



VYBRANÉ
SPISY
VLADIMÍRA
MACURY 1

Řídí Pavel Janoušek
Kateřina Piorecká – Milena Vojtková (eds.)

VLADIMÍR MACURA

ZNAMENÍ ZRODU A ČESKÉ SNY

Academia
Praha 2015

5. Mytologičnost

Otázka vztahu obrozenské kultury a mýtu, které je věnována tato kapitola, tu není nastolena poprvé (JANASZEK-IVANIČKOVÁ 1976: 65 až 93; OTRUBA 1970: 213–277). Obrozenská kultura a celý s ní spojený proces utváření novodobého národa, zdá se, tíhne k tomu, vyvolávat v život ideologické komplexy z toho či onoho hlediska velmi blízké mýtu. Nechceme se tu uvázat v řešení složité problematiky teoretické – příliš speciální, než aby nám v této chvíli mohla být ku pomoci. Pojem „mýtu“ se stal v posledních letech běžným termínem řady humanitních věd, přičemž se mu mnohdy připisuje „rozdílný a často nejasný význam“ (KESSIDI 1976: 63), což znesnadňuje seriózní práci s ním – přeměnil se v nástroj analýzy literatury, ale i nedávných a také zcela současných ideologií. Chceme-li hovořit o mytologických prvcích obrozenské kultury, domníváme se, že v případě obrození jde nicméně o mnohem těsnější, příznakovější vztah k mýtu, než bychom mohli předpokládat u novověké kultury vůbec.

Mýtus je především univerzální, celostní útvar, a vlastně v několikerém smyslu. Představuje svět v jednotě, nerozčleněný a také nerozčleněně, a usiluje ho představit jako celek, nikoliv v dílčí výseči. Tuto vlastnost mýtu upomíná tíhnutí obrozenské kultury k synkretismu, k nerozčlenění do jednotlivých samostatných kulturních sfér, ale současně i snaha sebe samu vidět ne jako část světa, ale jako svět v kostce. Charakteristické z toho hlediska jsou jazykozpytné modely přiřazující nejdůležitější světové jazyky k jednotlivým jazykům slovanským, úsilí obsadit českými spisovateli literární vzorec světové kultury (naš Petrarca, naše Sapfo, náš Tasso...), představa o české nebo slovanské literatuře jako syntéze vývoje světových literatur.

Mýtu vlastní je i představa času jako cyklického pohybu; úsilí chápat historii jako přírodní cyklus je zřetelné i v kultuře českého národního obrození (OTRUBA 1979: 236–247). „Vzkříšení“ českého národa je nahlíženo jako syžet probuzení mytologického hrdiny spjatého s počátkem přírodního časového kruhu: „A z chrapotné dřímoty Čech vzbudil se | k práci oslavné“ (VACEK-KAMENICKÝ 1825: 137). V tom smyslu je i svět české kultury obrozenské „naturalizovanou historií“ (BARTHES 1964: 123–130), budoucnost je v obrozenské kultuře považována za znovunastolení minulosti, za opakování doby dávné české slávy. Stopy myšlení tohoto typu lze nalézt i u osobností,

které se mnoha svými rysy vzpírají mírám průměrného dobového ideologického kadlubu, např. i u Františka Palackého, který ještě ve svém zahajovacím projevu na Slovanském sjezdu říká:

Svoboda, kterou nyní se žičíme, není host nový a nebývalý mezi námi, není štěp přinešený k nám z ciziny: jest to strom samorostlý na domácí půdě naší, jest to původní a prvorodinné dědictví dávných otcův našich. Pravěcí Slované, byvše před zákonem všichni sobě rovni a nebaživše nikdy po panování nad jinými národy, rozuměli tomuto dědictví odjakživa mnohem lépe nežli mnozí za našeho věku chválení kmenové sousedův našich, jenž i podnes tuším ještě svobody bez panství chápatí a pojímatí neumějí.

(PALACKÝ 1873: 31n.).

S postojem k času souvisí i pojmání mýtu jako vyprávění o tom, co se stalo „in illo tempore“, „ab origine“ (ELIADE 1974: 107). Představa začátku a představa tvoření nového světa je v českém národním obrození těsně spojena. Česká kultura vlastně vzniká jako svědectví o vzniku českého světa. Rozpor mezi chápáním české kultury jako opakování minulosti nebo jako zrození nového není (zcela v souvislostech mytologického „světonázoru“) uvědomován. Projevuje se to ostatně i ve velmi složitém postoji k tradici, do něhož se promítá skutečnost, že přítomný rozvoj české kultury vlastně materiálně českou literární tradici nemůže využít, přičemž ji současně potřebuje jako ideologickou hodnotu. V praxi i tento činitel pootevřívá dveře rozsáhlému mystifikačnímu dotváření kulturní minulosti a k uplatnění kreačního, nikoliv recepčně selektivního a interpretačního postoje k tradici. Tento zvláštní ráz obrozenského pojmání minulosti se zdá být varováním před příliš „očividnou“ tezí o obrozenském historismu. Pojem historismus tu nesporně postihuje jisté tematické složky v jungmannovské kultuře, ale spíš zatemňuje než vyjasňuje jejich funkci a podmíněnost.

Pro mýtus je příznačný ovšem i silný sakrální prvek. Už sama představa zrodu české kultury je obalována mytickou představou „vzkříšení“, „znovuzrození“, které je zrušením smrti a obrácením k novému životu. Toto „znovuzrození“ národa je i přes zřetelně světský ráz české obrozenské kultury vázáno na akt božské prozřetelnosti: „V národu zaživa pochovaném nový roznět, Pane, život sám; k tvému slovu slavně z mrtvých vstanem!“ (VACEK-KAMENICKÝ

1846, II: LXXV). Sakralizují se četné vlastenecko-nacionální realie, vlast se stává „svatou“, vlastenecká společnost je viděna v analogii k církvi (VINAŘICKÝ 1909: 637), jednotliví vlastenci jsou „kněží“, „apoštolové“ „vlastenecké víry“ (PICHL 1936: 25), obrozenský program vlastenecké společnosti je označován za „boží při“. I tehdy v Evropě běžná představa divadla jako „chrámu“ ztrácí v kontextu obrozenské kultury část své počáteční obraznosti, sakralizují se i význačné body české a slovanské topografie (Praha, Vyšehrad, Vltava, Krkonoše, Tatry – MEČIAR 1932), vlastenecká práce se obaluje obřadnou symbolikou oběti.

