

A detailed historical map of Central Europe, showing various regions and cities. The map is rendered in a sepia or yellowish-brown color scheme. Major cities like Dresden, Prague, Vienna, and Budapest are clearly marked. The map also shows geographical features like rivers and mountain ranges. The text is overlaid on the right side of the map.

Martin C. Putna

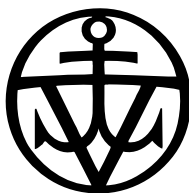
Obrazy z kulturních dějin Střední Evropy

Vyšehrad

Obrazy z kulturních dějin Střední Evropy

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.ivysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Martin C. Putna

Obrazy z kulturních dějin Střední Evropy – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2018

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.


ALBATROS MEDIA a.s.



MARTIN C. PUTNA

**Obrazy z kulturních dějin
Střední Evropy**

MARTIN C. PUTNA

**Obrazy
z kulturních
dějin Střední
Evropy**

Vyšehrad

Recenzovali:

Prof. PhDr. Jiří Trávníček, M. A.

Mgr. et Mgr. Jan M. Heller, Ph.D.

© Martin C. Putna, 2018

ISBN tištěné verze 978-80-7429-977-3

ISBN e-knihy 978-80-7429-937-7 (1. zveřejnění, 2018)

OBSAH

Úvod: Střední Evropa aktuální, nenostalgická	9
Obraz I. Čechy: Karel VI. Schwarzenberg a svatá koruna, Božena Němcová a svatá Babička	19
Obraz II. Morava: František Sušil a katolická romantika, Bedřich Fučík a katolická antimoderna	39
Obraz III. Slezsko: Lichnovští a protizámecká literatura, Angelus Silesius a písně exulantů	59
Obraz IV. Horní Rakousy: Svatý Florian a rakouské hraničářství, Adalbert Stifter a křesťanské osvícenství	75
Obraz V. Dolní Rakousy: Otto Weininger a vídeňská vzpoura proti biedermeieru	87
Obraz VI. Štýrsko – Korutany – Solnohradsko: K. H. Waggerl a vzpoura proti vzpouře	103
Obraz VII. Tyroly a Vorarlbersko: Claudio Monteverdi a operní antika	115
Obraz VIII. Kraňsko: France Prešeren a jazyk nad zeměmi, Jože Plečnik a slovanská antika	127

Obraz IX. Přímoří: R. M. Rilke a krásná vlastní smrt, James Joyce a svatá špinavá hmota	145
Obraz X. Uhry: Svatý Štěpán a země nad jazyky, Péter Esterházy a katolická postmoderna	167
Obraz XI. Horní Uhry: Jiří Třanovský a evangelický barok, Jan Kollár a evangelická cesta k modernímu národu	193
Obraz XII. Sedmihradsko: Ferenc Dávid a unitářská reformace, Ion Budai-Deleanu a uniatské osvícenství	217
Obraz XIII. Chorvatsko: Zrínští, souboj s islámem a zámecká literatura	243
Obraz XIV. Dalmácie: Svatý Jeroným, hlaholice a střeoevropské slovanství	259
Obraz XV. Halič: Bruno Schulz a literární magie, Stanislavští a řeckokatolická postmoderna	271
Obraz XVI. Bukovina: K. E. Franzos a židovská moderna, Paul Celan a vina, Gregor von Rezzori a pokání	289
Obraz XVII. Bosna: Ivo Andrić, osmanské střeoevropanství a slovanský islám	305
Závěr: Střední Evropa, most západní modernity	321
Poznámky	331
Ediční poznámka	357
Summary	359
Rejstřík jmenný	362
Rejstřík místní	370

Ú V O D :
Střední Evropa
aktuální,
nenostalgická

Ve druhé dekádě jednadvacátého století Čechie znovu řeší, kde je. Na sklonku dvacátého století, po totálním rozpadu komunistického režimu navázaného vazalsky na Rusko, se zdálo, že otázka je vyřešena: Čechie patří k Západu, do přirozeného kulturního kontextu, z něhož byla dvojím příchodem ruské armády násilně vytržena. Na začátku jednadvacátého století znovu znějí hlasy volající po návratu k Východu jakožto prý původnějšímu kulturnímu kontextu. Tyto hlasy mnohonásobně zesiluje kremelská propaganda. Ani se sebevětším trollobitím by však nemohly nacházet tak živou odezvu, kdyby umně nepracovaly s dědictvím, které česká tradice skutečně chová: s dědictvím jazykového nacionalismu devatenáctého století. To on začal Čechii situovat do kontextu východního, do údajně tradiční rodiny slovanských národů.

A tak se s novým kolem váhání a kolísání mezi Západem a Východem znovu vrací i téma Střední Evropy.¹ Bylo by vztažení ke Střední Evropě řešením českých dilemat? Existuje však něco jako Střední Evropa? A pokud ano, pak: Jaké geografické oblasti k ní patří? A ještě mnohem důležitěji: Jaké kulturní hodnoty ji reprezentují?

Dějiny konceptů Střední Evropy jsou stejně pestré jako mozaika oblastí a národností, které se k ní kdy hlásily nebo k ní hlášeny byly.² Přece se však dělí na několik hlavních typů.

Jedno dělení je politické. Podle něho lze rozlišovat koncepty „němecocentrické“ a „federalční“. Pro „němecocentrické“ koncepty je prostor

mezi Francií a Ruskem polem pro německou civilizační misi. Tyto koncepty samozřejmě kvetly zejména před první světovou válkou, v době tandemu Německa a Rakouska-Uherska. Jednotlivé verze těchto konceptů jevíly pro malé národy žijící v tomto prostoru pochopení někdy méně (Friedrich Naumann), jindy trochu více (Heinrich Srbik). „Federační“ koncepty naopak hlásají obrannou spolupráci oněch malých národů v prostoru mezi Německem a Ruskem, ve velmi širokém smyslu: podél Dunaje. Tyto koncepty kvetly jednak mezi neněmeckými autory v rámci Rakouska-Uherska, jednak po jeho pádu, zejména mezi světovými válkami, mezi Německem a Sovětským Svazem (Milan Hodža). Nový impuls dostaly v době ruské dominance nad těmiž malými národy – a to již v době, kdy se vzhledem k síle ruského sovětského impéria musely jevit jako naprosto utopické (István Bibó). Jejich zlatým věkem se pak logicky stala osmdesátá léta dvacátého století,³ kdy síla ruského impéria chřadla a logicky se otevírala otázka „co dál“. Co potom, až se Rusko z „meziprostoru“ stáhne?

Druhé dělení je kulturní. V něm jde prvotně o minulost, vnímanou nostalgickým prismatem: o myšlenkové, umělecké a životně stylové tradice, na něž se tytéž národy v „meziprostoru“ mohou orientovat. Kulturní koncepty jsou nejčastěji „rakouskocentrické“, chválící stabilitu a velkorysost mnohonárodnostního Rakouska-Uherska. Ty začaly kvést mezi rakouskými autory hned po pádu starého Rakouska (Stefan Zweig, Joseph Roth), zatímco autoři jiných ex-rakouských, „podunajských“ národů se přidávali až daleko později – až po zkušenosti s ruským panstvím (Jiří Gruša, Péter Esterházy, Danilo Kiš). Existují však také koncepty „polskocentrické“, zdůrazňující integrační roli bývalé Rzeczpospolité, podobně mnohonárodnostní a ještě daleko více tolerantní než Rakousko (Czesław Miłosz).

Autoři těch i oněch konceptů přitom až kupodivu málo reflektují fakt, že v rámci Evropy jest ještě jeden region, který nese velmi analogický „středoevropský charakter“: pás menších zemí a národů, rozkládající se široce podél Rýna a sevřený mezi dvěma velmocemi, totiž Německem a Francií. Poprvé byla identita tohoto evropského „mezipásma“ naznačena roku 843 verdunskou smlouvou, jíž byl z říše Karla Velikého vyčleněn střední pruh, sahající od dnešního Nizozemí a Belgie přes dnešní Švýcarsko až do severní Itálie. Takto geograficky dobrodružně utvořený útvar, „Lothari regnum“, Lotharingie čili Lotrinsko, se dlouhodobě neudržel pohromadě. Symbolicky však naznačil, že země a národy tohoto pásu

mají společný úděl, jakousi odsouzenost k hledání „střednosti“, vyvažování a smiřování protichůdných sil, tlačících z obou stran na tento střed.⁴ A je buď náhodou, nebo naopak hlubinnou logikou evropských duchovních dějin, že právě v tomto prostoru byly po roce 1945, po veliké evropské katastrofě, položeny základy Evropské unie. Té nové Evropské unie, jejíž páteří je prastará evropská osa podél Rýna: Štrasburk – Lucemburk – Brusel.

Této „druhé Střední Evropě“, historicky vlastně „první Střední Evropě“ na Rýně, se tedy ve dvacátém století podařilo cosi, co se nepodařilo oné „první Střední Evropě“ na Dunaji: stát se základem širšího a trvalejšího sjednocení evropských národů – nebo se „alespoň“ stát duchovním prostorem, jak po tom volali autoři pražské samizdatové Střední Evropy roku 1984: „Naše Střední Evropa se nevyčerpává pouze malebnou nostalgii konců, groteskou, nudou či jinými přitažlivými obrazy (...) Střední Evropa se nekryje pouze s hranicemi bývalé rakousko-uherské monarchie. A stejně tak ji výlučně netvoří ani teritoriální blok satelitních východoevropských zemí, jak se někdy ze Západu zdá – třebaže právě teď, tváří v tvář novému kulturnímu ohrožení, odkrývají své starší duchovní základy, k nimž tradice středoevropská patří bezesporu... Vytyčme Střední Evropu jako DUCHOVNÍ PROSTOR proměnlivých hranic.“⁵

Z politicky integračních i duchovně obnovných ambicí Střední Evropy na Dunaji, které se zdály na sklonku ruské komunistické éry tak reálné, zbylo jen volné a spíše pragmatické uskupení Visegrádu – a pak už „jen“ hodnoty kulturní: všechno znovuobjevování půvabů mnohonárodnostní společnosti, nejazykových zemských vlastenectví, integrujícího vlivu němčiny a latiny, intelektuálně oživující role židovství, ale i estetiky aristokracie a monarchie. To znovuobjevování, jež se stalo námětem nesčíslných románů, esejů, článků a filmů, ale i artiklem turistického průmyslu ve Vídni, Praze či Budapešti, nověji pak třeba i ve Lvově. To znovuobjevování, jež snad aspoň do nějaké míry proniklo do kulturně-historického obzoru vzdělanějších vrstev v podunajských zemích. To znovuobjevování, jež ale neproniklo do dostatečně širokých vrstev. Protože kdyby bývalo proniklo – nemohla by se dnes Čechie a celý Visegrád a celá Střední Evropa mezi Německem a Ruskem dostat zpět do dnešního stavu váhání a kolísání.

A proto i zpět k otázce po Střední Evropě. Jde ovšem také o to, *jak*. Přepestrá mnohost Střední Evropy se ukazuje překážkou nejen k jejímu politickému sjednocení, nýbrž i k jejímu souhrnnému intelektuálnímu

popsání. Monumentální komparativní dějiny? Meta-meta úvahy o konceptech a konceptech konceptů? Nebo naopak přístup „zdola“, skrze tříšť fragmentů, pospojovaných autorskou literární vizí? V této alternativní metodě předvedl mistrovský kus italský germanista Claudio Magris (nar. 1939) ve svém *Dunaji* (1986). Předvedl mistrovský kus – ale současně ukázal limity této metody. Jednak je to náhodnost oněch fragmentů, oněch oříšků cvrknuvších o nos podunajského poutníka, snadno zaměnitelných za tisíce jiných – jež by třeba autorskou lyricko-nostalgickou vizi až tak snadno nepotvrzovaly. A jednak je to jazyková limitovanost autora, který se pohybuje v kulturních prostorech suverénně přesně jen dotud, dokud jsou to prostory jazyka německého. Mimo ně, dál „na Východ“, je odkázán na svědectví z druhé ruky, často podobně náhodná, „oříšková“.

Metoda této knihy se pokusí jít „středem“: Mezi systematickostí syntéz, které usilují zachytit „všechna podstatná fakta a souvislosti“, ale právě proto vždycky mohou být nařčeny z opomenutí „ještě jiných podstatných fakt a souvislostí“ – a mezi „svévolným“ impresionistickým fragmentarismem. Metodou této knihy jsou „obrazy z kulturních dějin“ – tak jako v předchozích knihách *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity* (2010) a *Obrazy z kulturních dějin ruské religiozity* (2015). Tato kniha vytváří k nim tedy finální díl trilogie: Západ – a Východ – a nyní Střed. Jako v americkém a ruském případě, i zde jsou oněmi „obrazy“ vybraná literární a umělecká díla, na nichž lze demonstrovat jednotlivé základní principy příslušné kultury, speciálně pak jejího myšlení a její religiozity.

Oproti „americké knize“ a „ruské knize“ je však výběr obrazů podřízen nikoliv času, nýbrž prostoru. Odpovídá to dějinám Střední Evropy jakožto dějinám neustálého potkávání, potýkání a posouvání jednotlivých identit národních a regionálních (obdobným způsobem ostatně pracovali již jiní interpreti Střední Evropy: Karl-Markus Gauss v knize *Die Vernichtung Mitteleuropas* z roku 1991 si zvolil dvanáct autorů různých národů, zastupujících dvanáct vybraných regionů). Zároveň však, stejně jako v případě Ameriky a Ruska, jde také o dějiny jedné imperiální ambice – v tomto případě rakouské či přesněji habsburské. I jiné státy samozřejmě měly své ambice ve středoevropském prostoru – jak osmanská říše a Rzeczpospolita, tak později Prusko a Rusko. Za výchozí rámeček jsou však zvoleny ambice rakouské. Ne z nostalgie, ale prostě vzhledem k výchozí české pozici.

Galerie obrazů této knihy proto vychází z „galerie“ historických korun-ních zemí habsburské říše v její finální fázi, tedy těsně před rozpadem. V současném malém Rakousku si lze v turistických obchodech koupit novodobé přetisky mapy starého velkého Rakouska z roku 1890, z doby, kdy už bylo staré velké Rakousko „hotovo“, „dobudováno“ – a za pár let se rozpadlo. Obrisy státu sahají od Alp do planin dnešní Ukrajiny, od českých hor až hluboko na Balkán. Tato finální podoba starého velkého Rakouska přitom nebyla důsledkem žádného systematického plánu. Tak to prostě dopadlo. Tam prostě došly, a dál už nedošly, imperiální ambice habsburského impéria. Neboť impérium se liší od státu – starými termíny: císařství od království –, tím, že nemá pevné hranice. „Imperium sine fine dedi“, „dal jsem ti říši bez konce“, tak je to ve Vergiliově *Aeneidě* (zpěv I, 279) slíbeno římskému impériu. Tak si to nechávali Habsburkové, cítící se jako dědicové Říma, malovat a tesat na oslavných nápisech. Paradoxně, jedním z nejvýraznějších dědictví „impéria bez hranic“ jsou tyto mapy, na kterých nostalgikové obdivují a kulturní geografové zkoumají ony již neplatné historické hranice.

