

Sen o Evropě

Když v okamžiku výbuchu svatodušních bouří v roce 1848 procházel Václav Vladivoj Tomek Prahou, stal se svědkem pouličního výjevu, který ho upoutal: „V Aleji na kraji ulice Spálené proti Perštejnu spatřil jsem dělati první barikádu. Když jsem šel dále k Ovocné ulici, tu na malém náměstí u Františkánů vidím mladého člověka a dvě ženské, jednu mladou a jednu starou; on maje sekeru počal jí vylamovati kameny z dlažby, ovšem též k děláni barikády; ženské ustrašené jej z toho zdržovaly; on však právě, když jsem šel okolo, volal: „Nechte mne, celá Evropa na nás hledí“ (TOMEK 1904: 286n.; viz též MACURA1993b: 44–46). Ten výrok nebyl tehdy nijak příznačně český, zněl od Berlína přes Frankfurt až k Vídni a od té doby se opakovaně vracel ve chvílích přelomových. Tomek, jenž ho zaznamenává jako bizarní zvláštnost, byl zřejmě spíše zaskočen, že ta slova dospěla až do Prahy stejně jako barikády a jiné atributy revoluce. Nicméně muž z ulice tím okřídleným výrokem v této chvíli sice nepřímou, ale přece jen odkazoval k Evropě jako k relevantnímu kontextu pro české záležitosti: přijal ji jako určitý normativní horizont chování a jednání, který legitimně vyplývá bezprostředně z české identity a jejích kulturních daností. S jistou dávkou fantazie si můžeme tohoto muže z ulice, již ovšem jako starce, představit v jiném výjevu. Vidíme ho v nevelkém zástupu, který se shromáždil na místě někdejší viničné věžičky na hoře Vítkov ve chvíli, kdy je tam odhalována v roce 1910 pamětní deska s nápisem oslavujícím dávné vítězství husitů: „Nepatrná hrstka lidí přemohla spojené řady obrněných, poněvadž byla přesvědčena o své pravdě. Tehdáž byly strany dvě. Evropa a my. A ta Evropa byla bladá, zsinálá.“

Tyto dva výroky jako by definovaly zcela protichůdné, krajní body českého přemítání o Evropě. Na jedné straně tu stojí heslo evropských revolucí 19. století – Slovák Gustáv Kazimír Zechenter-Laskomerský je o tři měsíce dříve slyšel na každém kroku ve Vídni („veru už na strapce odraté, omlátené, ale vždy a vždy znovu tak štedro opakované patetické výrazy: Meine Herren! Europa schaut auf Euch!“ – ZECHENTER-LASKOMERSKÝ 1988: 93). Zopakování výkřiku v Praze obsahovalo zřetelné gesto: také Čechy patří na totéž historické jeviště, nevydělují se z něho, problémy Evropy jsou jejich problémy a nemohou jimi z podstaty věci nebýt. Z hlediska této

logiky se evropanství nejevilo ničím vnějším a cizorodým, hledalo se zcela přirozeně i v oblastech tradičně vyhrazených autentickému češství. Konečně i sám český národně emancipační proces (ze strany oponentů mnohdy chápáný jako zbytečný, neracionální krok, jenž ve svých důsledcích nenapravitelně narušuje evropské kulturní vazby země) bývá tehdy z české strany ochotně vykládán (a po pravdě řečeno nikoliv nepřesvědčivě) jako zákonitý celoevropský proces („Naše století může směle stoletím probuzování se národností nazvati [...] Tento mocný cit otřásá celou Evropou“ – NEBESKÝ 1953: 15), jímž Čechy jen splácí daň obecným zákonům vývoje. V takové perspektivě se český svět stává významným dějinným činitelem, deklaruje se nejednou přímo jako předvoj evropského dění. Opět se tu setkáváme s odkazem k husitství – tentokrát pro změnu v „proevropské“ interpretaci. Bývá vnímáno jako předznamenání snah Francouzské revoluce (tento motiv nacházel ostatně oporu i v dobových zahraničních stereotypch češství – například u George Sandové).⁹ Výroky tohoto druhu byly velmi časté a téměř vždy v nich byla náboženská stránka husitského hnutí přehlížena: „Čech mečem a duchem svým se jal první bojovati za svobodu celé Evropy – za svobodu netoliko vlastní, anobř všech národů“, „Národ český bylť první v Evropě, jenž počal velký onen boj za svobodu proti absolutismu“ (SOJKA 1861: 29; 1862: 4).