Důležitá je i formální stránka mytické výpovědi, která bývá označována výrazem konotovaná výpověď, sekundární znakový systém (BARTHES 1964: 123–130), tj. systém budovaný ze znaků znaků. Mýtus „vytváří tedy na primárním znakovém systému jako na své základně druhotnou strukturu, s jejíž pomocí také artikuluje svou výpověď...“ (OTRUBA 1970: 213–277). V praxi to vede k významovému zvrstvení mytické výpovědi, pomocí něhož se pak dotýká současně různých sfér života kolektivu, vytváří mezi nimi analogické vztahy a potlačuje věcné diference na úkor pocítované podobnosti. Klade-li např. Jan Kollár vedle sebe „slovanskou mnohonářečnost“, tedy prostou skutečnost, že Slované v 19. století hovoří zvláštními jazyky, s politicky podbarveným pojmem „slovanské nesvornosti“, která již není „prostou“ skutečností, protože a priori předjímá jako výrokem nediskutovanou a nediskutovatelnou pravdu, že Slované jednotní automaticky býti mají, a rozvádí-li řetěz analogií dál do oblasti fakt geografických (nesplavnost Dunaje v místech, kde se větví) a bájeslovných (předpokládaná mnohohlavost slovanských bohů), pak máme před sebou (KOLLÁR 1956: 214; 1846a: 122) současně příznačným dobovým způsobem budované výroky i konkrétní doklad konotované výpovědi ve výše uvedeném smyslu. Nebylo by těžké ukázat, že si obrozenské myšlení v konotované či, chceme-li, formálně mytologické výpovědi libuje. Nahlížením dynamické skutečnosti skrze analogie je skutečnost nejen systemizována, ale především je systemizována jednotným způsobem, vytváří se určitý společný směr významové orientace jevového světa. To má důležité důsledky sociální, společenská skupina si tak realitu vykládá znovu ze svého hlediska, stabilizuje touto cestou své postavení, překonává „diskrepance a zjevné rozpory, které vznikají z konfrontace empirické zkušenosti s přijatou kosmologií, vírou, ideologií, popřípadě

s jinými univerzalizujícími pojetími a představami“ (OTRUBA 1976b: 547). A v tomto smyslu mýtus sehrává také nutně důležitou kladnou úlohu, alespoň zde v počátečním stadiu, souzní-li ovšem s potřebou historického vývoje.

Prvky mytologického ve vrcholné obrozenské kultuře není však třeba sledovat pouze v této rozpuštěné podobě. Tato stránka obrozenské kultury našla i svá typická celostní vyjádření. Jedním z nejvýraznějších z nich byla nepochybně Kollárova *Slávy dcera*. Už na samé historii jejího vydávání lze sledovat proces postupné proměny původně lyrického cyklu sonetů (*Básně*, 1821), hodnoty básnické, která teprve vnějšně naplňuje řadu potřeb v užším smyslu ideologických, v mýtus, v „bibli Slovanstva“ (VLČEK 1891: 602n., 618n.), v literární text, který již svým ustrojením modeluje mytologickou osnovu obrozenské ideologie.²⁰ Zvláště velkou úlohu z tohoto hlediska sehrála skutečnost, že jako nosných sloupů literárně ztvárněného obrozenského „mýtu“ tu byla využita soustava svým původem a do jisté míry i kvalitami mytologická, totiž soustava bezprostředně odvozená ze soudobých představ o mytologii nebo tyto představy druhotně rozvíjející, a to at již pokud jde o mytologii antickou či slovanskou, popřípadě mytologii fixovanou křesťanstvím.

Proces postupné mytizace poezie spjatý s hojným využíváním prvků někdejších mytologií lze ve *Slávy dceři* velmi dobře doložit na proměnách panteonu. K postavám vypůjčeným z antické mytologie v *Slávy dceři* významněji využitým patří především Milek a Lada, Kollár tu nejdříve (v sonetech *Básní* z roku 1821) vychází zcela jednoznačně z dosavadní básnické tradice, ať již evropské (Venuše – Amor) nebo mladší tradice české. Atributy, které zde Milkovi připisuje („Milek svodný“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 11, „zloboh Milek“ – sonet 23, „Milek zrádný“ – sonet 50, „tráplivý Milek“ – sonet 63, „lichý Milek“ – sonet 73), stejně jako Milkova schopnost stvořit předmět lásky jsou běžné atributy využívané vesměs velmi často v evropské lyrice (KOVÁŘ 1884: 39–47), obdobně i Lada, jejíž funkce je ve sbírce spíše okrajová, je charakterizována zcela v souladu s básnickou praxí dosavadní pouze vztahem k erotice (jako dárkyně „sladkých pudů“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 12, jako

20) Této stránky vývoje *Slávy dcery* jako textu si povšimla literární věda velmi brzy (mohla tu navázat již na dobovou kritiku). Nově tuto problematiku proměň sbírky osvětlil M. Pohorský (POHORSKÝ 1970: 124–146; srov též POHORSKÝ 1974: 24–49).

spolutvůrkyně půvabů Míny). Atribut „slovanství“ obou mytických postav zde ještě není rozvinut – sama skutečnost překladu antických mytologických jmen do češtiny byla tehdy ještě dosti bezpříznaková (SVOBODA 1957: 30–38) a nemusela ještě znamenat nutné přesunutí obou do panteonu slovanského, ačkoliv již v *Básních* lze pozorovat první stopy rozdvojení Kupida a Milka („Kupid s Milkem lístky pokradli...“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 12). Právě v této době – a postupně stále silněji – však docházelo v české kultuře k pokusům dobrat se podstaty slovanské mytologie a z nedostatku dat platných pro celou oblast Slovanstva byla pro jednotlivé (často zkreslené) údaje hledána nějaká celistvá soustava, která by je mohla vzájemně uspořádat a doplnit. Do jaké míry byla tato otázka systémovosti v mytologii tehdy aktuální, naznačuje konečně i pozdější výklad I. J. Hanuše, který jako zvláštní mytologickou školu uvádí tu větev, která si vypomáhá systémem zcela vnějším, abecedním (HANUŠ 1842: 75). Nejprůhodnější soustavou, která tak mohla prvkům slovanského bájesloví přinést zvnějšku řád a přitom zachovávat zdání, že jde o její řád vnitřní, mohla být nějaká dostatečně známá mytologie neslovanská, v prvé řadě řecká, případně indická. I na této úrovni se přiblížením mytologiím „prestížním“ sledovalo – jakož i v jiných oblastech obrozené kultury – ideální povznesení významu slovanského světa. Jan Kollár se usiloval od počátku třicátých let prosadit v oblasti slovanské mytologie také jako teoretik, ačkoliv počátky této jeho činnosti jsou spjaty – pravděpodobně z důvodů politicko-taktických – s oblastí maďarskou (KOLLÁR 1827; 1830; 1839; 1853). Ze stanoviska těchto svých názorů o vnitřním sepětí bájesloví řeckého a slovanského také rozhodně odmítl tvrzení svého polského recenzenta A. Bielowského, vyslovené v almanachu *Ziewonia* v roce 1837, že použitím antického bájesloví nelze „opiewać Sławian po sławiańsku“ (KOLLÁR 1839: 57).

Už *Slávy dcera* z roku 1824 spíná s Ladou a především s Milkem výrazně slovanské atributy. Zatímco v první verzi, publikované v *Básních*, vděčí Mína za svůj zrod Milkovi a Ladě (případně Kupidovi a Pallas Athéně), nyní popud ke stvoření vychází odjinud – Lada pověří Milka stvořením básníkovy milenky na základě stížností Slávy. „Rodičovská úloha“ Milka a Lady se tak zmenšuje (KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 20 – v sonetu je dokonce Milek pověřen přímo Slávou) a také Mína je nově označována jako „Slávy dcera“. Atribut rodičovství se tedy přesouvá na Slávu, Lada a Milek se dostávají vůči ní do

zjevně podřízené úlohy, což je prvním signálem jejich postupného přechodu do výslovně slovanského panteonu. Aktivita obou postav tu již překračuje hranici erotiky vyměřené jim antickým mýtem a básnickou tradicí a včleňuje i akce, jejichž povaha je vysloveně „proslovanská“. Samo stvoření *Slávy dcery* je tu již typickým aktem mytické kompenzace a ne pouhým konvenčním básnickým obrazem erotické lyriky, v tomto případě kompenzací za křivdy utrpěné Slovanstvem ze strany Němců a jiných národů, obdobně Milek (TAMTÉŽ: zpěv II., sonet 62) zde poprvé neutěšuje jen básníkův žal osobní, ale naopak stírá „slzy z oka“, které mu vytryskly nad tragédií národní.