Matrice historických zemí Rakouska se ovšem nekryla s maticí národností Rakouska – a ani s maticí náboženských vyznání Rakouska. Toto nekrytí koneckonců bylo jednou z příčin krachu všech pokusů o vnitřní přestavbu Rakouska. Jednotlivé obrazy této knihy proto odpovídají jednotlivým historickým zemím. Ale jejich konkrétní obsah, ona klíčová díla, jsou volena tak, aby zastoupila – v rámci možností – všechny hlavní národní komunity Rakouska, rozprostřené napříč zeměmi (včetně Romů, pojednaných v rámci Sedmihradska). Oproti Claudiu Magrisovi (i K. M. Gaussovi) je přitom autor této knihy v jisté (nezasloužené) výhodě, ježto mu vyučení ve slavistice a klasické filologii umožňuje přístup k textům ve všech středoevropsky relevantních jazycích slovanských i románských (žel v případě maďarštiny dosáhl znalosti jen velmi orientační).

Ona klíčová díla jsou ovšem volena také tak, aby zastoupila – podruhé v rámci možností – všechny hlavní komunity náboženské. Neboť pokud leckteří nostalgikové (například ti z pražské, a ještě více ti z brněnské samizdatové Střední Evropy) zdůrazňují také katolicismus jakožto další integrační prvek Střední Evropy – je to hrubě nepřesné. K rakouské realitě patřily i mnohé další konfese – luterství, kalvinismus, řeckokatolictví, pravoslaví, unitářství, judaismus a koneckonců také islám. Někdy to byly konfese dominující v jednotlivé korunní zemi (řeckokatolictví v Haliči,

islám v Bosně). Jindy to byly konfese jen „menšinové“ – ale přitom „nadproporčně“ výrazné a kulturotvorné (luterství v Horních Uhrách, unitářství v Sedmíhradsku). V obrazech jsou proto podchyceny i rozmanité „vedlejší“ konfese. Jsou však podchyceny rovněž rozličné podoby, jichž samotný římský katolicismus nabýval v zemích starého Rakouska, od barokně triumfalistické přes osvícensky reformistickou a folklórně romantickou až k ultramontánně antimoderní. Konečně jsou – do třetice, v rámci možností – pojednány některé kvazináboženské fenomény, doplňující duchovní scénu Střední Evropy: barokní oživení antického pohanství a antické skepse, romantické „náboženství národa“ (na příkladu slovanských obrození, symbolicky obrácených k „praslovanské“ Dalmácii), modernistické „náboženství vědy“ (na příkladu radikálních psychologicko-antropologických konceptů ve Vídni) i postmodernistická „literární magie“ (na příkladu magického realismu v Haliči).

Samotní autoři, na jejichž dílech se zkoumá rozvíjení a prolínání identit národních a náboženských, jsou vybíráni většinou ze zavedených kánonů příslušných národních literatur, a to od baroka (bratři Zrinští pro Chorvatsko) přes osvícenství (Ion Budai-Deleanu pro Sedmíhradsko), romantiku (Božena Němcová pro Čechy) a *biedermeier* (Adalbert Stifter pro Horní Rakousy) až po symbolismus (R. M. Rilke pro Přímoří) a klasiku dvacátého století (Ivo Andrić pro Bosnu) a literaturu současnou, ale čtenářskou recepci a mezinárodním ohlasem již kanonizovanou (Péter Esterházy pro Uhry), navíc s extenzí do umění výtvarného (Jože Plečnik pro Kraňsko) a hudebního (Claudio Monteverdi pro Tyroly, respektive pro „rakouskou Itálii“).

V některých případech je namísto jednoho autora a jednoho díla zvolena komunita autorů a množina děl (katoličtí autoři ze školy Josefa Floriana pro Moravu, autoři evangelického baroku pro Horní Uhry, autoři „stanislavského fenoménu“ pro Halič). V některých případech je naopak vybrán jeden reprezentant širšího proudu (Otto Weininger jako zástupce „vídeňské vzpoury“, K. H. Waggerl jako zástupce konzervativní alpské „vzpoury proti vzpouře“) – s vědomím, že by jistě mohl být zvolen i zástupce jiný. To však platí koneckonců pro všechny případy. Jistě by mohl Čechy zastupovat místo Němcové Čapek nebo Hašek, Uhry místo Esterházyho Jókai nebo Kosztolányi. Jistě by mezi skladateli mohl být zvolen také Janáček pro Moravu či Bartók pro Uhry. Obraz mentality té které korunní země by pak jistě dopadl poněkud jinak. Konečným cílem

však byla reprezentativnost celé galerie, celé nejednoduché kompozice zemí a epoch, národů a konfesí – celé Střední Evropy.

Konečně, vedle národů a konfesí, autorů a děl, je tu ještě jeden prvek, který spoluutváří každý jednotlivý Obraz i celou galerii: literárně-geografická hermeneutika⁶ – vsazenost národů a konfesí, autorů a děl do té které země, té které krajiny. Dílo, vztahující se k nějakému místu, je vědomě či nevědomě ovlivňováno tvarem tohoto místa a jeho pozicí v krajině. To neznamená pozitivisticko-regionalisticko-sociologický determinismus. Znamená to poukaz k širokému kontextu vlivů, tradic a zjevných i skrytých sil, které se protínají v krajině fyzické i v krajině duchovní, neoddělitelné od té fyzické, a které tak či onak působí na „nové“ dílo. „Nové“ dílo pak zase zpětně působí na ně, na jejich vnímání – dodává jim nového života, přidává jim nových významů – a posléze se připojuje k nim jako další článek v řetězci, další opěrný bod sítě smyslu, rozpjaté v krajině.

Tato kniha, tento pokus o nové vysvětlení a osmyslení Střední Evropy, tedy vychází nejen ze zkušenosti čtenářské a z dlouholeté praxe literární historické – ale také z dlouholetého putování po zemích Střední Evropy. Z neustávajícího konfrontování textů a míst. Z opakovaného předčítání textů na místech jejich vzniku a/nebo kultu. Z usilovného hledání souvislostí mezi krajinou a uměleckým i duchovním cítěním toho kterého autora, respektive té které komunity, k níž autor patřil a jejíž zkušenost svým dílem vyjádřil. Tato kniha je tedy literárně a kulturně historickou analýzou, ale nezapírá ani aspekt cestopisu – byť asi méně impresionistického než ten klasický Magrisův.

Zbývá tedy poděkovat těm, kdo byli rádci a zsvětiteli při výzkumných cestách mimo Čechii: Christě Rothmeier a Václavu Maidlovi za Rakousy; Karlu VII. Schwarzenbergovi za Štýrsko; Františku Benhartovi za Kraňsko; Giorgiovi Cadorinimu za Přímoří; Róbertu Kiss-Szemánovi, László Szigetimu, Jiřímu Zemanovi a Péteru Esterházyemu za Uhry; Peteru Žaloudkovi, Mileně Prekopové, Martinu a Martě Šimečkovým za Horní Uhry; pražským unitářům za Sedmíhradsko; Dušanu Karpatskému a Manje Hribar za Chorvatsko a Dalmácii; Radku Mokrykovi a Tarasu Prochaskovi za Halič; Igoru Pomerancevovi za Bukovinu; Zoře Hesové za Bosnu. Spolupoutníkům se děkuje mimo záznam.

O B R A Z I .

**Čechy: Karel VI.
Schwarzenberg
a svatá koruna,
Božena Němcová
a svatá Babička**

ČECHY



Země česká je výchozím bodem této poutí po zemích Střední Evropy. Je jím již proto, že na této pouti je mnohotvárnost Střední Evropy, tohoto trvalého překračování hranic jazykových i zemských, tvarována jazykem českým a zkušeností života v zemi české.

Země česká je na fyzické mapě Střední Evropy jedním z mála přirozených útvarů, předurčujících kus země k tomu, státi se zemí politickou. Vedle Uher je vlastně jediným opravdu přirozeným zemským útvarem. I politické dějiny země české jsou „přirozené“ v tom, že jsou dějinami země téměř nikdy nedělené, neboť jakoby nedělitelné. Teprve moderní dělení Čechů jazyka českého a jazyka německého přivedlo zemi dvakrát k rozdělení – poprvé na pár týdnů po roce 1918, podruhé na pár let 1938; a poté k nedobrovolnému oddělení Čechů jazyka německého po roce 1945. Jedním z důsledků upření středoevropského pohledu na dějiny země české je lítost nad tímto dělením, rozdělením a oddělením.

Česká říše

Tato lítost se vtělila i do řady děl kvality nejen myšlenkové, ale také umělecké. V českém jazyce vyjadřuje tuto lítost například alternativní „učebnice“ *Češi v dějinách nové doby* (1991), sepsaná v disentu kolektivem, který se spojil pod svatováclavský pseudonym Podiven; či román Václava Vokolky (nar. 1947) *Pátým pádem* (1996), jehož tragickým hrdinou

je kněz německého jazyka se symbolicky „zemským“, „neutrálním“ jménem Böhm. V německém jazyce vyjadřuje podobný postoj například kniha meditací Willyho Lorenze (1914–1995) o jazykově dvojjediných a národnostně trojjediných (totiž spolu se Židy) kulturních dějinách země. Kniha, která se v originálu nazývá *Liebe zu Böhmen* čili „Láska k Čechám“ a která byla česky vydána nejprve v exilu jako *Monolog o české zemi* (1987) – podruhé, nadějeplněji, jako *Dialog s českou zemí* (2002). Příznačně, tato a mnohá další díla vznikala a/nebo byla vydávána v osmdesátých a devadesátých letech 20. století – v onom zlatém věku přemítání o Střední Evropě, v onom věku opětovného sblížení příslušníků obou (bývalých) zemských jazyků.

Česko-německý spor o Čechy byl sub specie Střední Evropy politicky nejnaléhavějším aspektem českých dějin. Byl jím téměř po celé 19. i 20. století. Dokonce i v 21. století se občas ozývají jeho ohlasy – byť v podobě stále absurdnější, jako když byl Karel VII. Schwarzenberg, muž celoživotní vášnivě lásky k Čechám a *Liebe zum Böhmen*,¹ v průběhu prezidentské kampaně roku 2013 absurdně dehonestován coby „ne-dosti-Čech“, coby agent „těch druhých, zlých“, „anti-Čechů“. Leč z širšího historického pohledu na Střední Evropu je neméně důležitý jiný aspekt: ambice české země stát se českou říší.

Jistě i proto, že česká země ve svém přírodou vymezeném tvaru byla tak (relativně) velká a silná, pokoušeli se čeští panovníci učinit ze země jádro říše: z království jádro císařství. Z Čech – Střední Evropu. Středověké ambice českých králů se mohou jevit chaotické: Přemysl Otakar II. budoval českou říši na jih do zemí dunajských a alpských, Václav II. na severovýchod do Polska, Karel IV. na severozápad do zemí labských. Tytéž ambice se však mohou jevit jako nesmírně logické – totiž jako projev české „střednosti“, české pozice uprostřed otevřeného prostoru, z něž později Střední Evropu vybudují Habsburkové. Vždyť i ambice Habsburků by se mohly jevit chaotickými co do geografických směrů – kdyby se ex post nevědělo, že nakonec k vybudování trvalé říše vedly.

V rakouské kulturní paměti jsou Přemyslovci hodnoceni zpětně jako svévolníci, kteří chtěli, co jim nepatřilo, a byli proto Prozřetelností právem ztrestáni. Nejslavněji to učinil katolický romantik Franz Grillparzer v dramatu *König Ottokars Glück und Ende* (Štěstí a konec krále Otakara, 1825). Jak píše Claudio Magris v knize *Habsburský mýtus v moderní rakouské literatuře*: „Klíčovým momentem dramatu je rozhovor mezi Rudolfem a Otakarem ve třetím dějství. Otakar se svému rivalovi

podrobuje, krátce nato se však vzbouří. Slova legitimního panovníka určená ambicióznímu titánovi jsou syntézou habsburské koncepce moci. Především je to odsouzení nezřízené vůle a touhy mít víc, než je člověku dáno: ta přivodila Otakarovi porážku.⁴² Stejnou logikou dějinných výsledků by se však mohlo soudit i o nezřízené vůli a touze Habsburků. Soudy o Boží vůli, pokud jde o budování a rozpadání říší, jsou pak krajně ošemetné...

Česká dynastie se tedy neujala v rakouských zemích, jakož ani v jiných zemích Střední Evropy; Morava se skrovným pozůstatkem Slezska zůstala jediným trvalým rozšířením, jedinou trvalou „českou říší“. Rakouská dynastie se zato nadlouho ujala v české zemi. Ujala se zprvu zcela pokojně a legitimně. Jak to při čtyřstém výročí oné události rekapituloval historik Josef Pekař (1870–1937) ve stati *Na rozcestí osudů*, Habsburkové se dostali na český trůn svobodnou volbou českých stavů – a tato volba byla tehdy, roku 1526, nesmírně logická. Za prvé, Ferdinand Habsburský byl nejbližší příbuzný právě vymřelých Jagellonců, manžel Anny Jagellonské. Za druhé, patřil k nejmonnějšímu rodu tehdejší Evropy. Za třetí, bylo lze doufat, že ochrání české země a celou Střední Evropu před dotírajícími Turky. Za čtvrté, nebyl žádný „Němec“, jak se jeví z obrozenské perspektivy, nýbrž byl vychován ve Španělsku, takže byl brán jako jazykově „neutrální“; a tehdy by nikoho nenapadlo, že by z „německé“ dynastie měl vzejít českým zemím problém. Nad českým královstvím i nadále stála jen svrchovanost říše římské – ne svrchovanost rakouských arciknížat.

Pekař pak dodává: „Státní samostatnosti jsme ovšem za Habsburků neztratil – o tu nás připravil teprve rod lotrinský. Zváti tento rod habsburským je vlastně zhora nesprávně; týmž právem mohli bychom staré Habsburky zváti Jagejlovci.“⁴³ Tím má Pekař na mysli, že teprve od Marie Terezie a jejich dětí, potomků Františka Štěpána Lotrinského, nastalo skutečné oklešťování českého státního práva.