Na straně druhé, tedy na opačném pólu rozporného českého vnímání Evropy, je Evropa definována zcela odlišně: jako jiný svět než český, svět, který je cizí, ba nepřátelský, dokonce „nelidský“ (všimněme si, jak v krátkém nápisu stojí proti sobě „hrstka lidí“ s „řadami obrněných“), jako svět, s nímž je třeba vést zápas o vlastní svébytnost. Národní sebevědomí podle logiky tohoto druhého výroku nepotřebuje oporu v evropském kontextu, protože česká otázka je důležitá, nezastupitelná a prosadí se nutně nejen „mimo Evropu“, ale i „proti ní“. Citát z vítkovského kamene má svou paralelu opět v celé řadě dobových výroků: („Ty jsi se před Evropou nezachvělo,“ oslovuje „české plémě“ Mayer, „veškerá Evropa se chvěla před hmotnou silou českou,“ tvrdí komplementárně Sojka – MAYER 1950: 122; SOJKA 1861: 4, atd.). Také tento typ výroků je podobně vztažen k neméně určité představě české identity a v jejím rámci přejímá perspektivu

9) O prózách George Sandové, zvláště o *Hraběnce z Rudolstadtu* srov. z tohoto hlediska HRBATA 1999.

středověkého husitského chiliasmu a předkládá ji v podobě živé národní hodnoty: cena národní pospolitosti má být v její vůli k jinakosti, v odvaze uhájit (třeba i Evropě navzdory) „svou pravdu“.

Při tom všem odlišnost obou typů výroků a obsahů, k nimž poukazují, není absolutní. Přejít od jednoho k druhému sice mohl, ale nemusel nutně znamenat žádnou skutečnou proměnu kulturní orientace. Přijetí Evropy jako odpovídajícího kontextu českých záležitostí i její vnímání jako světa cizorodého a nepřátelského v obou případech sloužilo jedinému cíli: demonstraci problému češství jako zvláštní a důležité hodnoty. V prvním případě je argumentem pro národní svébytnost podíl na obecných evropských hodnotách (my Češi jsme cenní ve své osobitosti, protože i my vyznáváme tutéž evropskou axiologii, nebo dokonce protože v nás se evropské hodnoty soustřeďují přímo v nejčistší podobě), v druhém případě se naopak argumentuje odlišností od evropského kontextu a nezávislostí na něm (my Češi jsme cenní ve své osobitosti, protože jsme jiní než Evropa). Současně v obou těchto krajních či, chceme-li, zdánlivě krajních polohách, jak nám je představuje výrok zaznamenaný Tomkem i nápis na hoře Vítkov, je obsažen určitý projekt jiné a lepší budoucnosti, určitá výzva k sebezdokonalení, a také to je podivně spojuje. Budme dokonalejší, svébytnější, hodnotnější, ať již tím, že učiníme zadost potřebám a požadavkům Evropy, jako je tomu v případě onoho výkřiku muže z lidu na pražské ulici z času svatodušních bouří, nebo tím, že budeme sví, na Evropě nezávislí, jiní než ona. Prostor vymezený těmito dvěma typy výroků je prostě prostorem nejednoznačnosti. Výrok, který pojímá Evropu jako vlastní kontext české otázky, jako axiologický úběžník, jímž jsou a mají být poměřovány a „čteny“ události „českého světa“, ji současně nazírá jako cosi vnějšího, co stojí mimo ně, co se na ně nanejdříve jen zvnějšku „dívá“. Navíc výrok, který předkládá na místě dávné husitské bitvy Evropu v roli protivníka, ba přímo poraženého nepřítel, v sobě nese skrytý či otevřený obdiv k Evropě (Evropa – početná, bohatá, „obrněná“, na rozdíl od nás chudých, počtem slabých, opěšalých, a povšimla si nás). V praxi pak bývá dosti obtížné u určitého konkrétního kulturního projevu rozhodnout, nese-li v sobě gesto proevropské či protievropské. Jestliže například Světlá programově utváří své české lidové typy z Podještědí jako nositele evropských duchovních traumat (NOVÁKOVÁ 1961: 146n.), má to být znamením samozřejmého evropanství Čech až po jejich

nejzapadlejší kout, nebo naopak jde o odmítnutí Evropy a aktuálních otázek, které se v ní kladou: vždyť my Evropu nepotřebujeme, ničím nás nemůže obohatit, to, co ona teď horečně objevuje, je u nás už dávno domovem?

Český svět prostě bývá i v okamžicích, kdy se obrací k Evropě zády, nejednou posedlý touhou být Evropou viděn a oceňován. Ochotně také předkládá své vlastní hodnoty jako hodnoty svébytné i jako hodnoty Evropou ceněné – o Jungmannovi se říká pateticky, že je „genius tak veliký, | že se mu obdivuje | půl Evropy“ (PFLEGER-MORAVSKÝ 1877: 219), o podvržených *Rukopisech* na jiném místě opět, že „Europa už jich slávu hlásá, | a nad jejich výtečností jášá“ (HANKA 1857: 981) apod. A naopak zase v okamžicích, kdy se „český svět“ deklaruje jako „evropský“, neskrývá příliš svou touhu po odlišnosti a jinakosti.