Tyto nové atributy pak u obou postav (a opět především u Milka, který se postupně stává jednou z nejdůležitějších postav *Slávy dcery* i pokud jde o tematickou stavbu jednotlivých sonetů a jejich syžetové návaznosti) ještě více sílí ve vydáních z roku 1832 a 1845. Lada i Milek jsou tu přímo ztotožněni s bohy s prověřenou nebo tehdy předpokládanou existencí v mytologii slovanské, Lada se Sivou (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 205) a Milek, což bylo v českém kontextu běžné, s Lelem (KOLLÁR 1845: zpěv II., sonet 238).²¹ Opět se tu objevuje motiv Milkova stvoření Slávy dcery jako náhrady za národní tragédii Slovanů (jako kompenzace za mrtvé „u Kosovu kteří | Padli, u Kalky a Varšavy“ – KOLLÁR 1832: zpěv I., sonet 86) a na řadě míst se více či méně zdůrazňuje slovanský charakter Milka (např. při odchodu z Německa „I sám Milek přišel ku veselší mysli [...] pyšně rozpávil své letice...“ jako „kohout na svém smetisku“ – TAMTÉŽ: zpěv II., sonet 221). Toto poslovanštění Milka („moje matka Lada a má tetka Sláva“ – TAMTÉŽ: sonet 129) je pak přímým předpokladem jeho zvláštního využití pro vybudování pevné syžetové linie *Slávy dcery*. Milek přijímá funkci básníkovy průvodce po někdejších i nynějších slovanském světě, přivádí ho na nejrůznější místa spjatá s historií Slovanů, stává se jeho partnerem v rozhovoru o slovanských otázkách a navíc partnerem poučenějším. Nejednou dokonce přímo zasahuje do děje (např. jako ochránce básníka). Tyto jeho nové funkce, vyplývající z větší části z čistě uměleckých potřeb, souvisí s tradičními atributy „bůžka lásky“ obvykle volně.

Využití postavy Milka pro pohyb v prostoru je usnadněno dávnou představou Amora jako bůžka opatřeného křídly (stále je tu

21) O pochybách týkajících se přítomnosti Lela (stejně jako Polela), Sivy a Lady v některé slovanské mytologické soustavě viz již MÁCHAL 1891: 35.

využit Milek v roli poslíčka lásky mezi básníkem a Slávy dcerou), také Milkovu „okřídlenou“ loďku táhnou ptáci, navíc spjatí se symbolikou lásky (labuť, holubi). Obdobně je Milkova funkce ochránce napojena na atribut luku a šípů, které jsou tak zbaveny jednoznačně erotické symboliky – tak např. šípem zahání Milek loupežníky „z města Merseburku“ (TAMTÉŽ: sonet 146). Někdejší stvořitelská role, schopnost stvořit milenkou, předmět básníkovy lásky, se rozšiřuje i v řemeslnou dovednost (v sonetu 52, zpěv I., vyrobí Milek prsten s výjevou vzájemnosti slovanské, v sonetu 139, zpěv II., „stvoří“ oloupeným Slovanům oděv, v sonetu 211, zpěv II., vyrobí parolod). Ve využití Milka (a druhotně i Lady) dochází k značným proměnám nejen na ose diachronní, v chronologii vzniku jednotlivých básní sbírky, ale i na ose synchronní, tj. na úrovni kompozice *Slávy dcery*. Jakkoliv však úloha Milka v tematice *Slávy dcery* vydáním z roku 1832 vzrostla, je to zásluha pouze prvních tří zpěvů. Ve čtvrtém a pátém zpěvu je naopak přítomnost Milka i Lady zcela vyloučena – Milkovu tematickou i kompoziční funkci průvodce pak přejímá ve čtvrtém zpěvu sama Sláva (která provádí Slávy dceru slovanským nebem) a ve zpěvu pátém pak vrátný podsvětí – hříšný Milota z Dědic. Nepřítomnost Milka i Lady je tu – jak si povšiml již před lety Jakubec (JAKUBEC 1903a: 213) – motivována i vlastním rozvrstvením mytologické soustavy *Slávy dcery*, z říše posmrtné je totiž „lásky pohlavní vyloučena“ a její místo zaujímá v nebi bezkonfliktní bratrství a sesterství, zatímco v pekle místo složitého rozporného milostného citu působí jen jednoduchý mechanismus viny a následného trestu.

Současně však je ústup Milka a Lady ve čtvrtém a pátém zpěvu jen dovršením postupného poslovanšťování mytologické soustavy, které v *Slávy dceři* z roku 1824 začalo včleňováním slovanských atributů do obrazů mytologických postav a které bylo ve vydání z roku 1832 dovršeno celkovou přestavbou Milkových tradičních funkcí. Těžiště se tu zjevně přesouvá k novým postavám panteonu. V dalších vydáních také již nejsou – až na ojedinělé výjimky – zařazovány nové sonety, které by se dotýkaly Milka nebo Lady.

Ústřední postavou v mytologii Kollárovy sbírky se tak postupně stává bohyně Sláva. Ještě v zárodečné podobě *Slávy dcery*, v *Básních* z roku 1821, se postava bohyně Slávy vůbec neobjevuje a ani v *Slávy dceři* z roku 1824 nejsou její obrysy dostatečně vyhraněné. Zpočátku převažuje ještě pojetí Slávy jako zosobněného Slovanstva, výraz Sláva je pak zcela synonymní výrazu Slávie (KOLLÁR 1824: zpěv II.,

sonety 66, 72) – např. „jestli Slávy rupy ještě vstanou“ (TAMTÉŽ: sonet 79). Charakteristický je z tohoto hlediska již první sonet sbírky z roku 1824, v němž je „Sláva“ jednoznačně situována zeměpisně („V onom kraji, kde se květorouchá | Sála dolinami rozstřela...“), tedy mimo „nebe“, naopak uvádí se výslovně, že „Sláva [...] k nebi úpěla“ a dovolávala se – tedy zvnějšku – pomoci rady bohů. Ani později již pevný atribut Slávy, „rodičovství“ vůči Slovanům, není ještě ustálen, v sonetu – TAMTÉŽ: sonet 59, se ještě objevuje místo výrazu Slované obrat „bratři Slávy“ (v pozdějších vydáních nahrazený už výrazem „dítka Slávy“). Je zřejmé, že pojetí postavy Slávy tu bezprostředně vyrůstá z obrazného rejstříku dobové české lyriky, která se zosobněním jednoty slovanských národů, ať již označovaným jako „Slávie“ nebo „Sláva“ (příp. Slavěna), běžně pracovala:

Tak světovládná Slávie stojí!