Teze Josefa Pekaře, že za „skutečných“ Habsburků, tedy do nástupu Marie Terezie, česká státnost trvá, se pak stala ústředním motivem díla Karla VI. Schwarzenberga (1911–1986), Pekařova žáka a otce Schwarzenberga již zmíněného. V čase ponížení a rozdělení české země, potupně označené za Protektorát Čechy a Morava, se Karel VI. uchýlil k útěše z historie. Do knih *Obrazy českého státu* (1939) a *Písně českého státu* (1976) shromáždil důkazy obrazové a textové, že český stát nezanikl ani Bílou horou, ani Obnoveným zřízením zemským, neboť habsburští

císařové v něm stále vládli z titulu českých králů a české země byly s rakouskými spojeny jen dynastickou unií. Česká státnost je skutečně těžce poškozena teprve roku 1749, kdy Marie Terezie ruší vídeňskou Českou kancelář, dotud nejvyšší správní úřad českých zemí, a spojuje jejich správu se správou zemí rakouských. Poté je česká státnost ztenčena unifikací zemí monarchie za Josefa II. a odmítáním korunovace ze strany Františka Josefa I. Nikoli tedy rok 1620 či 1627, ale až roky 1749, 1867 (vyhlášení rakousko-uherského dualismu) či 1871 (rok nesplněného slibu korunovace Františka Josefa I.) jsou pro českou státnost osudové.

V jednom článku pro exilové Vídeňské svobodné listy tak Schwarzenberg například píše: „Před 250 lety, v roce 1723, se konala v Praze slavnost významná pro český stát (...). Chci se zmínit o korunování císaře Karla VI. za krále českého. Když se císař Karel – v Čechách toho jména Druhý – rozhodl, že pojedje do Čech i s manželkou ke korunování, měli z toho čeští stavové z mnoha důvodů nelíčenou radost. Za prvé tím bylo doloženo, že česká země nemůže být ovládána nepřetržitě z Vídně, český král že musí časem panovat na Hradě pražském. Za druhé nákladný život dvora nepřicházel aspoň na čas k dobru Vídně, nýbrž městům pražským. Za třetí a především byla jednak utvrzena královská moc holdovací přísahou všech čtyř stavů, jednak potvrzena jejich ústavní práva korunovační přísahou krále. Proto Karel, ač neuměl česky, chápal význam české státoprávní tradice. Pražské Národní muzeum chová dvě vzácné památky: obraz zasedání Zemského soudu, jemuž předsedá sám král na trůně, a medaili s vypoodobněním české koruny spočívající na Přemyslově rádle, což je obraz lidového, selského původu české svrchovanosti.“⁴

Ke korunovaci Karla VI. Habsburka, kterou připomíná Karel VI. Schwarzenberg, bylo složeno i oratorium Jana Dismase Zelenky *Sub olea pacis et palma virtutis* – „Pod olivou míru a palmou ctnosti“. V něm pak zazní jeden motiv, klíčový pro české vztahování k Habsburkům coby legitimním vládcům státu: Habsburkové jsou „de Wenceslai sanguine“, „z krve svatého Václava“. Sice je v jejich žilách té krve, po všem míšení panovnických rodů, už jen kapička – ale je tam!

Schwarzenbergovy *Obrazy českého státu a Písně českého státu* jsou důkazem skutečně „víry v heraldiku“ či „heraldického vidění světa“: Pokud ZNAKY státu trvají, jsou užívány a uznávány a je rozuměno jejich smyslu, potud trvá i sám stát. Znak, heraldické znamení, není cosi „jen“ formálního a „jen“ symbolického – je symbolem v pravém, religiózním slova smyslu, totiž smyslově vnímatelnou a rozumově rozlišitelnou

manifestací skryté duchovní reality. Proto má smysl ukazovat obraz českého lva či svatováclavské koruny na náhrobcích, pečetích či mincích, odznaky nositelů českých zemských úřadů či rytiny zobrazující korunovační slavnosti. Nejsou to sentimentální vzpomínky – jsou to důkazy.

Na druhé straně však nelze zcela podcenit ani běžnou realitu. A v té se česká státnost krok za krokem vytrácela, zvláště na mezinárodním poli. Je nechtěnou ironií, pokud další Pekařův žák Zdeněk Kalista nazval svůj soubor portrétů českých šlechticů v habsburských službách *Čechové, kteří tvořili dějiny světa* (1939). Trvalo naopak to, pro co Willy Lorenz vynášel termín „skrytá česká říše“:⁵ sen o velké české minulosti a o českém poslání, přesahujícím přírodní hranice české země. Tento sen se zdál být naplněn roku 1918, kdy opět na mapě Střední Evropy vzniklo cosi jako česká politická říše. Tehdy se naopak zdál být směr tohoto říšského budování jasně dán: Na Východ, nikam jinam než na Východ nemůže vést! Neboť východní směr, to je směr slovanský; a oproti časům budovatelů středověkých českých říší se novodobí Češi pokládali za Slovany – Slovany především, Slovany podstatněji než cokoliv jiného (Obraz XIV).

Zajímavé svědectví o zasněných počátcích budování této novodobé české říše podává v cyklu článků pro Lidové noviny a Rozmach autor obvykle spíš polemicky žlučovitý, Jaroslav Durych (1886–1962). Ježto byl civilní profesí vojenský lékař, strávil léta 1921–1922 služebně na nejvýchodnějším východě „české říše“, v podkarpatském Užhorodě. Podle Durycha bylo by málo, kdyby byl československý stát jen výsledkem rozhodnutí velmocí a kdyby jeho hranice byly hranicemi pasivními, obrannými. Má-li mít tento stát skutečné oprávnění, musí mít svou ideu – a tu naznačují právě podivuhodné hranice natažené tak neuvěřitelně daleko na Východ. Československý stát je předurčen k duchovní – nikoliv vojenské! – expanzi na Východ, ke znovuzaujetí „dědictví svatého Vojtěcha“, Čecha, který před deseti stoletími christianizoval široké prostory na jihu i severovýchod od jádra českého státu. I proto si Durych libuje v tom, že místo „československá republika“ říká opakovaně „česká říše“, jíž je Československá republika jen relativní formou.⁶ V užívání provokativního termínu „česká říše“ je Durych ve své době osamocen. Ale jeho sen o obnovené české misi je vlastně vyjádřením dobově dosti populárního náboženského programu – katolického unionismu, usilujícího o sjednocení východních pravoslavných křesťanů s římskokatolickou církví.

Z Československé republiky v jejím prvotním masarykovském rozmachu zbylo jen torzo, jak smutně upomíná v parku Masarykových Lán

na Plečnikově kašně hlav pětice českých lvů, symbolizujících pět „korunních“ zemí tehdejší „české říše“. Z unionistického snu o české katolizaci slovanského Východu nezbylo už vůbec nic. Zároveň však byl Durych práv, pokud minil, že „česká říše“ musí být především říší duchovní. Byl však práv zcela proti svému přesvědčení. Durych, stejně jako Schwarzenberg, Pekař, Kalista a další autoři již zmínění, byl katolík, a chtěl tedy české poslání vidět v tomto duchovním směru. Nechtěl vidět, že duchovní česká říše už dávno trvá. Že to je říše vlivu české reformace, této jediné opravdu originální duchovní formace, která v Čechách vznikla. Že česká reformace ovlivnila, přímo či nepřímo, svět i daleko za horizontem Střední Evropy, od Skandinávie po Ameriku; a že i v horizontu Střední Evropy česká reformace pomohla uchovat a dotvořit jeden národ slovanského jazyka – totiž Slováky v Horních Uhrách (Obraz XI).

Je věru paradoxem, že zatímco po světě se česká duchovní říše rozprostřela tak široce – doma téměř zanikla. Česká reformace sdílela ve své vlasti týž osud, jako judaistická reformace čili křesťanství ve své vlasti Izraeli; a jako hinduistická reformace čili buddhismus ve své vlasti Indii. Doma se poměry vrátily ke starému, podle evangelního „žádný prorok není doma vážený“ (L 4,24).

Češství státní, češství selské

V době pokusů o budování středověkých českých říší, stejně jako v době české reformace, Češi spoluřešili osudy Střední Evropy, ba celé Evropy. Zato v době, kdy se Střední Evropa utvářela na půdorysu habsburské říše, už Češi čím dál více řešili jen sami sebe – své vlastní jazykové přežití. Jan Patočka v nemilosrdně kritické úvaze *Co jsou Češi* (napsané roku 1973 příznačně nejdřív německy, pro autorovy zahraniční přátele) nazývá tyto fáze „velké češství“ a „malé češství“. Patočka a četní jeho následovníci vidí pak ve „velkém češství“ a „malém češství“ nejen fáze historické, nýbrž i dvě podoby české mentality – onu otevřenou a uzavřenou, velkorysou a malichernou, vznešenou a plebejskou.⁷

Tytéž dvě podoby však lze najít i vtěleny do samotné české země. „Velké češství“, to státnicky ambiciózní a/nebo myslitelsky odvážné, je přítomno v koncentrické struktuře české země. Onen přírodou daný tvar Čech je přirovnáván k „půvabnému amfiteatru“ (exulantský vlastivědec Pavel Stránský),⁸ k „růži“ (barokní vlastivědec Bohuslav Balbín),⁹ ale též ke kalichu nebo kosočtverci. V každém případě je v centru tohoto tvaru

jeden pevný bod, totiž Praha a v jejím centru Hrad, tato dominanta, jež nemá ve středoevropských zemích obdoby co do své vizuální působivosti *genia loci*¹⁰ i kontinuálně trvající symbolické síly. A ještě dál, uvnitř Hradu, pokračuje tato souvislost kruhů. V tradičním katolickém vnímání je v centru katedrála, v jejím centru hrob zemského patrona svatého Václava a v jeho centru svatě ostatky a svatá koruna, symbolický střed všech středů, magicky ztělesňující život celé země. Proto se často místo o „českém státu“ mluví o „české koruně“.¹¹ V moderním sekulárním pojetí, které s mimořádným smyslem pro přeznačení starých symbolů vytvořil sám Masaryk, je v centru spíše sídlo prezidenta, tohoto dědice reformační tradice pravdy vítězí – ale svým způsobem i dědice královského majestátu.

Mezi vnějším kruhem hraničních hor a vnitřním kruhem hradeb staré Prahy jest však ještě jeden kruh. Je to kruh „míst paměti“ v širším okolí Prahy – míst spojených s počátky české státnosti, s ambicemi české říše, s národními svěťci a s epizodami „českého mýtu“, vyprávěného a rozvíjeného kronikáři od Kosmy po Hájka a Beckovského.¹² Kruh (jistěže ne geometricky přesný) lze načrtnout od Václavovy Staré Boleslavi přes Vojtěchův Levý Hradec a Krokovu Budeč až k Ludmilinu Tetínu, Karlštejnu Karla IV. a Zbraslavi Václava II. „Ta druhá“, sekulární tradice vkládá do tohoto kruhu na západě nový bod – Masarykova Lány.

Kruh se však zdá v jedné světové straně neuzavřen. Na východ od Prahy neleží místo žádného knížete ani žádného „státního“, s vládoucí dynastií propojeného světce. Zato tam však leží místo světce „jiného“ – nedynastického a i jinak „nestandardního“: nenápadná ves Chotouň, rodiště svatého Prokopa Sázavského.¹³

Prokop je osobou, která jako jediná ztělesňuje mezi národními patrony „ty druhé Čechy“: Čechy lidové, selské, na svém jazyku úporně lpící, „malé“. „Malé“ – ale nikoliv nutně malicherné. „Čechy malé“ – ale nikoliv nutně „čecháckovské“, podle termínu, který vynašel Václav Černý a zpopularizoval Václav Havel.¹⁴ Čechy „obyčejných životů“ a „drobné práce“, podle termínů, které razili T. G. Masaryk a Karel Čapek. Čechy opatrně, ba až opozičně naladěné vůči velkým ambicím dynastií – ale nikoliv nutně prosté řádu a ideálů. Ba, povýšené obrozenci na ideál¹⁵ – a pokrytecky zneužívané demagogy hnědé, rudé i jakékoli jiné barvy...

Od Chotouně se na jih směrem k Sázavě táhne zářez v krajině, takzvaná Prokopova brázda, kterou svatý muž podle legendy vyoral s poraženým čertem. V nejstarším hagiografickém textu *Vita minor* („menší

životopis“) Prokop s ďáblem ještě neorá. Místo toho vymítá ďábla komusi z huby v podobě černého ptáčka. Především však už zde působí jednoznačně jako světec lidový, sedlácký, a dokonce národní. Nejen že vysvobozuje různé neprávem obviněné ovčáky a jiné prošťáky, ale navíc se vydatně ohání svou berlou, a to i po smrti. Nejdřív jí zmlátí nejmenovaného opata Němce, kterého kníže Spytihněv dosadí na Sázavu. Pak jí ve snu vyhrožuje papeži Inocencovi, řka: „Neschválíš-li svědectví o mých ostatcích a nepovolíš-li mi povinnou úctu, pak takto tluka dotluku tě!“¹⁶

Prokop – ten český sedlák, který je připraven nařezat papeži... Snad se do krajiny východně od Prahy, krajiny Prokopovy, promítla i další logika českých dějin: Ob jednu ves od Chotouně se v polích tyčí mohyla na paměť bitvy u Lipan, v níž v 15. století husitské vojsko vedl jiný Prokop, totiž Prokop Holý. Ob jinou ves od Chotouně, v Milčicích, pak v 18. století rychtářoval a své úvahy o světě zaznamenával písmák František Vavák (1741–1816). Jeho zápisky byly posmrtně vydány a Josefem Pekařem rozpoznány coby unikátní svědectví o mentalitě českého venkova na přelomu baroka a osvícenství. Vavák je sedlák veskrze katolický a habsbursky lojalistický. Je jistě i pln prapitomých předsudků, zejména vůči evangelíkům, kteří se díky osvícenské politice Josefa II. „najednou“ stali tolerovanou menšinou. Je však také pln hrdosti na svůj selský stav. Na Prokopův stav. Na stav, z něhož koneckonců dle českého mýtu vzešla i přemyslovská dynastie. Na „to druhé“, prokopovské češství.

Prokopovská krajina po stranách staré kolínské silnice pak otevírá z Prahy doslovně i symbolicky cestu ještě dál k východu. Jejím finálním bodem u zemských hranic je krajina pod Orlickými horami, jež je tak hustě jako žádná jiná poseta posvátnými místy „malého češství“: Němcové Ratibořice, Jiráskův Hronov (a Jiráskem oživovaná místa lesních a skalních scházení tajných evangelíků), Úpice bratří Čapků, Erbenův Miletín, ale koneckonců i Jizbice Václava Černého a Náchod Josefa Škvoreckého. Jestliže v Prokopově krajině získává „malé češství“ svůj světecký vzor, svádí svou erbovní bitvu a s naivním půvabem sepisuje svůj světopohled – zde, pod Orlickými horami, „malé češství“ dozrává do své klasické literární podoby.