V obou případech jde prostě o formulování české identity jako zvláštní hodnoty. Nepřekvapí proto, že v strategickém zdůrazňování české osobitosti se přitom vedle horizontu evropského, zvláště v případech, kdy je okázale odmítán, prosazuje ještě další kontext – kontext obecně slovanský, k němuž může český svět odkázat. V projektu české národní emancipace má samozřejmě značný význam: evropský atribut neoddděloval totiž od německého kulturního prostředí a mohl být využit jen v ritualizovaných argumentacích typu „nejsme horší, nejsme méně civilizovaní, svobodomyslní, kulturní, prostě méně evropští než vy, Němci“. Slovanský atribut znamenal naopak radikální vydělení: jsme jiní než Němci, patříme do jiného, slovanského světa, který má jinou minulost, a především také jinou budoucnost. Slovanský svět je představován jako hodnotově jiný, ale současně i jako svět, který tradiční evropské hodnoty „má také“, ba dokonce je ztělesňuje v podobě autentičtější, ryzí, přestože Evropa sama se jim zatím vzdálila.

Střetávají se pak, ale někdy i prostupují, dva okruhy emblematické Evropy. Na jednom pólu, pólu přihlášení k Evropě, se Evropa charakterizuje celkem standardně: atributem „svobody“, který se objevil jako součást tématu Evropy už v 5. století před našim letopočtem ve starém Řecku pod tlakem válečných konfliktů Řecka s „asijskou“ Persií a po Francouzské revoluci byl jakoby „znovu“ aktualizován, atributem křesťanství, který se ustálil jako součást přemítání o Evropě ve středověku, jakož i osvícenským atributem civilizovanosti atd. (BOER 1993: 13–82).

Na opačném pólu, pólu negace Evropy, vidíme jiný proces. Výmluvná je z toho hlediska dvojice alegorických básní Svatopluka Čecha s alegorickým obrazem Evropy jako „korábu duchů“, z jehož plachet jakoby „vane mor“ a rudá barva krve (*Evropa* – ČECH 1886: 5, 43), lodě, jejíž posádka je rozeštvána nesmiřitelnými koncepcemi nápravy věcí a v závěru přivodí všeobecný zánik, a naopak lodi Slávie, jejíž plavba míří k šťastné budoucnosti. Tradiční evropský motiv „křesťanství“ a jeho hodnot je negován: Evropa se jeví pospolitostí odvrácenou od Boha (v ději je tento motiv podtržen příběhem kněze vysmívaného davem a jeho smrtí), téma civilizovanosti je popřeno obrazem chaosu, téma svobody je nazíráno jako lačnění po krvi a násilí. Typické „evropské atributy“ se přitom zřetelně stěhují současně k hodnotovému kontextu slovanskému. Týká se to jak tradičně evropského přívlastku křesťanství (skrže Slovany „zazní v lidstvo zbědované | Kristovo čisté evangelium“), tak i svobody v mytizované podobě ideální praslovanské občiny jako modelu budoucích „rodinných vztahů“ slovanských národů a do třetice se to týká i atributu civilizovanosti. Slovanství se představuje jako nová civilizace („jitřenka nových světů“), odlišná od civilizovanosti a osvěty evropské, pod jejíž „lidskosti maskou libosmavou“ se skrývá „plamenné zloby vyceněný zub“. I tradičně pocítovaná negativa Slávie, jako například „chudoba“ v oblasti hmotných i kulturních statků, se v této perspektivě stávají vlastně hodnotami kladnými, ba dokonce přímo evangelickými, připomínají totiž chudobu a ponížení Kristovo: „tak jsi chudá“, „pohrdaná, s poplivaným rouchem jasným“ (*Slavie* – ČECH 1884: 7, 13, 62, 126). Chudoba, jež se tak stala jen zdánlivou, znamená vnitřní bohatství, nové, vyšší hodnoty, cennější než ty, co kdy poskytovala Evropa, která je v básni příznačně ztotožňována se Západem, stejně jako „Slavie“ s Východem.

Slované a slovanství je v této konfrontaci vnímáno jako hodnota nová, mladá, zatímco Západ-Evropa „stárne, vadne“ (TAMTÉŽ: 63), je starou civilizací bez budoucnosti, odsouzenou k zániku. Atributem „novosti“ jako by se téma „Slavie“ jako protějšku Evropy stavělo na roveň tématu Ameriky, která je v 19. století často konfrontována s Evropou podobně jako „nový kontinent“, historicky předurčený překonat vyžilé životní formy evropské. Ovšem proti Americe (ztotožňované tu se Spojenými státy jako pocítovaným ztělesněním neorganické přeměny a materialistického okleštění vývoje k pokroku – GAČEV 1990: 169–180) je vzývaná nová civilizace slovanská

vnímána především jako návrat ke kořenům, prapůvodním hodnotám, k přírodě a základním, neodcizeným mezilidským vztahům, k poezii. „Celý národ slovanský jest básníkem,“ říká Sojka (SOJKA 1861: 391), a v takové charakteristice je přímo symbolizováno úsilí nahradit prestižní hodnoty, připisované Evropě (technika, bohaté a myšlenkově provokující písemnictví), hodnotou jinou, nezměřitelnou a ideální.