(PALACKÝ 1898: 45)

pro ztrátu jen truchlí Slávie

(MAREK 1935: 13)

Přitom vytvoření synonymického protějšku ku slovu Slávie, výrazu Sláva, který vycházel nápadně z úvahy etymologické (Slávie – slavný), bylo pravděpodobně do značné míry usnadněno častým výskytem společného kontextu u pojmenování „vlast“ a „sláva“ v dosavadním českém písemnictví: „čisté matky ctnostné muže | k vlasti slávě rodily“ (V. Nejedlý – cit. PUCHMAJER 1795: 103); „v lůno vlasti [...] Jaromír tvůj se v slávě vrátil“ (JAN Z HVĚZDY 1823: 55).

Ale ve vydání z roku 1832 dostává Sláva již výslovně atribut božství („A kdy a kde Slávy kněží vstanou | mstítí oltáře ty upadlé | a v nich bohyni svou ukýdanou?“ – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 136), uchází se o ni „bůh Němců Tuisko“ (TAMTÉŽ: sonet 218) a ve čtvrtém zpěvu je již přímo umístěna do středu „věčné Slávy říše“, která sama leží „v středku Všehomíra“ (TAMTÉŽ: zpěv IV., sonety 389, 393). Taková lokalizace do středu měla na počátku 19. století – jak ještě uvidíme – nutně povytce sakrální charakter, naplňovala i dávnou křesťanskou kosmologickou představu (BLOKŠA 1893: 563–570, 647–658), podle níž střed nebes zaujímá Bůh. Vyjádřila ji mimo jiné i Dantova *Božská komedie*, dílo, které v mnoha ohledech *Slávy dcery* poznamenalo. Sláva tak u Kollára velmi často splývá s božstvím

obecně, jak naznačují Kollárovy kalambúry, podsouvající tradičním náboženským formulím nacionální výklad („věčná Sláva“ – KOLLÁR 1832: zpěv III., sonet 368, nebešťané ve slovanském nebi „Sláva na výsostech“ pěj – TAMTÉŽ: zpěv IV., sonet 397 aj.). Současně je třeba mít na paměti, že nejde pouze o obohacení básnické alegorie. Zbožštění Slávy dcery nebylo fikcí utvořenou pro potřeby sbírky, ale souviselo se snahami rekonstruovat či konstruovat „skutečnou“ slovanskou mytologii. V knize *Sláva bohyně* Kollár hodlal pomocí etymologických fantazií prokázat, že Sláva byla Slovany jako bohyně vskutkanou uctívána, její jméno etymologicky spínal se jménem indické bohyně Suaha. Tento výklad se udržel vlastně až přes polovinu 19. století, uvádí ho ještě ve své *Wissenschaft des slawischen Mythus* I. J. Hanuš (HANUŠ 1842: 37–41).

Obdobným procesem postupné mytizace prochází pak přirozeně i Slávy dcera, která je ovšem již postavou vytvořenou jen a jen pro potřeby sbírky. Básnické konvence zbožštění milenky tu však vycházely tomuto procesu vstříc mnohem dále než v jiných oblastech díla a také skutečnost, že „milenka“ je včleněna do mytologické soustavy budované sbírkou pouze v rámci básnické licence a nikdy hranice sbírky nepřekročí, do značné míry zastřela ostrost přechodu mezi postavou milenky v *Básních* a ve *Slávy dceři*. Tak již v zárodečné podobě sbírky z roku 1821 patří mezi atributy Míny typické atributy božské, např. všudypřítomnost („ba si tuším všudypřítomnosti | ode bohů samých vypůjčila“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 7), „svatosti“ („svatost je to v kráse zavítá“ – TAMTÉŽ), „nezemskosti“ („Když si, nebe na čas zanechavši, | zemské roucho, jako panna, složí. | Nemůž tato, jak ty, zpráchnivěti, | ana zdejších bytů poznavši | zpátkem ta zas, odkud přišla, letí“ – TAMTÉŽ: sonet 26), ba samého „božství“ („lidskost s božstvím“ – TAMTÉŽ: sonet 20). Také „smrt“ Míny je již v první podobě znělkového cyklu stylizována jako nanebevzetí, navíc s velmi výraznými aluzemi k evangeliím (TAMTÉŽ: zpěv II., sonety 80–82).

K posunu zde dochází především jinde: nad původní, rozpornou zmítanou erotikou sonetů se postupně buduje pevný řád klidné racionální koncepce mýtu (POHORSKÝ 1970: 124–146). Mýtus tu využívá velkého množství obrazných konvencí lyriky, ale rozvádí je v celé příběhy nebo obecně platné teze. Velmi dramatický milostný cit se současně v později přiřazovaných sonetech zjednodušuje, stává se méně problematický a méně bohatý na zvraty, upevňuje se tak vztah

básníka a „Slávy dcery“, který včleněním Míny do soustavy mytologické přestal být výlučně erotické, a tedy osobní povahy a nabyt povahy v podstatě ideologické. Jednou z takových básnických konvencí později zatížených závažnějším, nadindividuálním významem je označení básnickovy milenky jako souhrnu, syntézy nejrůznějších kvalit, „všech krás duše, těla“ – KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 8 („všech živlů všudy“ – TAMTÉŽ: sonet 12, srov. TAMTÉŽ: sonety 13, 18, 20, 30, 32 aj.). V pozdějších vydáních tento obraz syntézy hodnot už zapadá do dobového kontextu chápání syntetičnosti jako vlastnosti charakterizující především slovanské národy (JUNGMANN 1948: 68; KOLLÁR 1862a: 4) a stává se tak součástí celkového poslovanštvání Míny („dva se věnce viňtež vùkol vlasů, v kterých [...] kvítky chvějí věků všech a pásů [...] ženství slovanského tahy kouzlové“ – KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 12, srov. také sonety 20, 38 aj.). V těchto změnách souvislostech je vztah básníkův k milence současně vztahem k hodnotám, které ztělesňuje, a každé dramatictější pojetí vztahu by nutně problematizovalo samé hodnoty, které tu nově vstupují do hry, totiž hodnoty spjaté se slovanstvím.

Proměnu funkcí básnickovy milenky – obrazností do značné míry zastíranou – ukazuje zřetelně také změna v jejím označování jménem. Původní jediné označení Mína dostává protějšek ve výrazu „Slávy dcera“. Zatímco první jméno (přijmeme-li Kollárův etymologický výklad v poznámce k vydání z roku 1824 jako zkratky z „milenka“, „milenka“; a je to výklad reálně účastný na dobovém vnímání sbírky, i když byl Kollárem vytvořen až dodatečně ve snaze etymologicky německé jméno odněmčit) naznačuje pouze intimní vztah k básníkovi, jméno druhé, Slávy dcera, odkazuje k alegorickému a současně mytickému konstruktovi bohyně Slávy, tedy mimo oblast osobní lyriky. V souvislostech vývoje textu je pak patrný nejen celkový ústup jména Mína od vydání k vydání, ale také odstraňování jména Mína z některých starších básní sbírky (srov. např. „když mi [...] Mína říká: já tě miluji!“ KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 9 – „když si řeknou srdce milující | prvníkrát: že se milují“ KOLLÁR 1824: zpěv I., sonet 8; „Míno! Míno! měj je za přísahu“ KOLLÁR 1821: zpěv I., sonet 31 – „Milenko má, mějž je za přísahu!“ KOLLÁR 1832: zpěv I., sonet 110).