A ještě jednou v symbolické logice krajiny: Branou do podorlické „malé vlasti“ českého selského a maloměstského mýtu je pevnost Josefov. Je to totiž i Josef II., ona „černá bestie“ z hlediska státoprávního „velkého češství“, kdo nepřímou umožňuje „pod hradbami Josefova“ vyrůst duchu Němcové, Jiráska a Čapků. Josef je to, kdo ruší nevolnictví

a otevírá selskému stavu, z něhož většina obrozenců vzešla, pomalou cestu vzhůru. Josef je to, kdo tolerančním patentem „legalizuje“ dědictví české reformace, k níž se pak budou obrozenci hlásit národně historicky, byť ne konfesně. Josef je to, kdo rušením „neužitečných“ klášterů – přes kulturní barbarství, jež je provázelo a jež dojemně líčí Jirásek v *F. L. Věkoví* – vtiskuje českým obrozencům přesvědčení, že katolicismus – a vůbec náboženství –, nemá-li být jen vznešenou maškarádou, musí prokazovat svou pravdivost především praktickými, každodenními „malými“ činy pro „malé“ lidi.

Jako má „velké češství“ své „sancta sanctorum“ na výšině, na Pražském Hradě – tak má „malé češství“ své „sancta sanctorum“ v pokorné nížině – v Babiččině údolí. Jako ono má „český mýtus“ v souboru státoprávních příběhů od Čecha a Přemysla po svatého Václava a Karla IV. – tak toto má svůj mýtus v příběhu o babičce.

Svatá to žena

Proč má *Babička* Boženy Němcové (1820–1862) tak mimořádné postavení v české kultuře, proč vstoupila i do povědomí lidí, kteří jinak nechtou obrozenskou literaturu, ba i těch, kteří nechtou téměř vůbec? Jistě to není proto, že jde o pouhou biedermeierovskou idylu (Obraz IV). *Babička* je v kontextu ostatní původní prózy této autorky zcela výjimečná. Jednak proto, že je to kniha jejího života, a každý spisovatel nosí v sobě jen jednu skutečnou knihu, knihu svého vlastního života, ať už jí dá jakýkoli tvar v jakémkoli počtu svazků. Jednak ale proto, že Němcová do této „knihy svého života“, do historické i literární postavy babičky, promítla ideál české svatosti, speciálně svatosti ženské – aniž by to měla v úmyslu, aniž by zřejmě byla ochotna to takto pojmenovat.¹⁷

Babička je hagiografie. Je to hagiografie pro dobu, která už není ochotna tradiční církevní hagiografii akceptovat, a přece touží po jakési svatosti. Notoricky známá věta knihy, kterou pronáší paní kněžna neboli nejvyšší světská autorita knihy, je vlastně finálním rozsudkem v neviditelném procesu svatořečení: „Šťastná to žena.“ Když se tato nenábožensky znějící věta přeloží do latiny, zazní buď „felix mulier“ – nebo také „beata mulier“. Ale „beata“, „blažená“, je také alternativní církevní označení pro „svatá“: „Beata“ překládá se též „blahoslavená“. Felix-beata-sancta: Šťastná-blažená-svatá. Proč ne rovnou „svatá“? Protože Němcová slovo „svatá“ nechce použít: Buď by sugerovalo starý církevní smysl svatosti

úředně uznané a pro moderní společnost už nepřitažlivé – nebo nový, přenesený smysl svatosti sekularizované, nacionální, a tedy zase v jiném smyslu oficiálně, obrozenskou společností, uznané (jazyk, národ, Hus).

Co tedy znamená, řekne-li se, že babička je svatá? Katolická tradice zakotvila různé typy svatosti – panna, mučednice, bojovnice, královna, poustevnice. Babička není nic z toho. Pochopit, v čem tkví babiččina svatost, snad lze lépe „oklikou“ přes terminologii mahájánového buddhismu, jak to navrhl bývalý skrytý myslitel Aleš Roleček. Ten na babičku vztáhl pojem „bódhisattva“, to znamená bytost, která se z lásky ke všem živým tvorům znovu a znovu vtěluje, pomáhá jim s nekonečným milosrdenstvím a nedá si pokoj, dokud nebudou vysvobozeny všechny bytosti.¹⁸ A přesně takto se chová babička.

Babička činí dobrodiní: Kdyby na Štědrý den nepřišel host, „babička byla by šla hledat hosta na rozcestí“.¹⁹ Babička není schopna nikoho nenávidět: „Ona neměla srdce, by koho nenáviděla, ale paní správcová nebyla jí pěkná v očích, a sice proto, že se nesla výše, než narostla.“²⁰ Hrozící kolizi se správcovou řeší tedy tiše a pokorně – vyklizením prostoru: Když má správcová přijít, babička s dětmi sama odejde. Babička zjevuje řád světa, a to jak svým příkladem (viz popis babiččina dne od zbožného jitra po zbožné usínání), tak výkladem, a to zvláště v situacích, kdy se řád světa zdá nespravedlivý. Když jí kněžna ukáže dítě předčasně zemřelé Hortensie, babička nachází i v této události dobro pro všechny strany: „Neplačme, přejme jí nebe, pro ni svět nebyl, proto ji Bůh s něho vzal. Toho má Bůh zvláště rád, koho vezme k sobě, kdy je nejšťastnější. A milostivá paní neosiřela.“²¹

Babiččina všeobjímající láska se netýká jen lidí, ale i zvířat – a zvířata tomu rozumějí: „Babičku měly všechny ty zvířátka tak velmi rády, a ona je.“²² Když babička vypravuje, jak se kdysi po manželově smrti vracela z Kladska k rodičům, zdůrazňuje ve svém vyprávění, že ji nejdřív uviděl a poznal pes: „Z boudy vylezl starý pes napolo slepý. ‚Chlupáčku, znáš mne?‘ volám na něho, a on se mi začal třít okolo nohou. Já myslela, že mi srdce lítostí pukne, když mne ta nemá tvář poznala a vítala.“²³ Zvířátka, konkrétně ovce a pes, jsou také v páté kapitole účastny vyprávěného zázraku na Boušíně. I zvířátka jsou ovšem podrobena témuž božskému etickému řádu „vina – trest – pokání – odpuštění“: To je smysl historie o roztrhaných káčátkách. Provinilí psi nejdřív dostanou holí, což babička komentuje: „Co je platno, musí to být, ať si to pamatují!“²⁴ a pak

jim odpustí – když se jí plazí u nohou a tak projeví lítost! „Je vám toho teď líto, vidíte?“²⁵

Řečeno-li „všichni žíví tvorové“, tedy skutečně všichni: Babička svou řečí připodobňuje člověku stromy: „Když stromy v květu se líbají a objímají, bude hojná úroda.“²⁶ Spojení babiččina života s přírodními tvory vyvstane nejsilněji při její smrti. O staré jabloni praví: „My jsme si rovny, půjdeme asi zároveň také spat.“²⁷ Ještě ke smrtelné posteli si nechá přivést kočky a znovu nabádá k lásce k nim – a první zpráva o její smrti se musí dát včeličkám, „aby nepomřely“.²⁸

Mimořádnou sílu babičky spontánně uznávají všichni, kdo s ní přijdou do styku. Nejprve v Proškovice domácnosti: „Brzy se v domě řídilo všecko dle babiččina slova, každý ji jmenoval ‚babičko‘, a co babička řekla a udělala, bylo dobře.“²⁹ – a to poté, kdy ona si prosadí svou, že bude chodit ve starých šatech: „Pro mne takové novoty nejsou, starý můj rozum by se do toho nehodil...“³⁰ Poté se babiččina autorita prosadí v celém údolí i směrem nahoru, ke kněžně: „To je pravda, že by si málokdo troufal s paní kněžnou tak mluvit jako naše babička.“³¹ Obyvatelé mikrosvěta uznávají babičku jako svrchovanou, vlastně nadlidskou bytost. Adélka se u ní ujišťuje: „Ale babičko, vy neumřete, vidíte že ne?“³² Babička to pochopitelně ihned popře – ale vyznání víry v babiččinu nesmrtelnost bylo vysloveno! Přímo náboženská autorita babičky je diskutována, zpochybněna a znovu potvrzena v rozhovoru Anči a Kristly: „Vždyť babička není evangelium. – Já věřím babičce jako Zákonu, ona člověku upřímně poradí a každý to říká, že je žena dokonalá; co ona řekne, je pravda svaťovatá. – Však ji též za to mám.“³³ Dívčí spor pak končí větou: „Teď ale poručme se pod ochranu Matky Boží a spěme.“³⁴

Jistě, lze říci, že dívky používají obecnou zbožnou frázi, navíc se právě nacházejí na mariánské pouti. Ale přece nelze přehlédnout tuto juxtapozici babičky a Matky Boží. A vskutku, babička v úhrnu svého jednání i v úhrnu vztahu lidí k ní nese zřetelné rysy mariánské, rysy nekonečně milosrdné slitovnice a orodovnice. I tento eminentně mariánský výraz „orodovat“ je pro babičku použit: „Drahá kněžno, babička chce také orodovat za nešťastné milence, vyslyš ji a prosím tě, drahá kněžno, pomoz!“³⁵ Vládne a rozhoduje kněžna, v tomto mikrosvětě obraz Boha – ale rozhoduje se podle toho, oč u ní prosí, „oroduje“, velká přímluvkyně, mariánská postava, babička. Babička sama věří v Pannu Marii coby orodovnici – ale autorka knihy *Babička* a novodobí čtenáři knihy *Babička* už

většinou nikoliv. A právě proto je zde babička, jako postava, která Pannu Marii zastupuje, ba: je čímsi jako jejím vtělením v tomto koutu země.

Důkazem, že babička byla přijata v této roli i čtenáři, je fakt, nakolik se Babiččino údolí, proměněné „sémiozou“ v rozsáhlý přírodní památník knihy,³⁶ stalo poutním místem, kam přicházejí nejen poutníci literárně poučení, ale především poutníci prostí a zcela sekularizovaní, aby každý na své úrovni poznání prožil onen sakrální zážitek „tady to bylo“, „tudy babička chodila“.

Není v české zemi žádné místo, kam by se takto masově konaly zbožné poutě za literární postavou, navíc za postavou, která měla sice historickou předlohu – ale předlohu z hlediska „velké“ historie dokonale bezvýznamnou. Rakouský novinář Dietmar Grieser v knize *Česká babička* (2005) napsal lehce ironicky, že „platí návštěva Babiččina údolí s prohlídkou všech domů, nostalgickými procházkami, regionální stravou a fotografiemi na památku před pomníkem Babičky k povinnostem, bez jejichž splnění žádný dobrý Čech nesmí odejít z tohoto světa“.³⁷ Jakub Deml (Obraz II) volá o takovémto výletu pateticky ve *Šlěpějích XXV* (1940): „A věru, nebyl to turistický výlet, to byla velmi zbožná pout', my jsme tam celou Babičku vroucně prožívali, naše duše ji tam viděla, s ní mluvila, se radovala, trpěla, naše duše bolestně říkala: neboj se, Boženo Němcová, neboj ty se, Babičko, neboj se Viktoro, my jsme tady s tebou a my tě nedáme.“³⁸ Tak! Zbožná pout'. Čeští lidé chodí do Babiččina údolí za babičkou tak, jako babička sama chodívala na pout' do Svatoňovic nebo do Vambeřic za Pannou Marií.

Důkazem tohoto povýšení Babičky na archetypální, božskou postavu je její druhý život. Dosud nejpůsobivějším příkladem je film *Babička*, který natočila Československá televize roku 1971, na samém počátku normalizace, podle scénáře (toho času již zakázaného) dramatika Františka Pavlíčka (1923–2004). Příběh je uchopen jako nadčasový mýtus, v němž se jednotlivé erbovní motivy znovu a znovu vracejí (ke zmatení konzervativních diváků socialistické televize) v kruhu, tak jako se znovu a znovu obrací a vrací kosmobiologický i (alespoň v náznacích) liturgický rok.

Avšak svatost se projevuje nejen „lícem“, nýbrž i „rubem“ – nejen ctěním, nýbrž i výsměchem. Parodickým pendantem k Pavlíčkově filmové *Babičce* je jiná filmová *Babička*: *Soused*, který se za domněle mrtvou stařenku vydává (náhodou či tajemnou logikou byla parodická *Babička* natočena ve skanzenu lidových staveb v Kouřimi, tedy v krajině Prokopově...)³⁹ Vrcholem všech parodií je ale bezpochyby anonymní text

Babička vulgaris.⁴⁰ Úryvky tohoto textu odedávna kolovaly a dodnes ústně kolují na českých základních školách. Věty jako „na Starém Bělidle bylo lautr hovno co dělat“ nebo „Babička šla, co krok, to prd“, jsou stejně dobře známy jako základní obrazy z původní *Babičky*. „Svatořečící“ kněžnina věta o šťastné ženě je zde reakcí na babiččino vyznání: „Já už viděla něco čuráků, ale všechny byly nahoru!“

Jistě, parodie se obrací proti povinné školní četbě, proti ustrnule obrozenským školním výkladům *Babičky*. Ale takto drastická a populární parodie je něčím víc: Je rouháním tomu neuvěřitelně silnému obrazu mravní čistoty. Symbolické pomazávání hovny a vkládání sexuálních, a zvláště incestních významů je přirozenou reakcí na silnou blízkost posvátnosti. Je dokonce reakcí velmi slovanskou, viz ruské „rugatelstvo po matěři“, jež je neoddělitelnou rubovou stránkou vnímání mateřské, mariánské svatosti.⁴¹

Podobná mytizace i antimytizace ostatně potkala i autorku knihy, Boženu Němcovou. Na jedné straně je i ona povýšena na jakousi ochrannou postavu národa.⁴² Nejprůměji, „nejmariánštěji“, to vyjadřuje František Halas (1901–1949) ve sbírce *Naše Paní Božena Němcová* – vydané téhož úzkostného válečného roku 1940 jako Demlovy *Šlěpěje XXV*. Mariánský je již sám název, neboť „naše paní“ – to je přece „Notre Dame“, francouzský titul pro Pannu Marii. Mariánský je pak i sám modlitební závěr:

„Paní
pláč Koruny české srdce nám tak svírá
kde by byla bez Vás paní naše víra
Paní
matko naší velikosti chraňte lid a země klín
až po srdce rozevřený řezem císařským.“⁴³

Na druhé straně se vytváří i „antimýtus Němcová“. I v něm jsou akcentovány „nesvaté“ stránky autorčina života, problematické z hlediska konvenční morálky – zvláště její bouřlivý milostný život. To kvůli němu se pohoršovali již její současníci, zvláště ti z katolického milieu – což ji zase ještě více oddalovalo od katolické církve, ač jakási bazální, stále více „plachá“ zbožnost je v jejích textech stále přítomna.⁴⁴ To kvůli své pověsti nezkratné milostnice není Němcová vpuštěna do Smoljakova-Svěrákova *Českého nebe* (2008). Místo ní je však vpuštěna Babička, která – slovy nebeského J. A. Komenského – „erotických zájmů již nemá“, načež začne

Babička svádět jednoho vlasteneckého velikána po druhém... I tato dvojedinost, ať vážně či komicky podaná, však poukazuje k téže ambivalenci ženských božských postav ve starých náboženstvích: i matka – i kurva. V katolické transformaci: i Marie – i Magdaléna.