V těchto postojích se odrážejí zřejmě vlivy ruského slavjanofilství, které programově pohlíželo na Evropu s nedůvěrou, ostatně verše Čechovy „Hle, Východ v záři krásné | již teplým vánkem celuje mi hruď – | a jako matný sen mi Západ hasne, | tam ve mlhavé dáli sbohem buď!“ (ČECH 1884: 14), jako by byl, ať již přímo či nepřímou, parafrází veršů slavjanofila Chomjakova: „zahalen Západ, vnořen v temnoty: | ten osud poznáv v lesku povstaň novém, | ty Východe, se zbavě mrákoty!“ (CHOMJAKOV 1871: 44). U nás, stejně jako u ruských slavjanofilů, bylo slovanství přijímáno jako hodnota, která může evropský svět nahradit, nebo alespoň rozhodným způsobem obrodit, omladit. V nepřímé polemice proti metafoře německého historika Rankeho o Evropě jako „manželství germánsko-románském“, v němž byla slovanství přisouzena smutná úloha vetřelce“ (BOBROWSKA 1992: 18), se tak v českém kontextu prosazuje naopak téma manželství Evropy a Slovanstva. V básni Josefa Wenziga (pro něhož mimochodem toto téma nebylo tématem abstraktně teoretickým, ale velmi osobním problémem identity vlastní, identity rodilého Němce, který se rozhodl pro „češství“) je Evropa apostrofována jako dívka, která odmítla jako ženicha Peršana, jenž ji kousl „ze zoufalé vášně | do řecké nohy spanilé“, i Araba, který jí líbal „tvář španělskou“, ale také Mongola i Turka. Současně je vyzývána, aby dala svou ruku, „přišel-li by od východu | znenáhla hodný žadatel, | udatný, švarný, ušlechtilý, | jenž by se s úctou snoubit chtěl“ (WENZIG 1874: 18).

Ovšem určitá patetizace Slovanství a předpovědi jeho budoucí historické úlohy se místy objevovaly také mimo jeho vlastní sféru, ať již byly prováděny obavami nebo spíše prostou zvědavostí – v rozvoji české literatury pak mohl i německý pozorovatel slyšet hovořit, jak o tom již byla řeč, „nově vznikající svět svými prorockými jazyky“ (TUVORA 1844: 163). Tím spíše byla pěstována jako součást vlastního českého mesianismu, možná méně celistvého a také nápadného, než byl mesianismus ruský, polský a slovenský, ale přesto se

zřetelnou vizi jiného uspořádání věcí v Evropě a s vizí jiné budoucí role českého národa v tomto uspořádání. V otevřené podobě byly projevy takového mesianismu sice většinou odkázány na projevy soukromé, ale to jim svým způsobem dodávalo váhy: stavělo je to mimo rámec literárních her a zařazovalo je to do „žánru“ soukromých, „upřímných“ výpovědí. Tak například Helcelet píše příteli Matěji Mikšičkovi o budoucnosti národa a nové organizaci Evropy, o nutné budoucí válce, která bude znamenat „inauguraci nové historické éry na východní Evropě“. „Jednotlivec jest jenom jako list v lese. Listí opadá a znovu pučí, a les omájený pořád roste, ač juž tolik listí po zemi nastláno a nahromaděno. Zelenejme se tedy ve-sele, dokud je náš čas; přijde-li bouře, nebude se ptáti, koho rve, a bohdejt okáže se, že les nezahálel, když se zelenal“ (HELCELET 1910: 432).

Poválečné a především poúnorové projevy nechuti vůči Evropě (dovolme si tu malou odbočku) tak nejsou jen prostým cizorodým ideologickým kontrabandem. Obraz Evropy proměněné „v kasemata“ (SKÁLA 1951: 43), ve „velkoměstský kráter“, na jehož dně se pohybují „zkameněliny mužů a trosky žen [...] nežli v nich život vyhni-je“, svět „pyramid protiletectkých krytů“ (jehož stáří a skomírání na prahu zániku tu zřetelně symbolizuje metafora odkazující k starému Egyptu) je nyní ovšem konfrontován s pozitivními atributy světa socialismu. Proti vizi „budoucího jejich vylidněného světa“ je kladen život v socialismu, kde „vše bouřlivě vzlétá“, proti dohasínajícímu slunci Západu je kladena nová epocha, jež naopak „jako slunce vychází | na nebi mladých tříd, | mladých národů světa“, proti západnímu „vyhniávání“ je kladeno v eufonické paralele východní „vyhojení“ (ZÁVADA 1950: 10, 33, 31, 35, 24).