U jména „Slávy dcera“ však nejde jen o tento fakt poukazu k bohyni Slávě a k obecným hodnotám, které zastupuje a symbolizuje. Důležitá je sama povaha tohoto vztahu, totiž skutečnost, že je

to vztah dítě – rodič. Modelování sociálních vztahů, ale i postoju k takovým vrcholným hodnotám, jakými byly vlast nebo národ, na základě vztahů rodinných bylo totiž ve vrcholné obrozenské kultuře velice běžné. Umožňovalo semknout vlasteneckou společnost v jeden celek s hodnotami sakrálními, napojovalo – obrazně řečeno – realitu vlasteneckého života na mýtus. Vztahy mezi řadovými příslušníky vlastenecké společnosti byly stylizovány jako vztahy sourozenecké (bratr, sestra), označení matka bylo vyhrazeno představě vlasti, ať již „širší vlasti“, Slávii, „vlasti slovanské“, nebo „užší“, české. Srůst tohoto mystického mateřství s mateřstvím reálným byl tak těsný, že to z dnešního pohledu působí krajně nepřirozeně. Nepochybně to působilo obdobně nepřirozeně také tehdy při pohledu zvnějšku, mimo okruh vlastenecké společnosti, jak to konec konců nepřímou zachycuje Tyl ve své novele *Vlast a matka*, v níž hrdina-vlastenec vysvětluje tento pasus vlastenecké ideologie rodné matce:

„Teď si ale uveď na mysl, že má každý člověk dvě matky.“

„Dvě?“ divily se ženštiny.

„Jedna je ta první drahá rodička, jako ty jsi ta moje, zlatá matičko – a druhá je naše vlast – totiž ona země, kde jsme se zrodili a k něčemu dobrému dospěli.“

(TYL 1952: 218)

Pojem otce nebyl tak jednoznačný. Na jedné straně nabýval atributů královských (v souladu s běžným výrazem „otec vlasti“, používaných o českých panovnících minulých i přítomných), ale bylo to i obecné zosobnění plodivé síly jako takové, prostě „předek“. Užívalo-li se označení „otec“ (vedle variant typu „báťuška“, „patriarcha“ aj.) také o Josefu Jungmannovi, představovalo to významné nadřazení Jungmanna ostatním členům vlastenecké společnosti (bratřím a sestram), jeho umístění na stejnou hodnotovou rovinu s obecnými svátostmi typu vlast (matka). Současně ho to vřazovalo mezi předky a obdařovalo atributy královskými (OTRUBA 1993: 1, 4). Tato pojmová soustava, na první pohled výrazně mytologické povahy a mytologická konečně i svými funkcemi, patřila k běžným kódům vlastenecké společnosti, mimo ni byla však nesrozumitelná, což otvíralo v tomto místě prostor pro používání ezopského jazyka:

Nežel, nežel, máti,
pro tatínka mého,
kvítí roste na rovu,
na rovečku jeho.

K ránu se mi zdálo,
jakto vraha jeho
bílí lvové trhali,
srdce rvali z něho.

Aj tu anjel krásný
otce z hrobu vznese,
větrem orel přiletí
korunu mu nese...

(KAMARÝT 1824: 283)

Na tomto pozadí zřetelně vystupuje do popředí charakter změny Míny ve Slávy dceru jakožto změny vlastně „mytologizující“. Mytologizují se přitom i její vnější, tělesné znaky. Celková stylizace reálného předmětu Kollárovy lásky, Johanny Augusty Friederiky Schmidtové, dívky „prostřední velikosti, ulehlé, složité konstrukce, snědé pleti“, s černými kudrnatými vlasy (JAKUBEC 1893: 88–94) v zlatovlasou nebo rusovlasou křehkou bytost s modrýma očima a bílou pletí souvisí opět v prvé řadě s konvencemi tehdejší lyrické výpovědi, jde tedy spíše o přetváření reality pro vstup do poezie než pro vstup do mýtu. Nicméně i zde dochází k druhotné mytizaci původně literárních zvyklostí – např. „bílá plet“ milenky odporující svědectví o snědé pleti Friederiky Schmidtové je dodatečně spínána se slovanskou symbolikou bílé barvy („bílá“ jako barva oblíbená Slovany, jako atribut slovanských bohů, jako symbol slovanské čistoty a nevinnosti apod.). Zajímavá je zde však zejména sama skutečnost, že se mytickou Slávou dcerou stala básníková milenka, jejímž „reálným předobrazem“ byla Němka. Motivaci tu nabízí údajný výrok faráře Schmidta o jeho někdejších slovanských předcích, ale i tak byla později tato skutečnost pocíťována jako paradoxní. Na tomto místě se lze vždy utéci k zdůraznění zvláštních potřeb uměleckých a k banálnímu podotknutí, že Mína ani Slávy dcera přirozeně nejsou Friederikou Schmidtovou. Zdá se však, že právě skutečnost, že „podkladem“ Míny – Slávy dcery byla Němka, měla svůj zvláštní význam, a nejen že nebyla paradoxní, ale dokonce vyplývala z logiky

jungmannovského obrození. Takové včlenění cizího prvku do domácí soustavy bylo součástí mechanismu v té době běžné symboliky odplaty, která poznamenávala – jak jsme viděli již v kapitole o překladu – českou kulturu v mnoha oblastech.

Naopak pro myšlenkovou stavbu *Slávy dcery* se přímo hodilo, že Slávy dcera byla Němka. Poslovanštění Friederiky Schmidtové se stalo mytickou kompenzací za „křivdy“ v dějinách Slovanů vytrpěné (KOLLÁR 1832: zpěv I., sonety 86, 16 aj.), „vykoupením“ německé „viny“. Ne nadarmo se na jednom místě s využitím křesťanské symboliky výslovně o Slávy dceři říká: „ona pak jest tichý beránek, | který snímá krajů těchto hříchy“ (TAMTÉŽ: sonet 106).

Na logice symbolické odplaty je založena sama dvojčlennost Kollárových básnických sbírek, která proti pozemskému času a prostoru prvních tří zpěvů klade mimozemské bezčasí slovanského nebe a pekla. Paralelnost obou je zdůrazněna už názvy jednotlivých částí, v nichž proti reálným řekám Sále, Labi, Rýnu, Vltavě a Dunaji stojí bájně řeky Léthe a Acheron (původní význam obou řek v antických mytických představách byl tu ovšem zcela pozměněn). Proti výčtu skutků v první polovině *Slávy dcery* už stojí skutky zařazené do pevné hodnotové soustavy – buď se znamenkem kladným (jejich nositelé jsou pak včlenění do slovanského nebe), nebo záporným (včlenění do slovanského pekla). Samo zařazení historických osobností do pekla tu opět naplňuje onu falešnou rovnováhu mezi skutky reálnými a fiktivními, čistě symbolickým, verbálním trestem – jak ji vyznávala jungmannovská kultura ve svém celku.

Pro potřeby čtvrtého a pátého zpěvu dochází také k důsledné proměně postavy Slávy dcery – stává se tu hlavním nositelem syžetové linie, přejímá úlohu básníka z druhého a třetího zpěvu a obdobně jako on po pevné zemi prochází teď ona jednotlivými odděleními nebe a pekla. Přestože získává nové atributy – především atribut moci (vyplývající z jejího nového postavení jako spoluvládkyně nebe: „pak se na mou pravici | posad' zde a spolu se mnou kraluj“, zve ji Sláva – KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 394) a s ním spojenou netečnost k mukám viníků (později v tom byl shledáván prohřešek proti Kollárovu humanismu) –, její hlavní funkce vyplývají především ze zákonitostí výstavby děje.