Z hlediska vztahu „velkého češství“ a „malého češství“ je přitom neméně hoděn pozor jiný aspekt „(anti)mýtu Němcová“: stále znovu probíraná teorie o jejím šlechtickém původu, dokonce snad v kruzích nejvyšší rakouské šlechty kolem samotné „paní kněžny“ Kateřiny Zaháňské.⁴⁵ Ať je již teorie pravdivá či nikoliv, jisto je, že i ve vlastních textech této tvůrkyně obrazu ušlechtilé lidové českosti se neustále objevuje motiv touhy patřit k „tomu prvnímu“ světu, totiž ke světu skutečné, historické, státoporné šlechty. Motiv se objevuje v textech uměleckých i egodokumentárních.⁴⁶ V beletrii může být podáván odmítavě až parodicky (trapní pseudošlechtici Skočdopolové v novele *V zámku a v podzámčí*), ale v soukromých, nefikčních textech se objevuje vážně, ba tragicky. Projevuje se v něm životní trýzeň Boženy Němcové, která tu a tam směla žít „na okraji“ velkého, šlechtického světa, ale nesměla se nikdy stát jeho součástí. A projevuje se v něm i trýzeň celého „malého češství“. To si totiž přesně v tom okamžiku, kdy se začne samo reflektovat, přemítat o sobě a promýšlet cosi jako své poslání, začne bolestně uvědomovat potupně zatěžující limity své zděděné „malosti“. I tato trýzeň je pozadím obrazu Babičky, která žádnou trýzeň pomeznosti nepociťuje – neboť má v sobě jistotu čehosi duchovně mnohem většího, než je světský „velký svět“.

Babičky před Babičkou

Tajemství svaté Babičky je ještě i jinak propojeno s dvojí podobou češství. Jinak, totiž skrze své předobrazy, na které Němcová při psaní – spíše nevědomě a podvědomě – navazovala. Neboť, v českém písemnictví před Němcovou se žádný ani trochu podobný obraz svaté ženy z lidu nevyskytuje. Nevyskytuje se i proto, že české písemnictví před Němcovou se nezajímalo o ženy z lidu – a když přece, pak o jejich vnady, přitažlivé pro muže z „velkého světa“ (Oldřich a Božena!), ne o jejich zbožnost, natož o jejich duchovní autoritu.

Nevyskytuje se zajisté i proto, že v českém písemnictví před Němcovou se téměř nevyskytovaly ženy-spisovatelky, které by k tomuto tématu přirozeněji tíhly. Jisté rysy babičkovské duchovní autority nese snad jediná Magdalena Dobromila Rettigová (1785–1845), ostatně „babičkovská“

přítelkyně Němcové. Arci ne Rettigová jako autorka beletrie, nýbrž Rettigová jako osobnost a mýtus s ní spojený – mýtus první ženy v novodobé české literatuře, předchůdkyně Boženy Němcové. Ne náhodou je součástí „mýtu Rettigová“ i vyprávění o jejím setkání s mladičkou Němcovou v Litomyšli, při němž dokonce padne i slovo „baba“: „I šla tudy procházkou paní radová Rettigová. Dítě se vyrušilo ze hry, a jako by se bylo leklo silně cizí postavy, vztáhlo ručky po matce s úzkostným výkřikem: ba-ba! Cizí paní se mateřsky usmála: Máš pravdu, baba, ale neboj se mne, já ti nic neudělám.“⁴⁷ A jakoby symbolicky, Rettigová nosila stejné křestní jméno Magdaléna jako skutečná babička Boženy Němcové... „Babičkovská“ je Rettigová především ve svém vztahu k činnostem, o nichž píše, a skrze ně k celému mikrosvětlu kolem ní. Tento vztah je „babičkovský“, vlídný, soucitný. Je v něm důraz na tradici, výslovně na tradici ženskou. V předmluvě k *Domáci kuchařce* autorka praví „nevydávám ji za žádnou dokonalou knihu kuchařskou, jest to jenom sbírka jídel, jak je má babička a máti (obě Češky) vařily“.⁴⁸

Žánr tak prozaický, tak neliterární, jako je psaní receptů, Rettigová proměňuje svou láskyplností v oslavu všech surovin i všech činností, jimiž se proměňují v pokrmy. Jazykové prostředky k tomu jsou velmi jednoduché: opakovaná adjektiva nebo adverbia „dobrý/dobře“ a „hezký/hezky“, a deminutiva – viz část receptu na „mandlový náryp nadívaný“ „Ostrouhej dvě žemličky, den předtím pečené, nakrájej z nich tenké lístky a z těch s malou kulatou formičkou vypíchej malé koláčky, pokrop je dobrým sladkým vínem, nejlépe s malagem (...) nalej trochu té mandlové kašičky, pak namaž vždy jeden ten namočený koláček žemličkovým zavařeninkou (...) jest to na každý způsob pěkné a dobré jídlo.“⁴⁹

Jest to na každý způsob pěkné a dobré čtení – ale světecká duchovní autorita to není. Ještě méně je autoritou vůbec první česká spisovatelka, první žena píšící česky, ač „pouze“ soukromé listy, neurčené k „literární“ četbě, a přece tvořící výraznou stránku české barokní literatury: Zuzana Černínová z Harasova (1600–1654). Listy Zuzany Černínové jsou určeny jejímu synovi Humprechtu Janu Černínovi z Chudenic. Starší literatura, jak ji shrnuje i její názory reviduje Zdeněk Kalista v moderní edici listů z roku 1941, se proto ponejvíce zabývala vztahem matka-syn, často kladouc do kontrastu matku, dle vlastního vyjádření „starou Češku a sprostou ženu“, a syna, kosmopolitního „barokního kavalíra“.⁵⁰ Avšak paní Černínová nevystupuje jako „maminka“ jen ve vztahu k synovi, ale k celé široké rodině a celému svému okolí, vedena tímž životním principem

sebeobětavosti, slitovnosti a láskyplnosti, který známe od babičky Boženy Němcové a od M. D. Rettigové. Co je v biedermeieru Babiččino údolí a Rettigové Litomyšl, to je v baroku starobylá jihočeská tvrz Radenín, kterou se Zuzana Černínová snaží udržet coby „locus amoenus“, místo klidu uprostřed vírů třicetileté války.

Černínová přijímá všechny útrapy s křesťanskou pokorou: „Jistě mne můj milej Pán Bůh rozličnými metličkami švihati ráčí, což vše vděčně přijímám.“⁵¹ Černínová touží po míru a pokoji vnějším i vnitřním: „Pán Bůh rač nám téhož zdraví a pokoje svatýho z obojí strany milosrdně popříti a ten svatej, blahoslavenej pokoj dáti, srdce všech křesťanských potentátův k tomu nakloniti, aby sobě raději pokoj svatej oblíbili a se smířili!“⁵² Zuzana Černínová z Harasova je laskavá, oddaná a dojemná až k slzám. Ve vztahu k synovi a k okolí přesahujícím radenínské milieu však zjevně nemá žádnou duchovní sílu.

Avšak český barok má ještě jednu ženskou mateřskou hrdinku. Dokonce ústřední postavu celé barokní literatury: Pannu Marii. Jí jsou věnovány sbírky Adama Michny z Otradovic *Loutna česká i Česká mariánská muzika*, jí bezpočet kázání, jí Frozínův „mariánský zeměpis“ *Obroviště mariánského atlanta* (1704), jí Balbínovy čtyři velké „životopisy“ čtyř zázračných Madon, jimž říká společně, antikizujícím způsobem, *Diva*, „božská“: *Diva Wartensis* (Božská z Varty, 1655), *Diva Turzanensis* (Božská z Tuřan, 1658), *Diva montis sancti* (Božská ze Svaté hory, 1665) – a na čtvrtou zázračnou Madonu, staroboleslavskou, Balbín navěsí celé české dějiny, jejichž čepem je Matka Boží: *Epitome historica Rerum Bohemiacrum seu Historia Boleslaviensis* (Výtah z dějin českých aneb Historie boleslavská, 1677). Slabost pozemských ženských hrdinek je vyvažitelná i vysvětlitelná tím, že právě v této epoše se do české skutečnosti promítá sám archetyp in persona: Panna Maria, zjevující se na nejrozmanitějších místech a proměňující tak tato místo v „malá mariánská království“⁵³ a v posledku celou českou zemi v „locus amoenus“, místo posvěcené, místo přes všechny přemety dějin blažené, zajištěné autoritou Matky.

Ze všech přízvisek, příhod a zázraků, s nimiž tuto Matku česká barokní literatura spojuje, je snad nejdůležitější motiv „selský“: Matka Boží Staroboleslavská se svému lidu ukáže skrze zemi, skrze půdu – prostě tak, že rolník vyorá starý kovový reliéf Madony s dítětem, a ten je rozpoznán a pak uctíván jako Palladium české země.⁵⁴ Smysl příběhu (jistě známého v mnoha variantách příběhů o zázračných mariánských zobrazeních)

je jasný: Matka Boží přichází ze země. Je to matka-ochránkyně země, Palladium země české, i matka-země sama.

Od Balbínovy „božské staroboleslavské“, Palladia, vede cesta ještě dozadu: Vždyť Palladium se v tradici spojuje se svatým Václavem a svatou Ludmilou. Václav údajně nosil tento reliéf stále na prsou – a věnovala mu ho jeho babička, svatá Ludmila, která jej nechala udělat z kovu z rozlitych model, jimž se dříve sama klaněla.⁵⁵

A teprve tady, na počátku, u svaté Ludmily, lze nahmatat kořen postavy svaté Babičky. Rettigová a Černínová byly přece jen málo božsky vznešené, barokní Panna Maria přece jen málo lidsky přístupná. Až tato osoba – kněžna-světička-babička. Motiv Ludmilina obzvláštního ctění model a obratu ke křesťanství převzaly barokní legendy už z legend raně středověkých, jakožto ústřední motiv svatoludmilský. Už nejstarší legenda z desátého století, *Fuit in provincia*, o Ludmile praví: „Ta, když byla ještě mladičká, obětovala modlám a často velmi zaníceně se oddávala jejich uctívání. (...) Po svém obrácení od pohanských bludů každodenními slzami hořce lkala, že dříve modly uctívala. Sama to však v lepší stránku obrátila; stala se totiž matkou chudých, nohou chromých, okem slepých, vlídnou utěšovatelkou sirotků a vdov.“⁵⁶ Opět tedy zanícená zbožnost a její praktické důsledky, slitování a pomoc potřebným. *Kristiánova legenda* zdůrazňuje Ludmilinu duchovní přednost oproti jejímu muži, knížeti Bořivojovi: „Jako se mu (tj. manželovi) rovnala tato v bludu pohanském, obětující modlám, tak také napodobujíc ho v náboženství křesťanském, ba vynikajíc ctnostmi nad ctnosti svého muže, stala se vskutku služebnicí Kristovou.“⁵⁷ Již na samém počátku českých kulturních dějin stojí tedy „silná žena“, silnější než její muž – ve ctnosti! Třetí svatoludmilský text, homilie *Factum est* z konce jedenáctého století, přidává rétoričtější chválu, v níž Ludmilu nazývá několikrát „matkou“: „matka slovutná jako milá přímiluvkyně laskavě v nebi oroduje“, „dobrotivá matka, útočiště chudých“, „matka kněží, utěšitelka bédných“⁵⁸ Tedy další žena, pro niž jsou „adoptivními dětmi“ všichni obyvatelé prostoru jí svěřeného, u Ludmily tedy obyvatelé jejího sídla Tetína a v širším smyslu celých přemyslovských Čech.

Homilie *Factum est* nazývá Ludmilu „matka“. Ale v celé tisícileté tradici má Ludmila jiný „funkční“ titul – babička. Ludmila je vnímána skrze svůj vztah ne k manželovi a ne k synovi, ale k vnukovi, svatému Václavovi. S ním je zpravidla zobrazována ve dvojici, jež je vědomým otiskem dvojice Maria-Kristus. Petr Piřha (nar. 1938) v knize *Češi a jejich*

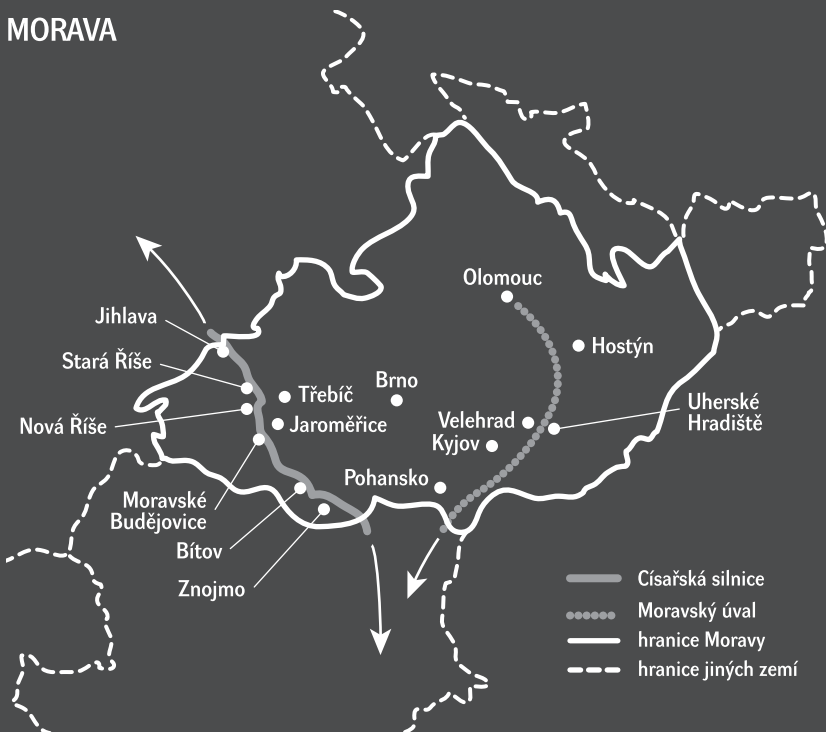
svatí (1991), dosud prvním zpracování staročeských legend, které vta- huje do výkladu starých příběhů i moderní humanitní vědy od hlubinné psychologie po srovnávací religionistiku, akcentuje Ludmilinu funkci babičky i v duchovním smyslu, jak jej naznačuje již etymologie slova „babití“ – „pomáhat k porodu“: „Babička je hlavní nositelkou tradice a má větší roli v uchování kontinuity než matka. Matka je zaměstnána praktickými potřebami chodu domácnosti, babička má čas, a proto může vnukům více vyprávět. (...) V mnoha jazycích je babička označována jako ‚stará matka‘ či ‚velká matka‘. Ukazuje to k jakémusi prohlubova- nému mateřství, které je jiné než mateřství matky, ale přece je mateřství. (...) Tajemství a útěšnost klína babičky (...) je skryto asi v tom, že je už trochu posunut z nejživějšího stadia života a spojuje nás tak s věkovitostí i věčností. Babička je pramatka, je zosobněním našich nejvzdáleněj- ších počátků, je reprezentantkou matky země, z níž jsme vzešli a do níž budeme pochováni.“⁵⁹