Evropa je tu představována nikoli jako soubor společných hodnot, ale jako území, jež je třeba dobýt („už celou Evropou hřmí pochod proletáře“ – PILAŘ 1950: 32), je opouštěna pro jinou kulturní pospolitost, jež má spojit napříč geografii i historickým předpokladům národy světa vyznávající stejný světonázor, ať už je nazývána „tábor míru“, „tábor socialismu“ nebo téměř orwellovsky Eurasie („Jasavá veľká pieseň | stámiliónov ľudí | nad šiestym svetadielom | Jar Eurázie“ – ŠTÍTNIČKÝ 1949: 14). Ovšem přitom nemůže ujít pozornosti, že v pozadí této ideologie, která se okázale deklarovala jako nová, se jenom na jiné úrovni aktualizovala dávná rétorika, která rozhodně nebyla bez domácího zázemí a naopak dost těsně souvisela se

způsoby vymezení české identity v minulém století. Druhá světová válka mohla být snadno interpretována (a vlastně snadněji než válka první, v jejíž mytizaci docházelo k podobným pochodům) jako vítězná válka Slovanů s nepřátelským německým živlem, jako naplnění dávných proroctví, jejichž jednu podobu zachycovala i Helceletova úvaha v listu k Mikšíčkovi.

Tímto směrem se také ubíraly po válce rozmanité levicové propagandistické iniciativy. Celá poválečná diskuse na téma kulturní orientace mezi „Západem“ a „Východem“, ať již její jednotlivé hlasy jednoznačně přitakávaly Východu nebo hledaly mnohem obzřetnější formulaci kulturního problému českých zemí a celého Československa, zviřovala dávná témata 19. století o budoucím věku Slovanství, o vazbách české kultury k slovanské a zvláště ruské kultuře, ale i o „vyžilosti“, „prohnilosti“, mravní zpuštění Západu, zejména Evropy. Vyostřenost konfrontace se sice mohla obcházet prohlásováním Ruska a Sovětského svazu za „dědice Západu“ a dokonce v krajním případě, zejména pod tlakem okamžité politické potřeby, přímo za Evropu – totiž za skutečnou, jedinou autentickou Evropu: „Pravá Evropa, nejlepších a nejvyšších tradic, je dnes v Sovětském svazu, který si vzal za základ největší a historicky nejzávažnější čin evropské kultury 19. století – učení Marxe a Engelse“ (NEJEDLÝ 1950/1951: 69). Ale svým způsobem právě tím byla opozice Evropy a Východu vlastně dovršena, Východ jako by se stal jediným ostrovem v oceánu evropské a obecněji západní dekadence, takže jako by jedině na něm (a v příslušné hodnotové adaptaci) bylo možné uchovat původní západní hodnoty a přenést je do světa zítřka.

Zjevně už na základě zkušenosti s ideologickým vyústěním dosa-
vadních strategických her se slovanským argumentem ve prospěch české identity se odehrávalo přemítání o střední Evropě. Ještě dříve, než na počátku let sedmdesátých tento pojem zdomácněl v úvahách řady českých publicistů, esejistu a historiků, měl za sebou bohatou historii především v rámci tradice německého či rakouskoněmeckého politického myšlení (MEYER 1955),¹⁰ snad v nejcelistvější podobě ho nacházíme formulovaný v letech první světové války u Friedricha Naumanna (NAUMANN 1916), kdy souvisel s potřebou ideologicky reflektovat realitu první světové války („Mitteleuropa ist Kriegsfrucht.

10) Mezi válkami se středoevropské téma prosazovalo i v československé politice (srov. HODŽA 1931).

Zusammen [...] haben wir gekämpft, zusammen wollen wir leben!“ říká o tom Naumann – BUGGE b. d.: 90), vědomí této tradice se však v debatách českého exilu a disentu prakticky neprojevuje. Pojem střední Evropy se rodí jakoby znovu, spíše v jakési osobité reakci na trauma z porážky Pražského jara v roce 1968. Je tak předkládán do jisté míry jako nostalgii podbarvené téma: podobně jako „Evropa“ je i „střední Evropa“ víc než neutrální zeměpisný pojem a je to i cosi víc a cosi jiného než pojem geopolitický, jak tomu bylo především v případě Naumannovy „Mitteleuropy“.

Pro historika Jana Křena představuje střední Evropa „zvláštní, bouřlivý, tragický a vitální subkontinent“ (KŘEN 1990: 7). Milan Kundera vidí jeho vitálnost zejména v středoevropské „vášni pro rozmanitost“ (KUNDERA 1984/1985b: 350n.), ve které je ostatně spatřována v nové době stále více sama podstata evropanství („Evropa je právě schopnost vydržet různost,“ říká PITHART – PITHART 1992: 18). Také Milan Šimečka spatřoval neopakovatelnou specifiku střední Evropy v promíšenosti, „ve které tu národy žily“, v propletenosti „vlivů, jazyků a tradic“, která „vytvořila hodnoty první evropské velikosti“ (ŠIMEČKA 1984/1985: 353). Vidí v ní prostor, kde „velké dějiny zasahují do našich životů“ (ŠIMEČKA 1985: 13). Pojem střední Evropy je tu zřetelně konfrontován především s představou Evropy východní: „Východní Evropa jsou pohyblivé písky [...] křehký okraj evropské pevniny, okraj, který se drolí, ulamuje a z Evropy ztrácí. Východní Evropu chápou jako dokonanou ‚duchovní balkanizaci‘, střední Evropu jako strážlivou, skeptickou, nicméně vytrvalou vůli po syntéze“ (PITHART 1984/1985: 313). Střední Evropa je přitom nejednou vnímána jako cosi již téměř zaniklého, jako kulturní střed, jehož neobnovitelná ztráta celou Evropu vychyluje a vlastně již vychýlila nebezpečně z rovnováhy. Popřením svého středu v této argumentaci jako by Evropa sama pozbývala smyslu, střední Evropa je totiž chápána jako nejvlastnější ztělesnění evropské podstaty, jako „jádro“ evropanství. Rozmanitost střední Evropy, vnímaná téměř jako její genetická vlastnost, je nabízena jako záchrana proti unifikaci, jíž podléhá západní Evropa, i proti monolitnímu, zglajchšaltovanému Rusku jako cosi, co potenciálně je (či spíše bylo) nekonečně mnohotvárné a živoucí.

