři Josefovi II. v německojazyčných městech Čech: císař byl v dobovém kontextu oslavován jako příznivec německého jazyka a průkopník germanizace.

Běžnou formou uctívání národních velikánů byly po jejich smrti okázalé pohřební slavnosti. Setkáme se s nimi všude, kde to zákony dovolovaly, ale leckdy i tam, kde se pohřeb mohl stát tichou demonstrací proti útisku, jak tomu bylo například při pohřbu novináře Karla Havlíčka v době rakouského neoabsolutismu roku 1856, respektive při pohřbu maďarského národního básníka Mihály Vörösmartyho roku 1855. Po celé zemi se konaly symbolické pohřební slavnosti za Istvána Széchényiho roku 1860. Tam, kde bylo možno národní zápas spojit s národní dynastií, staly se národními slavnostmi také pohřby panovníků, jako v případě pohřbu Viktora Emanuela II. do římského Pantheonu roku 1878. Zmínku si zaslouží osobitá forma pohřebního kultu – dodatečné pohřbívání ostatků spjaté obvykle s jejich přenesením. Tak například byly slavnostně přeneseny do florentského kostela St. Croce pozůstatky národního básníka Ugo Foscola roku 1871, nově se konal roku 1870 pohřeb maďarského politika Lajose Batthyányiho, jenž byl popraven po revoluci 1848, polskou národní slavností se stal „druhý pohřeb“ polského krále Kazimíra Velikého roku 1869, stejně jako přenesení ostatků básníka Adama Mickiewicze z Paříže na krakovský Wawel.

Ve vyhrocených politických situacích dostaly národní slavnosti povahu politických mítinek, na kterých se lidé sešli proto, aby vyslechli projevy svých předáků, kteří jim vysvětlovali národní požadavky a snažili se je pro tyto požadavky získat. Klasickou podobu měl tento typ národních mítinek v hnutí Repeal v nastupujícím irském národním hnutí. Ve střední Evropě k této kategorii patří

zajisté Hambašská slavnost roku 1832, spontánní i organizovaná masová setkání v průběhu revoluce 1848–1849, české hnutí „táborů“ protestujících proti uzákonění rakousko-uherského dualismu roku 1867. Také periodicky se opakující tábory lidu pod horou Říp již probíhaly bez verbalizované návaznosti na mytologii kolem příchodu Čechů a vyjadřovaly aktuální politické požadavky. Politické mítinky jsou charakterizovány především tím, že mají protestní povahu, že vyjadřují požadavky těch, kdo nejsou u moci, vůči těm, kdo u moci jsou. Žánrově tedy patří především do situace národního hnutí. V podmínkách národního státu již politické mítinky vyjadřují dílčí skupinové požadavky a mohou se stát i nástrojem opozice „protinárodní“, jak lze mj. sledovat na příkladě německé či rakouské sociální demokracie.

Omezené rozšíření měly v Evropě tělovýchovné slavnosti s národním obsahem. Až do poloviny 19. století lze dokonce označit spojení této formy výcviku k tělesné zdatnosti s národním hnutím za německou specifikou. I když bylo turnerské hnutí pronásledováno, vytvořilo ještě před revolucí 1848 zřejmě nejmasovější národní organizaci. Po sjednocení Německa dostalo pak nové, státotvorné úkoly v rámci nově zformovaného národa.²⁰⁸ S využitím turnerských zkušeností zavedla Druhá říše školní tělocvik s cílem disciplinovat mládež a zvýšit její brannou zdatnost.