Ludmila pak má konkrétně funkci „babičky“ českého křesťanství: „Stojí u zrození našeho křesťanství, vypráví o dějinách ještě pohanských, moudře radí, vede nás k lásce k zemi.“⁶⁰ „Dějínách ještě pohanských“: Ludmila je první křesťanskou ženou, ale není ještě úplným počátkem. Ukazuje i k ženským postavám před sebou, konkrétně ke Krokově dceři, pohanské kněžně jménem Tetka či Teta. Ludmilu a Tetu spojuje konkrétní lokalita – Tetín, místo života, smrti a kultu Ludmily, nesoucí však jméno její předchůdkyně Tety. Teta pak je u kronikáře Kosmy definována jedi- ným výrazným rysem: a to je opět její výrazná, ovšem pohanská (a proto z hlediska křesťanského kronikáře negativně hodnocená⁶¹) zbožnost. Teta je jakási předzvěděná Ludmila, „ještě-neobrácená-Ludmila“. Píťha také připomíná „v povědomí národa existující spojení Tetky a Ludmily, pohanské a křesťanské učitelky zbožnosti.“⁶² Marxistický oponent Peka- řovy školy Závěš Kalandra (1902–1950) v *Českém pohanství* (1947) – knize sice protikřesťansky zacílené, ale velmi mnoho k napomáhající k hlubšímu porozumění křesťanským příběhům – dokonce mluví o tom, že Ludmila a Teta jsou vlastně dvěma literárními verzemi jedné a téže ne historické, ale mytologické postavy, „české Démétér“.⁶³ tedy zase božské postavy ženské, mateřské, se zemí spojené. Dál před ni už česká kulturní paměť nejde. Tato linie tedy dospívá kanonického vrcholu obra- zem „ženy z lidu“ – ale v jejích kořenech jsou koneckonců české kněž- ny. „Malé češství“ a „velké češství“ nemusí stát proti sobě. Zde jedno vyrůstá z druhého: Tak jako ta přemyslovská dynastie z rolnického rodu.

O B R A Z I I .

**Morava:
František Sušil
a katolická
romantika,
Bedřich Fučík
a katolická
antimoderna**

MORAVA



„Dyby byla Morava, jako je Vídeň,
dala bych ti huběňky na celý týden.
Dyby byla Morava, jako jsou Čechy,
dala bych ti huběňky ze čtyry měchy.
Dyby byla Morava, jako je Slezsko,
dala bych ti huběňky, až by to plesklo.
Dyby byla Morava, jako jsou Uhry,
dala bych ti huběňky na všecky uhly.
Ale že je Morava maličká,
ošidila děvečka synečka.“¹

Lidová píseň, jako v tolika případech, vystihuje hravou a cudně erotickou metaforou cosi velmi podstatného. V tomto případě pozici Moravy ve Střední Evropě – i její sebevnímání. Morava je meziprostorem mezi čtyřmi zeměmi většími a silnějšími: Rakousko (pojmenované synekdochicky „Vídeň“), Čechy, Slezsko (rozumí se původní velké Slezsko, Obraz III) a Uhry. Morava je „to mezi“. Morava je „malučká“. A že je malučká, nic nemůže a za nic nemůže. To ti okolo, ti silnější. Morava je malučká, ergo: ošidila děvečka synečka.

Malá Morava

K sebereflekujícímu moravanství zdá se i na vážné rovině patřit motiv zeměpisné a historické „malosti“, „ne-dostatečné-velikosti“. Tento motiv pak může budít buď hledání vnějších viníků této malosti – nebo hledání velikosti jiné, alternativní, nejpřirozeněji tedy velikosti duchovní: náboženské v užším smyslu, a/nebo umělecké. A opět, nejpřirozenějším výrazem této velikosti duchovní je zformulování velkého mýtu: mýtu o dávné Velké Moravě. Mýtu o Moravě velké zeměpisnou rozlohou a politickým vlivem, Moravě zaujímající velké části pozdějších velkých sousedů – Čech, Uher i „Vídně“. Mýtu o Moravě velké svými zakladatelskými světci, propojujícími svým dílem a vyzařováním končiny ještě daleko rozlehlejší. Mýtu o Moravě cyrilometodějské. Mýtu o Moravě, jejímž skutečným centrem není Brno ani Olomouc, tato sídla přemyslovských údělných knížat a/nebo moravských markrabat, nýbrž Velehrad, toto sídlo dávných velkomoravských králů a arcibiskupů, především toho prvního – Metoděje. A tedy i mýtu o dávném velkomoravském Velehradu, vůči němuž je skutečný Velehrad u Uherského Hradiště opět jen Velehradem „malým“.

Neboť, když byl na počátku 13. století v dotyčné obci Velehrad založen cisterciácký klášter, nebylo to v souvislosti s tradicí Velké Moravy. Když se ve 14. století na Moravě začíná vzpomínka na svatého Cyrila a Metoděje ozývat, je klášter daleko víc objektem moravských zemsko-patriotických snah než jejich iniciátorem. Teprve v 17. století, době barokního slavismu (Obraz XIV), se i sami velehradští mniši pery svých klášterních historiků připojují k cyrilometodějské tradici – ale i tehdy vznikají hlavní díla, touto tradicí inspirovaná, jinde na Moravě, nebo i v Čechách: Barokní historikové z Čech nemají žádný problém oslavovat moravský mýtus, neboť duchovní sláva Moravy je jim přirozenou součástí duchovní slávy české. Proto píše Balbín *Divu Turzanensis*, „Božskou z Tuřan“, tedy z poutního místa, které podle legendy založili Cyril s Metodějem. Proto píše Tomáš Pešina z Čechorodu (1629–1680) *Prodromus Moravographiae, to jest Předchůdce Moravopisu* (1663).

Teprve ve druhé půli 19. století je však dovršena mytizace Velehradu – a to dílem Františka Sušila (1804–1868) a jeho družiny.² Hodnocení významu Sušilovy osoby i díla se ostře lomí na zemské hranici. Pro Čechy je Sušil ne více než sběratelem půvabných lidových písní, a i to většinou

jen prostřednictvím jejich vzkříšení Jaroslavem Hutkou a dalšími zpěváky jiných-než-tradičně-folklórních žánrů.³ Pro Moravu je Sušil ne méně než otcem zakladatelem, vzorem kněze-vlastence a lidovychovatele, „kulturním hrdinou“, mytizátorem – a brzy mytizovancem.

Přítom se u Sušila nenachází žádný kanonický text cyrilometodějsko-velehradského mýtu či jeho výkladu. Velehradský příběh dává vědět o své mytičnosti tím, že není nikde zapsán a tím hotov, nýbrž je znovu a znovu kázán, přednášen a zpíván. Že všechny texty, které lze posbírat, už jsou vlastně komentáři k němu. Sušil není tvůrcem Velehradu proto, že by sepsal cyrilometodějskou poému či drama či historicko-teologické pojednání. Není jím ani pro několik básní na velehradské téma. Je jím proto, že celoživotním působením moravské vlastence pro tuto ideu nadchl.

Děj mýtu je vlastně stručný: Kníže Rastislav povolal na Velkou Moravu dva bratry ze Soluně, aby učili moravský lid křesťanství ve slovanském jazyce. Cyril a Metoděj obhájili své počínání i před papežem v Římě, Cyril v Římě již zůstal, kdežto Metoděj se pak po mnohých protivenstvích vrátil do své nové vlasti, kde zemřel jakožto moravský arcibiskup se sídlem na Velehradě, milován vším lidem, pohřben na neznámém místě. Co historicky souviselo a následovalo – mocenské sváry Mojžírovců, vyhnání Metodějových žáků, znovunastolení latinské bohoslužby a pád samotné Velké Moravy – se sice nezamlčuje, ale není již součástí mýtu.

Výklad mýtu je následovný: Moravský národ měl svůj vlastní stát, starší než stát Čechů, natož než stát Rakušanů. Duchovní základnou tohoto státu bylo křesťanství, přinesené sem dvojicí svatých. Toto křesťanství se vyznačovalo obráčeností k lidu, mírností a vlídností svého šíření, důrazem na vzdělání a slovanskojazyčností. Ač tak otevřeně slovanské, hlásilo se k jurisdikci římského papeže a dosáhlo jeho schválení. Slovanství a katolicismus se v něm slučují v dokonalou jednotu. Chce-li tedy dnes Morava povstat z ponížení, musí se obrátit k tomuto zakládacímu příběhu a čerpat z něj sílu i poučení, musí být Moravou cyrilometodějskou, tedy slovanskou, katolickou, vzdělanou, mírnou a vlídnou, lidovou. Všechny tyto hodnoty ztělesňuje Velehrad a Sušilova výzva „teď k Velehradu, národe, / směr obrať svojich kroků“⁴ znamená – obraťte se ke všem těmto hodnotám, vybudujte na nich ideální harmonickou národní obec, vzkřísíte zlatý věk Moravy. Znamením vám pak příchodu onoho blaženého času a Boží milosti bude, že objevíte hrob svatého Metoděje.

Velehradský mýtus je průzračnou ukázkou katolického romantismu, jeho nejoriginálnějším projevem v českém jazykovém areálu. Že se skutečně jedná o mýtus, dosvědčují tři okolnosti.

První: O pozdější tisícileté dějiny Moravy projevují hlasatelé cyrilometodějství pramalý zájem. Mezi mytickou Velkou Moravou a současností byla jen „malá Morava“, přívěsek dějin českého a pak habsburského státu, jistě plná zajímavých osobností a událostí, jimž se věnuje Časopis Matice moravské i další periodika, ale už bez mýto-, kulturo- a národotvorných gigantů, hodných tak intenzivního celonárodního kultu. Dokonce ani Jan Sarkander, blahořečený z iniciativy olomouckého arcibiskupství roku 1859, moravské národní vědomí a kulturu výrazněji neovlivnil. Z hlediska cyrilometodějského nejsou dějiny podstatné. Těch tisíc let jako by nebylo. Mýtus hraničí přímo se současností.

Druhá: Pro velehradský kult by měla být podle vši logiky zcela klíčová otázka umístění skutečného historického sídla velkomoravských panovníků. Právě v tomto ohledu však panuje naprostá nejistota. Dobrovský pochyboval, že lze původní polohu vůbec spolehlivě zjistit. Pro různé historiky bylo velkomoravským Velehradem Uherské Hradiště, Staré Město u Uherského Hradiště, Olomouc nebo dokonce Mosaburk v Pannonii.⁵ A tak řeší cyrilometodějci otázku šalamounsky: Sice neustále pokračují archeologické výzkumy v naději objevit i důkaz historický – ale zároveň se obezřetně prohlašuje, že ať už to dopadne s určením místa původního Velehradu jakkoliv, „přece dlužno zdůrazniti, že duchovní význam dnešního Velehradu tkví popředně a podstatně nikoliv v místním, nýbrž v myšlenkovém vztahu k středisku apoštolské posloupnosti našich věrozvěstů“.⁶

Třetí: Nic jiného než mýtus se nemůže tak relativně rychle a snadno stát majetkem lidu, obecně srozumitelným poukazem ke společnému porozumění světu. Po Národní jednotě svatého Cyrila a Metoděje a Dědictví cyrilometodějském následovaly desítky dalších institucí, kladoucích si do názvu toto stále populárnější heslo všude po Moravě a posléze i mimo ni, jako pražská Cyrilometodějská knihtiskárna a nakladatelství či náboženská bratrstva téhož názvu u Slovinců, Lužických Srbů a pařížských ruských katolíků. Nejbizarnějším případem užití tohoto přízviska zřejmě už provždy zůstane Cyrilometodějská bohoslovecká fakulta v Litoměřicích, oddaný nástroj komunistického potírání katolické církve, z níž spíše „škole navzdory“ vyšla i řada dobrých kněží.⁷

Jak řečeno, Sušil se stal z mytizátora mytizovancem. Notu k mytizaci udává již Sušilův životopis z pera jeho nejoddanějšího žáka Matěje Procházky, otištěný poprvé v kalendáři *Moravan* roku 1869: „Zalíbí-li se Bohu, národ odevšad sevřený a hluboce snižený opět pozvednouti (...) vzbudí mu veliké muže, obdivuhodné obětavosti a železné vytrvalosti. I rozžehne v jejich duchu jako nějakou jiskru ideu vznešenou a pro národ spásnou (...) Takovým otcem byl českomoravskému lidu veliký František Sušil.“⁴⁸ Když Matěj Procházka podrobně líčí soubor Sušilových ctností, od proslulé cudnosti a střídmosti v jídle po štědrost, a když líčí jeho zbožnou smrt a slavný pohřeb, nemůže být žánrových pochyb: Jedná se o hagiografii. Třebaže k pokusu Sušila kanonizovat nikdy nedošlo, zaujal funkci novodobého moravského národního světce.

Skrze kult Františka Sušila dosáhla Morava kýženého propojení mýtu se současností: Co znamenali svatí Cyril a Metoděj pro Velkou Moravu, znamená Sušil pro novou Moravu. Víra a vzdělání, katolicismus a slovanství, „Církev a vlast“. Co znamenal příchod věrozvěstů na Velehrad, znamená obnova Velehradu a celomoravská slavnost, konaná zde roku 1863 při tisíciletém výročí příchodu Cyrila a Metoděje (a znovu roku 1885 při tisíciletém výročí Metodějovy smrti). „Tisíc let“ přitom není jen numerickým vyjádřením časové vzdálenosti obou událostí. „Tisíc“ znamená plnost, naplnění, uzavření kruhu, návrat zlatého věku. „Cyrilometodějství“, „velehradství“ a „sušilovství“ se stávají synonymy.

V četných životopisných textech, které píší moravští katoličtí kněžsko-literáti o Sušilovi a pak i o jeho pokračovatelích, se zhusta užívá označení či snad přímo titulu „horlitel“. Termín je to přiléhavý. Tito muži totiž v básních, kázáních, člancích i výpravných prózách, ať již promlouvají o čemkoli, v jádru vždy „horlí“ – s nadšením a ohněm opěvávají ani ne tolik ideu, jako jakýsi stav, jakýsi životní pocit. Slova, která jej mají evokovat a která tvoří povinnou výbavu každého textu zde vzniklého, nesou v sobě víc než co jiného emocionální náboj: slavný, posvátný, Cyril a Metoděj, lid, národ, Morava, víra, písmo, tisíc, Kristus, slovanský, Sušil... Moravská „sušilovská“ literatura chce povzbuzovat k blaženému přebývání v obnoveném mýtu, k neustávající slavnosti.