K zajímavým stránkám postupné mytizace Kollárových básnických sklady patří konečně skutečnost, jak se mýtus zmocňuje i některých reálií a mění je ve své symboly. Například motiv holuba vystupuje ve

znělkách *Básní*, ale i později ve *Slávy dceři* v obdobné úloze, jakou má v tehdejší české poezii: je velmi často zatížen erotickými asociacemi. Postupně se na něho však vrství charakteristiky již čistě mytologické, holub se stává doprovodným atributem Milka („tuto Milek na člun rukou sáhnul | a spřež jeho změnil v holuby“ – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 156) a někdy Milek sám má schopnost se v holuba přeměnit (TAMTÉŽ: sonet 231). Opět tu nejde o pouhou básnickou figuru, Kollár tu vychází z určitých dostupných údajů o starověkém kultu holuba a svůj názor na tuto věc pak obšírněji formuloval také v samostatné studii (KOLLÁR 1862b: 329–348). Erotické asociace spjaté se jménem holub se pokouší vysvětlit etymologicky (kořenem „ljub“, „holub“ – spoluljub [!]). Toto konstatování je mu pak východiskem pro fantastickou dichotomii holub – palub (lesní, divoký holub [!]), která podle jeho názoru symbolizuje protiklad čisté a věrné lásky manželské a divoké lásky smyslné, jenž našel odraz i v rovině báje v protikladu dvou hypotetických slovanských bohů, Lela (Milka) a Polela. S tím souviselo i tvrzení o zvláštní oblibě holubů u Slovanů (TAMTÉŽ: 95) – množství holubů v Benátkách je Kollárovi dokladem slovanských vlivů v této oblasti –, které pak v *Slávy dceři* učinilo postupně z holuba symbol slovanský, především symbol slovanské snášenlivosti a mírumilovnosti. Herderovská představa holubičích Slovanů se v té době upevňovala v české kultuře obecně a v rovině politiky stvrzovala loajálnost Slovanů vůči trůnu, která měla získat legální prostor pro slovanská národní hnutí.

Ústředním slovanským symbolem v Kollárově *Slávy dceři* se stala nesporně lípa – proměna lípy v národní symbol je natolik spjatá s Kollárem, že se obecně traduje názor, že je přímo dílem Kollárovým (JAKUBEC 1903a: 213). Ovšem již na počátku 19. století se přihlásil k symbolu lípy Václav Stach ve *Starém veršovci* (1805). „Dub jest stínidlo a okrasa německého věštce, nesmí-liž lípa býti českého? Bobkový strom tuze voní cizinou a neroste v našem háji“ (STACH 1805: 15). Využil tu běžné dvojice „lípy“ jako ženského rodu a „dubu“ jako stromu mužského, podmíněné jazykově, rozdílem v gramatickém rodu pojmenování obou stromů. Dodnes se místy udržuje zvyk zasadit dub (nebo jiný „mužský“ strom), když se narodí chlapec, a lípu (nebo jiný „ženský“ strom), když se narodí dívka. Nutno říci, že tato sexuální dichotomie zůstává stále zřetelným podnožím i v Kollárově symbolice nacionální. Sledujeme-li výskyt pojmenování lípa a kontexty, v nichž se v Kollárově sbírce objevuje, vidíme zřetelně, že se jeho

úloha zvětšuje proti vydání *Básní* z roku 1821 již v prvním vydání *Slávy dcery*. Zatímco v *Básních* se objevuje jen ojediněle (KOLLÁR 1821: zpěv II., sonet 60) a pouze v kontextu erotickém, v dalších vydáních se stává již jednoznačně posvátným slovanským stromem (pouze na jednom místě ji v této funkci zastupuje „orech“ jako lokální posvátný strom Slovanů kolem Štětína – KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 158, viz o tom také poznámku ve Výkladu). „Ženský princip“, který lípa ztělesňuje, je tak zároveň přenášen na samo slovanství (holubičí slovanství; tu se vytváří spoj se symbolem holuba), je jím symbolizována mírumilovnost Slovanů („Lípy oni [= Slované], svěcený Slovanům strom, vedle pokojných | cest sadili, chládek by stály vůkol i čich“ – KOLLÁR 1824: Předzpěv, [IV]), krása apod. Není náhodné, že mytické postavy symbolizující slovanství jsou ve *Slávy dceři* opět ženského rodu – Sláva i Slávy dcera, zatímco němečtví je zastupováno vždy bohem rodu mužského – Teut (KOLLÁR 1832: zpěv II., sonet 164; zpěv IV., sonet 511), jindy také zvaný Tuisko (srov. jeho pokus o sňatek se Slávou ve zpěvu II., sonet 218).

„Dub“, který ve *Slávy dceři* vystupuje stále častěji v úloze německého protějšku lípy, však ještě ve verzi z roku 1821 – obdobně jako lípa – není zatím podobnou úlohou zatížen. Ještě v Předzpěvu *Slávy dcery* je slovanské Rusko přirovnáváno k dubu a toto přirovnání nebylo nikdy dodatečně Kollárem upraveno – svou úlohu zde jistě sehrála potřeba využít pro charakterizaci Ruska atributu „síly“, který byl spjat s dubem, ale nikoliv s lípou, a obdobně neutrálně, bez příznaků „německosti“, je využíván motiv dubu v mnoha textech první poloviny 19. století. Počínaje vyhraněním slovanského charakteru lípy dochází také k přesunu dubu do soustavy mýtu. Dochází přitom k odstraňování výrazu „dub“ z těch míst básně, kde byl užit neutrálně – „utoulím se [...] pod dub“ (KOLLÁR 1821: zpěv II., sonet 48) – „utoulím se [...] pode lípu“ (KOLLÁR 1832: zpěv III., sonet 352).

S vytvořením protikladu lípa – dub souvisí také vytvoření druhotných symbolů, „medu“ a „včel“, jako symbolů slovanství, „žaludu“, „kance“ jako symbolů němečtví. Tyto prvky jsou uspořádány symetricky. „Med“ a „žalud“ zde vystupují v úloze plodů, jsou určeny vztahem k slovanské lípě a německému dubu a organizovány v protiklad na základě kategorií „sladký“ – „hořký“. „Včela“ a „kanec“ symbolizují protiklad Slovana a Němce jako tvůrce či uživatele hodnot vyplývající ze slovanství i němečtví. Jejich protiklad je současně dán opozicí pracovitost – požívačnost.

SLOVANSTVÍ

	ženský princip × mužský princip	
lípa	měkkost × tvrdost	dub
	mírumilovnost × agresivita	
med	sladkost × hořkost	žalud
	pracovitost × požívačnost	
včela	mírumilovnost × agresivita	kanec

NĚMECTVÍ

Zvláště zajímavý je vznik takových nových významových okruhů slova „včela“ v tehdejší české poezii, v níž vystupovalo velmi často, zejména v didaktické poezii, jako symbol píle a přičinlivosti. S ustálením „píle“ a „pracovitosti“ v jungmannovském myšlení jako atributů slovanského národa (srov. též u Herdera o Slovanech „ihre geräuschlose fleissige Gegenwart“) se usnadnila cesta k využití „včely“ jako symbolu slovanského, z druhé strany otevíraná „poslovanštěním“ lípy jako hojného zdroje medu. V Kollárově lyrice lze najít mnoho dokladů takto vybudované soustavy symbolů – včely jako dušičky Slovanů oblévají lípu v nebi (KOLLÁR 1832: zpěv IV., sonet 395); v centru slovanského nebe stojí lípa a nebe je zaplaveno medem (TAMTÉŽ, apod.). Celá soustava jako celek je nejlépe realizována v této básni:

Jakýs vepřík přivázaný k dubu,
z Lipska od lip a škol lipšťanských
příšlý, na žaludech germánských
i zde válí se a pase hubu;

jest on toho míšeného snubu
syn mých Lužičanů krajských,
co v pers vlastních matek slavjanských
zatínají ostrost svého zubu.