Dokonce i autoři, kteří se pokoušeli oponovat této vzedmuté vlně mytizace střední Evropy (Josef Kroutvor), namísto strážlivého rozboru pojmu a rétoriky s ním spjaté směřují jen ke zcela jiné

hodnotové variantě téže mytizované podoby: „Ve střední Evropě je všechno ploché, pěkně srovnané do roviny, podřízené všeobecnému průměru. Lidé se vyhýbají extrémům a nemají o ně zájem. Tradice biedermeieru úspěšně přežívá všechny režimy, módy a styly. Zlatá střední cesta je cestou střední Evropy.“ Střední Evropa je v tomto případě vnímána jako meziprostor mezi historickým dynamismem Západu a ruskou „bezdějinností“, prostor, ve kterém vládne – slovy Kroutvora – především absurdita (KROUTVOR 1984/1985: 261–276).

Ale v obou případech: v obrazu střední Evropy jako trestí evropanství i v negativním antimýtu obrazu střední Evropy jako říše průměru a zastydlého biedermeieru jsou aktivizovány znovu dávné mytizující mechanismy, které ve svém přemítání o Evropě a češtví vypracovalo 19. století. Odkazuje se tu (pozitivně či negativně) ke zvláštnímu významu přisuzovanému v souvislostech české i slovenské obrozenské kultury samé představě „středu“ a umístění ve středu (MACURA 1983b: 198–207). S pomocí středu jako vrcholné hodnoty oproštěné od nedokonalých jevů periferních, od všech „krajností“, argumentovali vlastenečtí intelektuálové ve prospěch národů a jazyků slovanských, zejména pak ve prospěch národa a jazyka českého. Přítomnost ve středu jakéhokoliv spektra jevů – středová poloha výslovnosti hlásky, středová poloha jazyka mezi jazyky jinými, středová poloha národa vůči národům jiným – se stávala automaticky pozitivní ideologickou hodnotou. Postavení mimo střed bylo spínáno se záporným hodnocením. Přítom nebylo důležité, o jaký „střed“ věcně šlo. Mohlo se jednat například o střed jakéhokoli prostoru zeměpisného, a pak se například hovořilo o slovanském národu jako o národu středu, protože obývá prostor mezi Řeky (prestižním národem starověku) a Němci (bezprostředním konkurentem emancipujícího se českého národa), případně jiným prestižním národem soudobé Evropy. Jindy se zdůrazňovalo jako kladná hodnota, že Slované jako národ jsou „středně“ („střídmě“) vysocí, nebo se chápala „středová pozice“ jako cílová kvalita, k níž musí český národ nebo jazyk ve svém sebezdokonalování teprve mířit, a z toho bodu se pak odvíjely koncepce vědomých úprav češtiny například z hlediska její větší libozvučnosti.

Tuto vrstvu rétoriky středu brzy překrývá role „prostřednictví“, „zprostředkovatelství“. Úlohou národa středu, jeho „smyslem dějin“ se stává role zprostředkovatele kulturních styků, sjednocování rozmanitých kulturních vlivů (například Palackého „vzájemné pronikání se živlů římského, německého a slovanského v Evropě“ – PALACKÝ

1858: 9) a často se spojovala se zaujetím středové polohy na evropském kontinentu. S představou „středu Evropy“ je tak spjata představa ústředního postavení, střed zeměpisný je vnímán i jako střed hodnotový, jako „srdce“ kontinentu. Čechy se v těchto představách „v srdci Evropy [...] skví co růže“ (NEBESKÝ 1953: 35), „leží v srdci Evropy, kde křižují se takorča všechny kultury našeho dílu světa“ (ARBES 1940: 194), zdají se přímo „dějinným srdcem Evropy“ (RUBEŠ 1839: 16). Nevylučuje to ovšem místy parodickou reflexi takového sebehodnocení – i pozdější postoj Kroutvorův má tedy svůj předobraz v minulém století („My národ jsme, že není rovno nám... | zem naše v středu světa zastkvívá se, | olympskou slávu máme – v archivech | a v Plzni dobré pivo dobývá se“ – SMÍŠEK 1875: 307), ovšem ten vždy zůstává jen průvodní, karnevalově sniženou podobou obecně přijímaného atributu (což konečně platí i pro antimýtus Kroutvorův). Vše, co je umístěno do středu (český národ, Slované), nabývá tak automaticky hodnoty prosté jakékoli jednostrannosti. Okamžitě se sémioticky mění v celistvost, která v sobě spojuje řadu kvalit, které jsou jinde izolované a jednostranné, je současně odmítnutím všech „periferních“ jednostranností.