Po celé dvacáté století si Velehrad udržel svou mýtotvornou sílu. K čirému slavení se však přidávají další prvky. Ze zájmu o Velkou Moravu vznikne i nemálo seriózní vědy, zvláště na poli staroslovanské filologie a archeologie. Zvláště filologické dílo Josefa Vajse (*Obraz XIV*) a Josefa

Vašici či byzantologické dílo Františka Dvorníka si dobylo ohlas mezinárodní, až i světový. Nadšení pro Cyrila a Metoděje se napojí na církevněpolitický program unionismu, tedy snahy získat pravoslavné východní Slovanů k poslušnosti římské církvi. Program sice totálně zkrachuje ve své původní intenci, zato však uspěje v obráceném směru: získá v římské církvi pozornost pro kulturu pravoslavných východních Slovanů. A pokud Vajsova, Vašicova či Dvorníkova věda se již z hlediska žánru mohla těžko stát předmětem studia širokých moravských vrstev – pak „filopravoslavi“, v podobě prostředkované zejména líbivě popularizujícími knihami Tomáše Špidlíka, se skutečně stalo předmětem masové obliby.

Velehrad sám znovu výrazněji ožil v osmdesátých letech 20. století. Přesně po stu letech od hvězdné hodiny sušilovského hnutí, od oslav roku 1885, se zde při jedenáctistém výročí Metodějovy smrti odehraje jedno z prvních masových vystoupení proti komunistické moci. O pět let později zde poprvé na moravské půdě promluví římský papež.

Východní Morava zpěvu

V této dlouhodobé a mnohostranné přitažlivosti Velehradu přitom hraje roli i jeho zasazení v krajině. Současný Velehrad totiž přece neleží jen tak kdekoli na Moravě. Leží v úvalu jménodárné a kulturodárné řeky Moravy. Moravská země nemá přirozených hranic jako země česká. Jedinou její přirozenou hranicí je oblouk Karpat, oddělující ji od Uher. Na všechny jiné strany může se Morava šířit, nebo být krácena, jak velí dějiny, nikoliv příroda. Moravská země nemá přirozených hranic – zato však má přirozenou páteř, danou oním říčním úvalem. Úvalem, jenž podél toku Moravy směřuje na jihovýchod – k Dunaji, na Balkán, do Cařihradu. Tam, odkud Cyril s Metodějem přišli.

Při této severojižní páteři, v tomto úvalu na východním konci země, leží všechna klíčová místa oné mytizované Velké Moravy, nakolik ji byla archeologie schopna odhalit: od Pohanska u Břeclavi a Mikulčic ke Starému Městu u Uherského Hradiště a ještě dál na sever, až ku Klášternímu Hradisku u Olomouce. Při ní (budiž, na kopci nad ní) ostatně leží i druhé z mytických míst Moravy – Hostýn, mariánská svatyně spojená s legendou o zázračném odražení tatarského vpádu. Budiž připomenuto, že legendu dotvořili a aktualizovali v 19. století rovněž autoři z Čech – totiž autoři *Rukopisu královédvorského*, v němž je oslavován Jaroslav ze Šternberka coby křesťanský bojovník, zachránce vlasti.⁹

A co je ještě důležitějšího po „velehradství“: Při téže severojižní páteři (budiž, někdy na kopcích nad ní) leží tři hlavní „kmenové“ oblasti Moravy – Slovácko, Valaško a Haná. Všechny tři, ale bezpochyby přece jen nejvíc Slovácko, k němuž patří i Velehrad, dosud do nemalé míry uchovávají onu „neustávající slavnost“, onen neuvěřitelně živý, radostný a barvitý folklór. Ten folklór, který již v 19. století očaroval i „vysokou“ kulturu, jak svědčí onen tradovaný výkřik „Toto je Hellas!“ z úst Augusta Rodina, jehož sem z Prahy dovezla malířka Zdenka Braunerová.¹⁰ Ten folklór, který ovšem může být vnímán také prismatem kýčovitě sentimentálním, jak se ukazuje již v krojovaných buclaticích Joži Uprky. Toho kýče, který právě v této přeslazené verzi uměly šikovně zneužít totalitní ideologie. Tak, jak to trapně prokázal Uprkův syn, aktivní český fašista Jan Uprka, a jím vedený kolaborantský spolek, zvoucí se Národopisnou Moravou. Tak jak to v komunistických kulisách nemilosrdně předvedl Milan Kundera v *Žertu* (1967).

Podél severojižní moravské říční páteře tedy Morava zpívá a tančí – někdy kolem reálných či pomyslných štátů (či chceme-li: model) Cyrila a Metoděje, někdy „jen tak“. Tato Morava má zpěv. Téměř však nemá slova, to jest – nemá svou vlastní původní literaturu, nemá své vlastní myšlení. Sušilem sebrané lidové písně představují fascinující poezii – ale Sušilem a jeho mýtem inspirovaná původní „velehradská literatura“ je nicotná. Co zbylo z Jana Nepomuka Soukopa, Vladimíra Šťastného a dalších „pěvců Velehradu“? Pár rýmovaček pro unylé kostelní písně à la *Ejhle oltář Hospodinův září*.

Dokonce i autoři zajímaví a originální, zrození při moravské páteři, jako by ztráceli všechnen talent, jakmile se pokusili opěvat tuto svou užší, bezpochyby upřímně milovanou rodnou krajinu. Platí to pro Ivana Jelínka (1909–2002), rodáka z Kyjova a autora sofistikovaných anticko-křesťanských hymnů, který se po návratu z exilu rozplynul ve folkloristickém kýči. Platí to i pro dalšího rodáka z Kyjova, ale německého jazyka, totiž pro Hugona Sonnenscheina-Sonku (1898–1953), který se také nad svými „Slováky“ dojímal poněkud barvotiskově.¹¹ Snad jediný básník, jenž ze Slovácka vzešel a ve verších se na Slovácko neustále vracel, dokázal nepropadnout tomuto riziku: Jan Skácel (1922–1989), rodák ze Vnorov. Ten, který ovšem mezitím prošel ohněm moderního civilismu i hořké osobní skepse.¹² Ten, který si díky tomuto zakalení uchoval od „moravského zpěvu“ odstup – byť i u něj to často byl odstup jen jediného krůčku, který by už našlápl směrem ke kýči. A hle, jakmile byly Skácelovy verše

zhudebněny – a to Hradišťanem zkušeného folkloristy Jiřího Pavlici, tedy nanejvýš kvalitně, láskyplně a citlivě –, tento záchranný odstup zmizel, tento fatální krůček byl vykročen...

Západní Morava slov

Moravská země však má ještě druhou osu – zeměpisnou i duchovní a literární. Osu, která taktéž vede zhruba od severu k jihu, ale na druhém, nejzápadnějším konci Moravy. Osu, podél níž se nejuchá žádný folklór a nezní žádný zpěv. Osu, na které zato znějí slova. Osu, na kterou osud během dvacátého století navěsil osudy docela jiných kulturních hrdinů moravské identity. Osu, která nevede podél řeky, nýbrž podle silnice.

Tato osudová moravská silniční osa vede zhruba tudy, kudy již ve středověku vedla Haberská stezka, spojující Prahu se Znojmem, tedy Přemyslovce s jejich údělným knížectvím ve Znojmě. Po přičlenění českých zemí k zemím domu habsburského se stala trasou, spojující Prahu s Vídní. A že touto stezkou putoval roku 1723 císař Karel VI. k české královské korunovaci (Obraz I) – a že ji shledal hanebně zanedbanou, rozhodl se ji radikálně modernizovat. Takto vznikla v letech 1739–1749 „císařská silnice“ v trase Znojmo – Moravské Budějovice – Želetava – Stonařov – Jihlava, pokračující pak už na území českého království na Německý Brod, Čáslav a Kolín až do Prahy. Vlastně toutéž historickou silnicí jezdí se dodnes z Prahy na Znojmo či ještě dál na Vídeň a samozřejmě zpět.¹³

Císařská silnice měla dlouho význam jen praktický, mocenský. Až na úsvitu 20. století se stalo, že se v městečkách a vesnicích na ní a kolem ní začali usazovat literární tvůrci, velkou většinou katolíci. Někteří se tu i narodili, některé sem přivála náhoda – nebo vliv jiných, již usazených. Císařská silnice sloužila jim prvotně jako „vnitřní“ komunikace mezi sebou navzájem. Císařská silnice umožnila zřetězit jednotlivé útulky umělců neustálým putováním od přítele k příteli, od štace k štaci v pozoruhodný archipelag, v „západomoravskou Thébais“ – podle Thébaidy egyptské, oné pravlasti mnišských komunit. „Západomoravská Thébais“ se tak stala pravlastí české katolické literatury.

Putovat po císařské silnici je jako listovat dějinami této literatury. Poutník projde Jihlavou, až do druhé světové války německojazyčnou, a tedy jakoby irelevantní – až na to, že tu studoval reálku Bohuslav Reynek (1892–1971), než se vrátil do své poustevny, tedy do Petrkova,

ležícího ostatně při české části císařské silnice u Německého Brodu. Vlastní moravské dějiny české katolické literatury však začínají za Jihlavou, v obci Hladov, kde začínal své působení Josef Florian (1873–1941), než se přesunul o vesnici dál, do rodné Staré Říše. Nakladatelským, překladatelským a komentátorským dílem, vzniklým v Hladově a ve Staré Říši, Florian vtiskl rodící se české katolické literatuře jak ultramontánní papežské a mariánské nadšení, tak apokalyptické odmítání sekulárního a liberálního světa i zesvětštělé církve, tak i smysl pro velmi drsný humor. Stará Říše byla poustevnou – a současně komunitním domem, příkladem onoho utopického „lamezónu“ (dle termínu, který Václav Svoboda Plumlovský odvodil z francouzského „la maison“ = dům), jenž přitahuje génie, nadšence a blázny.¹⁴

Za odbočkou do Staré Říše směrem vpravo následuje odbočka směrem vlevo. Ta míří do Třebíče, metropole západní Moravy a místa kulturního zpracovávání impulsů vzešlých z okolních vsí – mimo jiné místa působení Miloše Dvořáka (1901–1971), oddaného apoštola díla Březinova a Demlova. Přinejmenším jeden z Třebíččanů, vzešlý z této školy, proměnil získané impulsy ve velmi originální tvorbu – totiž Ladislav Novák (1925–1999), celoživotní výtvarně-literární experimentátor, mezinárodně úspěšný v kontextu neoavantgardy šedesátých let, a přitom stále poustevník v trebičském, kdysi židovském Zámostí.

Další odbočka vede opět vpravo a míří do Nové Říše, kde všech pět sbírek svého básnického díla v letech 1895–1901 napsal Otokar Březina (1868–1929). Ten se sice za katolíka sám nepokládal, nebo se přinejmenším nehlásil k tehdejšímu katolickému milieu, ale zato se katoličtí literáti hlásili k němu jakožto k arciklasikovi české duchovní poezie. Dál vede císařská silnice skrze Želetavu, kde se narodil a je pohřben Antonín Bartušek (1921–1974), profesí památkář, básník už poválečné, „pozahradníčkovské“ generace, autor apokalyptické skladby *Atomový věk* (1956), odvážně zasláné za nejtuzšího stalinismu k vydání do exilu.

Ze Želetavy lze jet vlevo do Čáslavic, rodiště Bedřicha Fučíka (1900–1984). Toho, který západomoravskou literaturu prosazoval na velké scéně v Praze, mimo jiné v roli šéfredaktora „mainstreamového“ nakladatelství Melantrich – a skutečně prosadil jak jednotlivé nejvýraznější tvůrce, najmě Jakuba Demla a Jana Zahradníčka, tak povědomí o celém duchu a kontextu západomoravské literatury. Ostatně, z Čáslavic lze pokračovat na Mastník, kde se Jan Zahradníček (1905–1960) narodil. V jeho lyrice, zprvu existenciálně tragické a osamocenecké, se dovršilo

„pokřtění“ březinovské všeobjímající extáze – aby se znovu, pod vlivem osudů básníka i celé země, přelomilo do tragiky.

Příští odbočka vlevo vede do Lesonic, Babic a Šebkovic – míst, kde kaplanoval nebo u přátel žil a díla svého prvního vrcholného období psal Jakub Deml (1878–1961), básník duchovně zrozený ze spojení ducha Staré Říše s poetikou Otokara Březiny. Březinovo finální místo, Jaroměřice nad Rokytinou, ostatně leží dále za Lesonicemi. V jaroměřické éře ovšem už Březina nebyl ubohým osamělým učitelem, nýbrž žijícím klasikem a prononsovaným duchovním učitelem, za kterým se putuje od Prahy i od Vídně, aby pronesl nějaká hluboká moudra. I Deml sem jezdil za Březinou, a i Deml zapsal Březinova moudra. Knihou *Mé svědectví o Otokaru Březinovi* (1931) dovršil pokusy mnohých o „katolizaci“ Otokara Březiny – a ostře rozdělil čtenáře na ty, kdo v knize viděli Demlovu ideologickou manipulaci, a na ty, kteří konečně uzřeli zjevení takového Březiny, jakého vidět chtěli.¹⁵

Na téže křižovatce, ze které se odbočuje vlevo za Demlem a Březinou, ale lze jet také vpravo, do Martínkova. Jednak zde také krátce kaplanoval Jakub Deml, jednak a podstatněji se tu narodil Václav Kosmák (1843–1898) – jeden z mnoha lidovýchovných kněžských moralistů-realistů 19. století, jako jediný z nich však doceňovaný coby předchůdce velkých katolických autorů 20. století. Pak již následují Moravské Budějovice, místo působení Fučíkova skromného družiníka Rudolfa Černého (1905–1979), a posléze samotné Znojmo, místo působení Reynkova skromného následovníka a vydavatele Zdeňka Řezníčka (1904–1975). Za Znojmem, ba již ve Znojmě oblast českého jazyka na Moravě končila. Končila tedy i „západomoravská Thébais“.¹⁶

Má tato geografická a interpersonální souvislost také nějaký hlubší smysl? Má „západomoravská Thébais“ také svou literárně-geografickou hermeneutiku? Jako první se o ni pokusil Bedřich Fučík. Ba, západomoravská hermeneutika prochází celým jeho esejistickým i editorským dílem jako virtuální „císařská silnice“, od přednášky *Básníci západní Moravy* (1932) po pozdní text *Vítězslav Nezval a jeho rodný kraj* (1970). V prvním textu jmenuje Březinu, Demla, Zahradníčka, geograficky poněkud vzdálenějšího Petra Kříčku a svého celoživotního přítele Vítězslava Nezvala, v jehož „prohloubení“ doufá (který se však vydal směrem téměř zcela opačným, byť k rodnému kraji si vztah uchoval). V posledním textu jmenuje i mladší, poválečné pokračovatele této tradice.¹⁷