Rouhači ty Polska, Wuttke-Wůdka,
pověz: nepadá-li z lípy med
sladčeji než žalud do žalúdka?

K útěše mé však, ten, co má dozor,
dí, že bude tu jen sedem let
tento sorbský Nabuchodonozor.

(KOLLÁR 1852: zpěv V., dodatek mezi sonety 535 a 536)

Jde nicméně o myšlenkovou soustavu, která – ať již Kollárovým prostřednictvím, či nikoliv – měla své pevné místo v obrozenské kultuře. Alespoň emblémy „medu“, „včely“ a „lípy“ vystupovaly jednoznačně jako emblémy slovanství.

V prostoru vymezeném Kollárovou *Slávou dcerou* se tak můžeme setkat s jakýmsi shrnutím běžných dobových mytologizačních postupů, s úsilím o přetvoření jednotlivin v dosahu obrozenské kultury v univerzum, v nerozčleněný celek, se snahou o zrušení lineárního času historického, se sakralizací všeho, čeho se kultura dotkne, i s formální konotační povahou výpovědi. *Slávy dcera* jako by kanonizovala způsob myšlení vlastenecké společnosti, její hierarchii hodnot, představu symbolické kompenzace historických porážek a ztrát. K bezprostřední vlastenecké činnosti se měla jako posvátná kniha. Pokusy odmítnout její „mytologická“ další vydání ve jménu vydání starších (CHMELENSKÝ 1836a: 216) narážely na odpor: „kdo Slávy dceru, a sice její třetí, ouplné vydání zlehčuje a opovrhuje, ten dává najevo, že ji nezná, že její skrytou, velikánskou, všenárodní, tajemství plnou osnovu netuší a nevidí. Kdo na ni plije, tomu sliny zpátkem na vlastní tvář padají; kdo se jí nečistou rukou dotýká, špiní národní naše palladium; kdo ubližuje jejímu původci, uráží nás, uráží krasochut, cit a soud všech těch Slovanů, kteří ve Slávy dceře největší rozkoš a radost života nalezají...“ (ANONYM 1839: 33). Kollárova poezie se stala sama sakrum, vstoupila mezi hodnoty posvátné po bok svatých národních symbolů i hodnot (MICHALOVIČ 1839: 81), odlesk své posvátnosti vrhla přitom i na básníka.

Sledujeme-li proměny mytologické stránky vrcholné obrozenské kultury pak dále v třicátých a čtyřicátých letech, je zřejmé, že plně rozvinutí mytologické stavby *Slávy dcery* v třetím vydání bylo sice logické, ale v jistém smyslu už na odpor narazit muselo. Třicátá léta připravují cestu k překonání obrozenského stavu, a přestože tu ještě mnoho z klasických obrozenských procesů dobíhá (ostatně k samé sakralizaci Slávy dcery dochází až tehdy), směřuje všechno krok za krokem ke změně. Další vývoj se však neprosazoval pouze postupným odlivem mytologismu, ale i paradoxním pokusem vyjmout mýtus z oblasti textové, verbální, zvěčnit ho, učinit ho skutkem.

Z toho hlediska by neměl být bez zajímavosti pohled na jeden vlastenecký podnik, který bývá obvykle zkoumán a hodnocen pouze z úzkého hlediska pedagogického, patří do hájemství dějin českého

školství a trochu se tak na první pohled vymyká otázce, která je v této kapitole kladena.

Koncem třicátých let 19. století přistoupil Karel Slavoj Amerling k postupné realizaci dalekosáhlého projektu: za finanční pomoci šlechty, především hraběte Lva Thuna, a českých vlasteneckých kruhů zakoupil v dubnu 1839 pozemek na rohu dnešní ulice V Tůních a ulice Žitné, s pomocí mladých vlastenců opravil zahradní domek a s nejbližšími přáteli se tam nastěhoval. Zahradní domek se stal zárodkem „Budče“, zamýšleného střediska slovanské vzdělanosti. V červenci 1842 bylo započato se stavbou hlavní budovy a přes finanční potíže byla stavba v hrubých rysech dokončena. V budově (srov. ČONDL 1942: 339n.; JAHN 1893; SPĚVÁČEK 1962; DUFEK 1908) byla umístěna chemická laboratoř („slučebna“ v suterénu a „rozlučebna“ v přízemí), počítalo se s učitelským seminářem, byla tu umístěna knihtiskárna a sklad knih (1. patro). Dále tu byl „přírodnický sál“, kde se konaly „mistrovské porady“ a vyučovalo kreslení, oddělení kefalologie, „hlavozpytu“, knihovna se slovníky ve všech dostupných řečech pro srovnávací studium a s překlady bible v třiceti jazycích, dílna drobné mechaniky a hudební učebna (2. patro). Důležitou součástí Budče byla nemocnice, kde se léčilo podle „budečské lékařské školy přírodnické“ (AMERLING 1960: 112) aplikací teorie „zavejcování“ (3. patro). Na půdě domu byla zřízena sušárna rostlin, oddělení preparace zoologického materiálu, ve věži nad domem byla meteorologická stanice a observatoř. Obdobně systemizovaná byla i zahrada. Pomineme-li barvířskou dílnu na dvoře, která patřila k vybavení domu, pak na zahradě měly být záhony s květinami podle systematiky Jussieuovy („soustavopole“), v jednotlivých dílech zahrady se počítalo s výsadbou květin podle dílů světa. Další záhony třídily rostliny z hlediska užitečnosti, vedle rostlin průmyslových tu byly i rostliny okrasné („krasozahradnické“), „květomluvné“ a květinové hodiny. Dále byly v projektu zahrady voliéry s ptáky, „hlemejžďárna“, „včelník“, prostor pro chov bourců morušových, počítalo se s pěstováním vodních živočichů v umělých potůčcích a vodních nádržích, zahrada byla uměle osázena drobným zvířectvem, ve vyhloubených jeskyních se shromažďovaly horniny, hraniční zeď měla být sbírkou hornin, zemin a staviva.