Teprve pod dojmem německé převahy, respektive hrozby založit se mělo být turnerské hnutí napodobováno. Snad nejranější nápodobou bylo české hnutí Sokol, které se zrodilo počátkem šedesátých let s cílem chránit česká národní práva a pečovat o všestranný, tj. tělesný i duševní rozvoj osobnosti. Orientovalo se na demokratický program, červené košile signalizovaly sympatie s Garibaldim. Sokolské hnutí získalo rychle masovou podporu v městských středních vrstvách, takže již po dvou desetiletích bylo schopno organizovat pravidelné velké tělovýchovné slavnosti, které měly demonstrovat jednotu, semknutost a sílu českého národního hnutí. Během druhé poloviny 19. století zesílily všeslovanské prvky sokolského hnutí a sokolské organizace podle českého vzoru vznikaly také u jiných slovanských národů – u Poláků, Chorvatů, Ukrajinců, Slovinců i Lužických Srbů. Nikdy však tam nedosáhly oné masovosti jako v českých zemích.²⁰⁹

²⁰⁸ Z bohaté literatury o turnerském hnutí srv. např. S. Illig, *Zwischen Körperlichkeit und nationaler Bewegung: Turnvereine in Bayern 1848–1890*, Köln 1998.

²⁰⁹ Z bohaté české literatury např. J. Novotný, *Sokol v životě národa*, Praha 1990. Kričková o sokolském hnutí psala americká historička C. Nolte, *The Sokol in the Czech Lands*

256 | Francie reagovala po porážce roku 1870 na německou hrozbu tím, že začala se státní podporou fyzické zdatnosti spojené s posilováním národního a republikánského ducha. Cvičení mělo být organizované a zvyšovat disciplinovanost žáků jednotnými cviky. Myšlenka povinné tělesné výchovy se pak prosadila s nástupem 3. republiky. Měla zahrnovat také branné prvky jako přípravu pro chystanou brannou povinnost. Děti měly odmalička vědět, že blaho a sama existence národa jsou podmíněny plněním povinností a podřízením jedince celku. Od roku 1882 se dokonce začalo se zakládáním nepovinných „školních batalionů“, v nichž se uniformovaní žáci seznamovali s brannými prvky. Tato akce neměla však valný úspěch a bataliony byly koncem desetiletí zase zrušeny a nahrazeny brannými spolky. Smyslem celého hnutí bylo integrovat obyvatelstvo k revolučním ideálům svobody, rovnosti a solidarity, které byly doplněny o disciplínu a uznávání autorit.²¹⁰

Tělesná výchova a veřejná cvičení nesloužila jen disciplinaci účastníků, ale byla zároveň národně výchovnou podívanou. To platí ve zvýšené míře pro německé a francouzské vojenské slavnosti, které spojovaly vojenské představení se státní sebereprezentací.²¹¹ Vojenské slavnosti byly svázány pevným rituálem, ke kterému patřila přísná ceremoniální pravidla, inscenace nástupu politické reprezentace, striktní „choreografie“ – a samozřejmě publikum. Výchovným cílem bylo propojit vojenského ducha a národní entusiasmus. Od prosazení branné povinnosti v Prusku roku 1814 zastávala výchovná politika koncepci armády jako „lidu ve zbrani“. Odtud byl pak jen krůček k „národu ve zbrani“. Ve Francii se branná povinnost uzákonila později, ale i tam se deklarovala armáda jako „obraz národa“ a jako národ ve zbrani. Pervertovaným vedlejším produktem kultu „národa ve zbrani“ byl kult padlých národních hrdinů, kteří zemřeli pro vlast a jimž národ dal slib, že nebudou zapomenuti. V tomto ohledu se pateticko-heroická symbolika ve vítězném Německu a poražené Francii shodovala.²¹²

to 1914, Basingstoke 2003. K širšímu kontextu D. Blecking (vyd.), *Die slawische Sokolbewegung. Beiträge zur Geschichte von Sport und Nationalismus in Osteuropa*, Dortmund 1991.

210 P. Arnaud, A. Gounot, Mobilisierung der Körper und republikanische Selbstinzenierung in Frankreich 1789–1889, in: E. François et al. (vyd.), *Nation und Emotion*, str. 300 nn.

211 J. Vogel, *Nationen im Gleichschritt. Der Kult der „Nation in Waffen“ in Deutschland und Frankreich 1870–1914*, Göttingen 1997, str. 15 nn.

212 A. Maas, Der Kult des toten Krieger. Frankreich und Deutschland nach 1870/71, in: E. François et al. (vyd.), *Nation und Emotion*, str. 215 nn.