Podle Fučíkovy hermeneutiky tento kraj – jeho vlastní kraj – v české kultuře mlčel až do doby, kdy se v něm zrodila právě tato literatura fyzické chudoby a duchovní žízně. Literaturu západní Moravy pohání „láska k zemi, láska zarputilá, nějak selsky tvrdá a nesentimentální, láska vášnivá, ale mlčelivá až k utrpení. Je to láska, s níž se drží borovice několika hrstí půdy stejně urputně jako o kousek dál trs jalovce nebo šípkový keř hájí své místo a svou lačnost žít. Drží se jen povrchu, protože je skála nepustí hloub, ale tím vášnivěji, tím úzkostlivěji. (...) Básníci milují svou půdu právě pro chudobu, utrpení a smutek svého kraje, který je naučil vidět *slávu* tohoto smutku a této chudoby.“¹⁸ Demlovo „pojetí rodné země a kraje nemá nic společného s lokálním patriotismem anebo folkloristickými pestrými barvičkami. Ostatně západní Morava jich nemá.“¹⁹

Je zřetelné, proč Fučík distancuje své autory od folklorismu a etnografismu. Jde o distanci od rizika kýče, nasládlosti a triviálnosti, jaké často plodí entuziasmus východní Moravy. Zároveň to však etnograficky není zcela pravda: Folklor západní Moravy je sice téměř naprostým protikladem jásavého folklóru Moravy východní, zvláště té slovácké. Přece však je to folklór.²⁰ Západní Morava, to je přece z etnografického hlediska Horácko, tedy další z tradičních „kmenových“ regionů Moravy. Císařská silnice je i páteří Horácka, tak jako je moravský úval páteří Slovácka a Hané. A přinejmenším do díla Demlova vstupuje „horáckost“ velmi masivně, prostřednictvím četných pasáží v horáckém dialektu. Urputnost autorů „od císařské silnice“ je i urputností „horáckou“...

K Fučíkovu výkladu lze však přidat ještě i podstatnější doplnění či námitku. To, co činí západomoravský autorský okruh tak silným a přitažlivým – i pro mnohé, kteří nemají nic společného ani s regionem, ani s katolicismem –, je ještě cosi jiného. Oni totiž nejsou jen tak jednoduše milovníky svého kraje. Oni se do svého kraje vracejí po fyzické a/nebo intelektuální konfrontaci s „velkým světem“, s modernou náboženskou i uměleckou, ano i s avantgardou (viz koneckonců i Fučíkovo a Demlovo přátelství s Nezvalem – komunistou, poetistou a surrealistou). Oni sice zpravidla vyrostli v katolickém milieu, ale pak stejně prožili jakousi hlubinnou rekonverzi. Oni pod vlivem této konfrontace i této rekonverze provádějí demonstrativní „obrat k venkovu“, ke katolictě hrdě nemoderní, k předmodernímu životnímu stylu a k dobrovolně-nedobrovolné samotě. Oni budují ve svých venkovských a maloměstských domcích „kontrakulturu“ – podle termínu amerického sociologa Theodora

Roszaka, zvěstujícího klíčový význam i malých kontrakulturních komunit pro proměnu celé společnosti.²¹

Teprve tento aspekt dává hlubší smysl i samotné císařské silnici. Je to přece silnice mezi Prahou a Vídní. Je to silnice, po které západomoravští autoři symbolicky utekli z „velkého světa“, z center moderny a avantgardy. Přitom si však přinesli svou formativní zkušenost s sebou. Odvrátili se od světa, obrátili se ke katolictě. Přitom však touží na „velký svět“ svým dílem působit, „obrátit ho“. Touží, aby jejich dílo došlo po císařské silnici zase do Prahy a do Vídně. A jejich dílo tam skutečně do jisté míry dochází a skutečně tam působí. Působí i díky intenzitě svého kontrakulturního gesta. Díky tomu, že tento západomoravský literární katolicismus – v protikladu ke katolicismu východomoravskému – prošel ohněm moderny. Ač se polemicky vymezuje proti katolické moderně coby teologicky příliš liberální, sám je vlastně „katolickou modernou“ v hlubším slova smyslu, či chceme-li: „katolickou antimodernou“, „katolickou avantgardou“.

Iniciátoři této radikální katolické kontrakultury se postupně začínají měnit v postavy mytické, z literárních subjektů v literární objekty. I počáteční patos této kontrakultury se začíná měnit v konvenční rétorický obrat. I Fučíkovy formule o lásce k rodnému kraji se začínají měnit v klišé. Kraj začíná přitahovat literární poutníky, což je dobré – tak jak to vystihuje Jakub Deml v „reportáži“ o své pouti do Babiččina údolí (Obraz I): „Odkud to je, že člověk v kraji Boženy Němcové nebo v kraji Otokara Březina je o polovičku lehčí? To je odtud, že aspoň polovičku Vašeho kříže na svá ramena vzal Básník, jemuž souzeno bylo, aby se oděl šarlatovým pláštěm opovržení a hanby.“²² Kraj však přitahuje také epigony a pěstitele fanatických kultů ikonizovaných postav²³ – což je asi nevyhnutelné, což však zatemňuje původní provokativnost života a díla oněch mužů stojících na počátku.

Západomoravská Thébais však přece jen přitáhla i muže a ženy, kteří dokázali vrátit zdejší kontrakulturu její radikalitu. I díky tomu, že si s sebou zase berou novou, odlišnou, (post)moderní a (neo)avantgardní zkušenost, i zase nové provokativní životní modely, i zase nové formy kloubení tradičního katolicismu s těmito antitradičními zkušenostmi a modely.

Jeden z takovýchto okruhů se vytváří kolem Ivana Martina Jirouse (1944–2011) alias Magora, krále uměleckého undergroundu sedmdesátých a osmdesátých let, drsného provokatéra a jemného duchovního

básníka, který katolickou konverzi dovršil jednak pobytem v nejtuzších komunistických žalářích této éry, jednak sňatkem s Julianou Stritzkovou (nar. 1943), vnučkou Josefa Floriana. Magor žije s Julianou nějakou dobu přímo ve Staré Říši. Poté vytvoří nové centrum západomoravské kontrakultury ve Vydří u Dačic – trochu stranou od císařské silnice, ale stále v jejím silovém poli.

Když dohasnou Magorovy aktivity i jeho život, přesouvá se fenomén „Magorova Vydří“, tedy (post)undergroundového festivalu, zase přímo k silnici. „Vydřím po Vydří“ se stává Skalákův mlýn u Želetavy – skutečný mlýn na Želetavce, který další z veteránů undergroundu, Miroslav Skalický, přebuduje na novou poustevnu i komunitní centrum, nový „lamezón“. Zde Skalický skýtá prostor všemožným kontrakulturním skupinám – mimo jiné i skupinám křesťanských anarchistů a feministek.²⁴ Životní styl undergroundu, něžná koprolálie Magorových básní či teologické názory návštěvníků Skalákova mlýna by patrně přivedly dávné západomoravské katolické kontrakulturníky k zuřivosti. Ale což oni sami nepřiváděli k zuřivosti své „mainstreamové“ katolické současníky? Což oni sami necítili z vyvolávání této zuřivosti jistou slast? A kdo pokračuje v jejich odkazu přiměřeněji – ti, kdo navazují na jejich litery, nebo ti, kdo navazují na jejich ducha?

O něco dál na jih se pak poblíž silnice usadí ještě jeden tvůrce, který naváže na západomoravskou kulturu způsobem ještě jiným, ještě jinak provokativním a pro mnohé nepřijatelným: Jiří Kuběna (1936–2017). Básník, který k západomoravskému archipelagu připojil nový ostrov: hrad Bítov jižně od Moravských Budějovic. „Ostrovem“ je Bítov téměř doslovně, neboť se po napuštění Vranovské přehrady ocitl na poloostrově. Bítov je vyvoleným, znovu a znovu ve vysokých tónech ód a sonetů vzývaným místem Kuběnovy poezie. „Vyvoleným“ – a svobodně zvoleným. Neboť Kuběna se na Bítově nenarodil (to v Prostějově), nestrávil tu dětství (to v Praze) ani většinu činného života (to v Brně). Jeho pobyty na Bítově byly vždy vlastně jen letmé: Poprvé se tam dostal coby devatenáctiletý student-průvodce; poté tam jezdil na letní pobyty, možné jen díky spřáteleným kastelánům; poté, po odchodu svých příznivců z hradu, trávil letní týdny v zapůjčené chatě pod hradem. Teprve roku 1994 na hrad přesídlil trvale coby nový kastelán.

Pokud si Kuběna zvolil Bítov za svůj „adoptivní“ kraj, nebylo to prvotně pro jeho *genia loci*, ani pro kulturní historii hradu samého a jeho okolí. To vše začal vnímat a básnický přetvářet až druhotně. Kuběna

zvolil Bítov z jediného důvodu: Protože zde v oněch devatenácti letech prožil svou první šťastnou lásku, z níž učinil ústřední mýtus své tvorby. Bítov je hrad lásky, a to lásky k muži. Vše ostatní přichází do Kuběnovy poezie až poté.

To „ostatní“ – to je dědictví císařské silnice, dědictví „staroříšského“ a „demlovského“ katolického ultramontanismu, mariánství a anti-liberalismu, i dědictví tradice „lamezónů“, utopicky ohraničovaných od vnějšího profánního světa. Kuběna však není pouhým uchovavatelem dědictví. Připojuje k němu i své proprium. Za prvé tím, že místo navazování na Březinovu, Demlovu či Zahradníčkovu poetiku vytváří poetický systém vlastní, inspirovaný neoavantgardou autorova mládí – a pak se o to víc rétoricky vymezující vůči neoavantgardě. Za druhé tím, že k jejich dědictví připojuje i po duchovní stránce nový impuls. Zatímco oni byli povýtce básníky duchovnosti, u nichž byla smyslnost potlačena či všelijak sublimována (krotká je i erotika Zahradníčkova v knize *Pod bičem milostným*) – on je básníkem smyslnosti „nestydaté“, rozmáchlé, robustní, vše-na-sebe-říkající; smyslnosti, která sama v sobě má jakýsi duchovní rozměr. A v tom je Kuběna dědicem oné „druhé stránky“ západomoravského písemnictví – dědicem Nezvalovým. Cesta tak symbolicky potvrzuje to, co básník sám napsal v rané básni *Výuční list* (1961):

„Velkolepý styl posledních Nezvalových let
Květ: Březinův svět.
A Jakub Deml pyl.“²⁵

Za třetí, Kuběna ve svých básních i esejích²⁶ vtahuje do západomoravské literatury a krajové mytologie i to, co leží dál, na jih od Bítova a od Znojma: končiny, které tradičně patřily k německojazyčným oblastem Moravy a ve své kulturní orientaci plynule navazovaly na kulturu rakouskou. Českojazyčným tvůrcům v jejich chaloupkách, kaplánkách a sborovnách zůstávala tato kultura cizí. Kuběna však žije (symbolicky i pak doslovně) „výše“ – na hradě. Bítov jakožto hrad je pak článkem ve fyzickém řetězci oněch hradů a zámků, které provázejí moravsko-rakouskou hranici zemskou i bývalou česko-německou hranici jazykovou – od Jemnice a Bítova přes Vranov ke Znojmě a dál k Mikulovu; a je článkem v duchovním řetězci oněch hradů a zámků, které napříč celým rakouským a středoevropským světem vytvářejí uprostřed moderní doby ostrůvky předmoderní kultury, ba speciální „zámecké kultury“

(Obraz XIII). Kuběňův kulturní passéismus, politický aristokratismus a monarchismus, láska ke starému Rakousku a všemu, co pominulo a co se zpětně jeví jako krásný sen, ale i jeho smysl pro bizarní a komické stránky oné „zámecké kultury“ – to vše ho vyčleňuje z hlavního proudu české (nejen) katolické kultury, a naopak přičleňuje ke kruhům nostalgiků a (post)dekadentů – bez ohledu na jazyk, kterým píše.

O jazyk však přece jenom jde. Jde o Kuběňovu afinitu k němčině coby výsostnému jazyku této specifické „zámecké“ a „rakouské“ kultury – ale i coby jazyku celé německé literatury, k níž se ostatně básník hlásí čtvrtinou své krve. Tak jako Bítov leží při bývalé česko-německé jazykové hranici, leží i Kuběňova tvorba na hranici obou jazykových kultur. Vznešený, archaizující, antikizující, exaltovaný, ódický tón Kuběňovy poezie není srozumitelný bez vlivu romantických a symbolistních německojazyčných autorů jako Novalis, Hölderlin a Rilke.

Dva příznační německojazyční autoři se ostatně narodili i v německojazyčných vsích při císařské silnici. Oba se svým literárním dílem vztahují ke starému Rakousku a jeho aristokratické, „zámecké“ kultuře jako k něčemu, na co už oba hledí „odjinud“. Karl Postl (Obraz V) se narodil v Popicích u Znojma, vstoupil do tamního kláštera křížovníků s červenou hvězdou, křížovníckými cestami se dostal do Prahy – aby odtud uprchl a stal se americkým spisovatelem. Teprve z amerického odstupů zpracoval své dvojznačné satiricko-idylické vzpomínky *Rakousko, jaké je* (1828). Podobně ambivalentní je i klíčové dílo druhého zrozence těchto míst, rodáka ze vsi Šafov Ludwiga Windera (1889–1946) – román *Následník trůnu* (1938). Osud Františka Ferdinanda a atmosféra celého „pozdního“ Rakouska jsou vylíčeny v klíči nevyhnutelného očekávání zániku – ale současně s láskou k tomu dobrému, co musí zaniknout spolu s nefungujícím systémem...

Konečně, jeden (kdysi ještě daleko význačnější) autor byl přímo součástí zámecké kultury tohoto kraje. Na Vranov nad Dyjí jezdil v letech 1738 až 1755 s tamní zámeckou paní, svou mecenáškou a snad tajnou manželkou, hraběnkou Marií Annou Althannovou, Pietro Metastasio (Obraz VII). Z pohledu pozdějších věků „pouhý“ libretista dvorských oper na antické náměty – z pohledu své doby nejslavnější básník Evropy. Ne že by se Metastasio nějak inspiroval přímo „bítovským krajem“. V korespondenci chválí „moravské hory“, tj. údolí Dyje, jen v rámci obvyklého dobového nadšení pro pastorální krajiny. Nicméně díky jeho přítomnosti se Vranov v půli osmnáctého století stal severní výspou