Pro rétoriku české diskuse o „střední Evropě“ po Srpnu je tak obrozenská mytizace „středu“ přirozeným živným prostředím. Je paradoxní, ale současně i příznačné, že na počátku této diskuse stojí vlastně Kunderův pokus vyrovnat se právě s obrozenskou mytologií. Kunderova stať Český úděl (KUNDERA 1968: 1, 5) zřetelně skepticky charakterizuje tradiční obrozenské ideogramy: „české obrození, které si uprostřed vroucí Evropy plácalo svůj malý kopeček písku, obrození, jež svým osvětářským bičem šlehalo Máchu, obrození, neschopné vytvořit všelidské hodnoty, obrození naplněné drobnou činností a opuštěné velkými činy.“ Ale v druhém plánu Milan Kundera obrozenskou rétoriku okázale přijímá, jak ostatně postřehl ve své reakci na jeho článek Václav Havel (HAVEL 1969: 338–343). Kundera rozvíjí tradiční obrozenský motiv „malého národa“, který si vydobývá velikosti, mechanicky vlastní velkým národům, teprve usilovnou duchovní tvorbou. Hovoří o „osudovém“ sepětí českého národa s kulturou, konečně i československý rok 1968 vidí v této perspektivě. Také ideogram „středu“ se tu objevuje jako součást pojmového rejstříku: stanuli jsme „ve středu světových dějin“.

Ani v reakci na Havlovu kritiku Kundera ze sféry obrozenského diskurzu nevystoupil, naopak ještě jednoznačněji se postavil na jeho

půdu. V této souvislosti opět zdůraznil prastaré téma „českého středu“ („Český národ byl vždy křižovatkou evropských tradic“) a odmítl vidět v tomto motivu jen obrozenskou iluzi. Naopak chápe ho zřetelně jako klíč k pochopení vlastní „zeměpisné a dějinné možnosti“ (KUNDERA 1984/1985a: 343–349).

Teprve na pozadí úvah na téma obrození, které současně aktualizovaly tradiční obrozenské ideogramy, se u Kundery téma „střední Evropy“ později vynořuje – také redakce *Svědectví* to zřejmě pocítovala, když svůj přehled debaty k tomuto problému zahájila právě problémem obrození: zmíněným Kunderovým esejem, Havlovou oponenturou a Kunderovou replikou. Téma „střední Evropy“ tu Milan Kundera prostě nabídl jako teoretické rozvinutí této hypotetické české a československé zeměpisné a dějinné (středové) možnosti, o níž hovořil dříve, aniž si snad uvědomoval, že z jazyka obrozenského mýtu nevystoupil. Téma střední Evropy jako zvláštního kulturního fenoménu pro něho, stejně jako pro ostatní účastníky debaty, zůstalo především v onom magickém působení emblému „středu“, který v počátcích českého národního obrození provázel kladné hodnoty „české“ jako argument pro jejich výlučnost. Zapomenuté, v rakouské monarchii ztracené (*nezviditelné*, jak praví módní politický idiom) české země a Slovensko pomocí této argumentace nabývaly (v rovině sémiotické hry ovšem, nikoliv v realitě) na významu. Středová poloha mohla být opěvována, vzývána, oslavována bez ohledu na problematiku přítomnosti. Národ dosud opovrhovaný mohl být pomocí této strategie představen jako národ, který společně se svou vlastní leží v samém ohnisku dění. Kdesi tady jsou české zdroje představy střední Evropy, oživené esejistikou Milana Kundery a dalších českých exilových a samizdatových publicistů či historiků sedmdesátých a osmdesátých let. Střední Evropa se stala svěbytnou hodnotou právě svým sepětím s obrozenským ceněním středového postavení, s obrozenskou mytologií a také rétorikou „středu“. Výroky o kulturní oblasti, charakterizované vůlí po „syntéze“, o středoevropské vášni „pro rozmanitost“, o středoevropském „propletení vlivů, jazyků a tradic“ jsou jen zdánlivě zcela protikladné obrozenské snaze po vytvoření vlastní, cizími „přítřusky“ neporušené tradice. Ve skutečnosti na jiné rovině opakují obrozenské výroky, které stavěly všechno české (slovenské, slovanské) nad jakoukoliv jednostrannost. Zde mají kořeny i výroky o „střízlivosti“ této oblasti – ať již v pozitivním smyslu Pithartově či v ironickém odmítnutí legendy o střední Evropě

u Kroutvora, vždyť i Kroutvorovy šízravé formulace přímo odkazují (byť v groteskní, parodické nadsázce) k důležité složce obrozenské rétoriky středu, ke středu jako průměru, jako k vyloučení extrémů.