Nakonec je třeba položit si otázku, jaké místo vlastně zaujímají slavnosti a jejich symbolika v procesu formování moderního národa. Odpověď nemůžeme paušalizovat bez ohledu na typ slavnosti. Je zřejmé, že tělovýchovné a tím méně vojenské slavnosti nebyly všeobecně rozšířenou složkou tohoto procesu, ale naopak – celoevropsky viděno – spíše výjimkou než pravidlem. V případě oslav historických výročí a odhalování národních pomníků platí, že je třeba rozlišovat mezi situací státního národa a národního hnutí. V případě národních hnutí slavnosti netvořily integrální složku v celém období národotvorného procesu, ale začaly hrát závažnější roli teprve v jeho masové fázi. Naproti tomu onen typ slavností, který jsme označili jako mítinky, byl běžnější a přirozenější v podmínkách národního hnutí, a to i v jeho agitační fázi.

Kvapný nárůst prací věnovaných národním slavnostem má pochopitelně svoji hodnotu zejména pro bližší poznání jednotlivých národních hnutí. Výsledky tohoto studia však je třeba zobecňovat s nejvyšší opatrností hned z několika důvodů:

1. je třeba brát v úvahu zásadní situační rozdíl mezi sociálními a kulturními podmínkami státního národa (resp. národního státu) a národního hnutí,

2. je třeba respektovat skutečnost, že většina typů slavností se obracela do minulosti a byla proto determinována tím, jaký typ historických informací mohli předáci toho či onoho národa aktualizovat,

3. národní slavnosti byly per definitionem záležitostí veřejnou a jejich realizace tedy závisela na stupni politické liberalizace v jednotlivých státech,

4. účast na slavnostech předpokládala jistou majetnost a jistý stupeň politické kultury: obojí nebylo v národních hnutích samozřejmostí od samotného počátku.

Nejzávažnější výhrada proti přeceňování významu slavností a jejich symbolů v národním hnutí vyplývá ze skutečnosti, že většinou se věnuje pozornost takovým slavnostem, které se uplatňovaly nikoli jako nástroj národní agitace a jako nabídka nové identity, nýbrž jako demonstrace národní síly a soudržnosti. Případla jim tedy klíčová role činitele, který „performativními akty“ (K. Šíma) upevňoval a oživující již národní identitu, která byla masami přijata. Slavnosti mohly modifikovat národní stereotypy a ideologii podle toho, co předáci hnutí, respektive ti, kdo kontrolovali státní moc, považovali za národní zájem.

5.7 NÁRODNÍ PROSTOR A JEHO HRANICE

Ani radikální přívrženci teze, že národ je určen především ideou nacionalismu, nezpochybňují skutečnost, že národ je teritoriální spolitostí, a že tedy příslušníci národa obývají určité území. Vztah mezi příslušníky národa a tímto územím nebyl prostým vztahem jedince k neutrálnímu prostoru, ale emocionalizovaným vztahem, který se jevil být hodnotou. Teprve vezmeme-li v úvahu prostorový rozměr národní existence, vyvstane naléhavě potřeba odpovědět na otázku, jak probíhal onen proces „imaginace“ národa, na který poukázal B. Anderson. Představit si příslušnost k národu – to byla základní cesta ke zvládnutí, k organizaci a strukturaci národního prostoru.

Již na prahu raného novověku se setkáme s pokusy promítnout existenci formující se (státně-)národní spolitosti do prostoru. V Anglii se staly mapy oblíbeným předmětem studia vzdělanců od druhé poloviny 16. a zejména pak v 17. století. Zdůrazňovalo se, že Anglie není dílem monarchovy vůle, ale teritoriem, které obývají příslušníci národa. Prvé popisy Anglie z konce 16. století zobrazují národ, jehož nositelem je sociální elita – gentry. Politizující obraz země nebyl anglickou zvláštností. V severním Nizozemí se hledání specifiky národního života promítlo do obrazů, jejichž autoři vědomě zachycovali život lidí a osobitou tvář krajiny a vyjadřovali tak nejednou také své republikánské národní smýšlení.²¹³

Symbolický význam dostávala sama poloha země v Evropě, kterou mnozí autoři tematizovali rovněž již v raném novověku. Akcentovaly se pochopitelně vždy charakteristiky, které bylo možno interpretovat jako pozitivní a prestižní. Idealizace a ideologizace ostrovní polohy byla především (a časově asi nejdříve) dílem Angličanů, později se k inzulární výlučnosti hlásil také Island, Irsko, Sardinie i Korsika.

Privilegované postavení slibovala ovšem poloha ve středu, metaforicky vyjádřeno „v srdci“ Evropy, na kterou si dělali nárok především Němci (tak např. v klasickém výroku Lamprechtově, že již v 10. století „začalo se Německo ve skutečnosti stávat nejen geograficky, ale také historicky srdcem Evropy“). Již u Hölderlina se ostatně oslovuje německá vlast jako „svaté srdce národů“.²¹⁴ Na čestnou

213 B. Klein, „The Whole Empire of Great Britain“. Zur Konstruktion des nationalen Raums in Kartographie und Geographie, in: U. Bielefeld, G. Engel (vyd.), *Bilder der Nation*, str. 40 nn.; R. Helgerson, Genremalerei, Landkarten und nationale Unsicherheit im Holland des 17. Jahrhunderts, in: tamtéž, str. 123 n.

214 U. Gerhard, J. Link, Zum Anteil der Kollektivsymbolik an den Nationalstereotypen, in: J. Link, W. Wülfing, *Nationale Mythen und Symbole*, str. 19 nn.

polohu v srdci Evropy si ovšem vehementně dělali z pochopitelných důvodů nárok také Češi.

Ne každý národ ovšem se mohl těšit z postavení v centru. Polohu „na okraji“ bylo nejednou možno kompenzovat ideologií národního poslání, významné funkce ve službách Evropy či lidstva. Takové poslání bylo obvykle spojeno s historickou mytologií hráže, či předmostí proti nepřítelům Evropy – ať již to byli ve španělském případě Maurové, v ruském Mongolové, či v maďarské a polské sebestylizaci Turci.

Poměrně pozdě se prestižní poloha v Evropě začala měřit podle světových stran, zjednodušeně řečeno podél západo-východní osy. V 19. století se rozšířil mýtus privilegované polohy na Západě, která vyjadřovala příslušnost k civilizovanému světu, zatímco Východ dostal do vínku totožnost s hospodářskou zaostalostí a politickou reakcí. Vedlejším produktem této dichotomizace se pak stal mýtus vzdátného a mravně čistého Severu, zatímco ideologizace jižního pásu Evropy se uchýlovala k mýtu mediteránních uchovatelů antické tradice.

Promítnutí národa do prostoru se v 19. století stalo jakousi obecnou kulturní potřebou, nejprve u státních národů, ale záhy také v masové fázi národních hnutí. Z potřeby poznávat vlast a vědecky ji popsat vznikala již v osvícenském období geografická věda, která se institucionalizovala o století později jako obor na státních univerzitách. V podmínkách etablovaných státních národů byl ovšem rozvoj geografické vědy spojen také s jejím uplatněním v příslušných koloniích.²¹⁵

Nešlo zdaleka jen o odbornou záležitost zeměpisné vědy. Národní prostor byl chápán jako domov a měl proto své kvalitativní charakteristiky jako národní krajina: národ byl symbolizován jistým krajinným typem s jistou strukturou národně relevantních lokalit. Podle Simona Schamy byla národní identita závislá na topografii a obrazu domova.²¹⁶ Krajina byla chápána jako kulturní produkt, přičemž nebylo rozhodující, zda je vymezena státní hranicí či jen jakýmsi jádrem národně definovaného regionu, který se lišil od ostatních národních regionů sousedních. Ne náhodou tvoří oslava a vzývání krajiny podstatnou část v hymnách řady evropských národů: česká hymna není v tomto ohledu výjimkou.

215 D. Hooson (vyd.), *Geography and National Identity*, Oxford, Cambridge 1994, str. 5 n.

216 S. Schama, *Landscape and Memory*, London 1996, str. 15 (česky *Krajina a paměť*, Praha 2007).