Jinými slovy: do dnešních či novodobých úvah o hodnotě a smyslu kulturní oblasti se promítají dávné rétorické prostředky, jejichž smysl nebyl nikdy v reflexi celku, v reflexi plodné spolupráce národů a kultur, ale v budování iluze o národu jediném, vlastním.

Stejně jako téma „evropanství“ a „slovanství“ je i „středoevropanství“ především atributem českého sebevymezení, a dokonce „sebeocení“ vůči národům jiným. Zatímco „evropanství“ bylo emblémem kladoucím český národ proklamativně naroveň ostatním národům evropským (a zvláště Němcům, o něž tu šlo především), slovanství vůči Němcům argumentovalo českou „jinakostí“. „Středoevropanství“ s sebou nese motiv zvláštního významu českého kulturního prostoru (jako prostoru středového, prostoru vhodného pro syntézy, prostoru uchovávacího podstatu, která již na korodujících okrajích odumřela). V konfrontaci s Ruskem (a v sedmdesátých a v osmdesátých letech tohoto století, když diskuse o střední Evropě probíhala, šlo tentokrát především o odlišení „vůči Rusku“) tento atribut navíc dostatečně odlišoval. Vůči Německu tuto odlišovací úlohu ztrácel: téma střední Evropy zaznělo původně jako ideální vize prostupování etnicky cizorodých kultur a jejich vzájemného oplodňování. Jestliže alespoň v tomto bodě byla obrozenská potřeba sebevymezení a sebehodnocení potlačena, v praxi se setkáváme naopak s pokusy spojit představu střední Evropy s českými zeměmi těsněji a specifičtěji – a nacházíme je i u tradičního demytizátora Václava Havla, kterého jeho dnešní politické postavení občas nutí využívat i ustálených stereotypů: „Žijeme v samém středu střední Evropy“ (HAVEL 1991). Se žárlivou a ironizující pozorností přitom sledujeme pokusy jiných národů osobovat si na střed Evropy právo. Nechceme si připustit, že zájem o „střed“ je obecně rozšířený a že není jen naším kulturním majetkem. Deklarovali ho již dávno Němci, kteří se nejméně od času Friedricha Ludwiga Jahna považovali za „starý ctihodný národ středu (Mittelvolk) v Evropě“ (JAHN 1810: 14) a trvají na této sebecharakteristice dodnes, v poslední době ožily podobné pokusy také na Slovensku. V soutěži matičních *Slovenských pohľadů* o národní symboly se opakovaně jako návrh symbolického označení Slovenska objevovala jména V srdci Európy, Krajina v srdci Európy, Srdce Európy, Stred Európy. Motiv středu pronikl na trička

(Slovensko – srdce Európy) a byl také nápadně oživen v rámci obřadů provázajících vyhlášení slovenské svrchovanosti – srov. zapálení ohňů ve vesničce deklarované jako vlastní zeměpisný střed Evropy (pro zajímavost: na českých turistických mapách byl zeměpisný střed zakreslován do míst poblíž hranice s Německem v okolí Mariánských Lázní, zatímco Litevci prohlašují, že střed Evropy se nachází 25 km od Vilniusu ve východní Litvě, nedaleko obce Bernotai – JÖESTE – ARJAKAS 1991: 175). Ostatně také národy neevropské operují představou středu při charakterizaci vlastní identity („My Izraelci máme tu výsadu, že žijeme na křižovatce kultur Východu a Západu a můžeme čerpat z obou...“ – VACEK 1996: 9) a evropské národy, které svou zeměpisnou polohou jsou z aspirace na postavení ve středu kontinentu vyloučeny, budují často svou identitu kolem jiné zeměpisné představy středu (BASSIN 1991: 1–17; RIASANOVSKY 1993: 114–119).

Ze tří zeměpisných atributů české identity atribut „slovanský“, v minulém století tak důležitý, ztratil v poslední době svou přitažlivost a vnímá se jako zcela znevážený ideologickými manipulacemi minulosti – nedávnými „komunistickými“ i staršími, obrozenskými. Nicméně jeho nahrazování symbolickým přihlášením k identitě keltské, v poslední době tak oblíbené, se provádí zcela v duchu obrozenské mýtotvorby a nemůže jí proto nikam daleko uniknout. Stejně jako neopustily základnu obrozenské rétoriky rituální zápasy o místo ve středu a předvádění vlastního „středoevropanství“, tak ani hry s „evropským“ argumentem neopouštějí podstatným způsobem podloží dávných iluzí mýtu národa. Rozhodně tehdy ne, když jsou spojovány se znakovým sebezvýhodněním vůči národům jiným, Rusům, Slovákům, jihoslovanským národům, Bulharům a podobně (My jsme Evropa – oni jsou Asie, Balkán aj.).