Vychovatelská stránka byla akcentována již v prvopočáteční koncepci Budče. „Budeč má učitele pravnárodní vychovávat“

(TAMTÉŽ: 42), píše Amerling Tomáši Burianovi již v roce 1839, později spojuje s Budčí nedělní školu pro řemeslníky, vzdělávací kroužek dívek (který označuje za „kruh učitelek“), učitelské porady, tzv. „porady mistrů“, zavádí v ní vzdělávací ústav typu školy pro mládež. Budeč je proto dnes hodnocena především jako projekt pedagogický, je považována za významný pokrokový článek „ve vývoji naší výchovy“, přispěla „k vypracování metod věcného učení, k ujasnění otázky zlidovění školy, k propracování metod technologického vzdělání“, podnik bývá charakterizován jako podnik lidový a demokratický, spjatý „s výrobou a se životem“. Obecně jsou sice přiznávány určité fantaskní rysy Budče, které vedly k ztroskotání finančnímu i lidskému, ale tradičně se tvrdívá, že neležely v oblasti pedagogické (DÝMA 1960: 313–349, viz 336). Pedagogické hledisko při hodnocení a analýze takového projektu, jakým byla Budeč, je ovšem příliš úzké. Smysluplné jádro tohoto historického faktu leželo, zdá se, hlouběji, což ostatně způsobuje i zřejmé pedagogické nedůslednosti projektu na povrchu – zvláště nepřizpůsobení vzdělávacího procesu a jeho cíle potřebám a možnostem žáka. Zcela nepochybně byly i progresivní stránky pedagogické především důsledkem tlaku, kterým se v oblasti vzdělávání prosazovala struktura oblasti jiné.

Představa vzdělávání souvisela v Amerlingově koncepci velice úzce s celkovou teorií vědy a především s celkovou Amerlingovou filozofií vývoje. Je příznačné, že překážky v dosavadním vývoji poznání vidí Karel Amerling především v přílišné absolutizaci zvláštností člověka, v jeho odtržení od přírody. Konstatuje přímo, že člověk „s přírodou má jednu a tu samu historii“ (AMERLING 1840, I: 49), vývoj přírody v jednotlivých svých „říších“ a fázích (ovšem spíše v hodnotovém nežli časovém smyslu), v říši nerostů, rostlin a zvířat je podle něho vlastně v člověku reprodukován. Organismus člověka ve svém tvaru i změnách je opět reprodukován ve struktuře společnosti a v jejím pohybu (povaha a vývoj národa, lidstva atd.). V souvislosti s tím je i vzdělávací proces Amerlingovi reprodukcí postupného „vzdělávání“ člověka v procesu vývoje. Cílem učitele má být „v duši svého svěřence opětovati člověčenstva svět“ (TAMTÉŽ, III: 59) a takto vlastně modelovat pohyby uvnitř přírody. Pozadí této soustavy je zřejmě hegelovské, základní členění historického procesu klade tu proti sobě „dobu instinktní, smyslnou, neuvědomenou“ a dobu „rozmyslnou, svobodní, antiteticickou“ (mezníkem mezi nimi je narození Krista), po níž přichází doba „soukladná, soumyslná, syntetická,

všestranná, doba pravého všestranného poznání“ (TAMTÉŽ: 53) atd. Sama koncepce vývoje je tu však okleštěna jak důrazem na analogické struktury, které v představě „opakování na vyšší úrovni“ podtrhovaly především fakt opakování, tak i pojetím vývoje jakožto rozvinutí toho, co je vlastně přítomno již v samém počátku, v „zárodku“.

Takové pojetí vývoje se promítalo i do výchozí ideje Budče. Sám název v sobě opětuje tradované jméno legendárního slovanského učiliště z doby Krokovy, jehož historičnost se zdály potvrzovat nalezené *Rukopisy*. Citát z *Rukopisů*, který se jí týkal – „Učení věšt-bám vítězovým“, byl přijat za heslo nového vlasteneckého podniku. „Z duše otcův našich vyšel,“ říká o Budči Amerling (cit. JAHN 1893: 49). Toto konstatování znamenalo víc, než samo o sobě sdělovalo: „život náš, má-li *přirozený* býti, musí z prostředí jich [= předků] vzniknouti, z toho zárodku, kterýž jimi před věky od tvůrce byl položen“ (AMERLING 1840, IV: 46). Obnovení tradice „Krokovy Budče“ znamenalo tedy v jisté znakové rovině obnovu dávné přirozenosti českého života), v žádném případě neneslo význam výlučně pedagogický. Z názvu se jakoby ze „zárodku“, obsahujícího v sobě genetickou informaci o budoucnosti, odvíjí Amerlingovy vize příštího ústavu: „v kořenu svém zahrnuje ty všechny pojemy, že vychovává *budoucí* mládež a naději vlasti, jakýsi *budeč*, dílem *že budí* a *buduje*, že vloh a símek pobádá, prakticky si počíná, *buduje* (staví), že na blahu *budoucnost* okazuje a že v souhlasnosti, šlechtnosti svých přátel a nejlaskavější vlády vskutku *bude*“ (cit. JAHN 1893: 49). Už v této komplexní zpětné sémantizaci názvu, která je vlastně hledáním mytického Slova, jež by v zárodku obsahovalo vše, se ukazuje tíhnutí celé instituce k mytickému univerzalizmu, k zachycení celého kosmu v malém, což projekt Budče od počátku charakterizovalo:

Budeč budoucí mládež (budeč)
 ten, který budí
 ten, který buduje
 ten, který je zárukou budoucnosti
 ten, který bude, tj. nezanikne

Zněla-li Amerlingova vychovatelská teze „celý vezdejšek veliká jest univerzita, veliké všeučiliště“ (AMERLING 1840, III: 62), znamenalo to pro něj i zpětně, že učiliště bylo budováno jakoby analogií k univerzu, že bylo obrazem a zárodkem slovanského světa, svým

rozvinutím slibovalo dovršení renesance slovanství a současně bylo modelem světa českého, slovanského i světa obecně. Věcný popis budovy a funkcí jednotlivých jejích oddělení již sám poodhalil patronou snahu spojit s Budčí řadu nejrůznějších vlasteneckých podniků, soustředit do ní český a skrze něj i slovanský svět a přitom zrcadlit Budčí základní obrysy lidské kultury jako takové. Konkrétní naplnění této snahy jistě muselo podléhat tlaku technických možností, muselo brát v úvahu zřetele ekonomické, ale stejně je patrné, že se budova měla stát „živou encyklopedií“ (KUČEROVÁ 1914: 26) lidské kultury, v Amerlingově formulaci „všemuzeem“. V znakové podobě měla být svodem veškeré lidské aktivity. Zahrada naopak byla pojata jako živá botanika, živá zoologie, geologie atd. – představovala tak pokus o zvěcnění přírodovědného systému. Budečská budova i zahrada tak na určité úrovni abstrakce přestávaly být budovou a zahradou a stávaly se znakem znamenajícím „kulturu“ a „přírodu“.

Je zřejmé, že podobné odhmotnění zcela hmotného projektu dovovalo současně i zjevnou sakralizaci Budče. V Amerlingově korespondenci a zápiscích vystupuje Budeč často nikoliv jako předmět aktivity, ale jako její subjekt („Vnitřní duch Budče pokračuje napořád dále [...] Budeč tuze ideálně si počínal [...] každému bratru věřil [...], Budeč [...] přede a Bůh Budči ruku vede“), což je sice metafora, ale také projev Amerlingova mystického vytržení, jímž přeměňuje svůj výtvar v dílo boží, ve svébytnou hodnotu, ve svátost. Budeč se stává modelem světa i v tom smyslu, že je v náboženské perspektivě místem zkoušky boží. V příběh boží zkoušky si Amerling ostatně přetváří všechny dramatické momenty brzkého pádu Budče („Bože, kdy dáš, aby v pokoji byl Budeč; aby příkladnost z něho svítila; Bože dáš, pošleš-li mi duši vykupitelskou“). Budeč je mu modelem světa, jako je modelem světa chrám („budečská svatyně“ – AMERLING 1960: 81, 121, 140, 142). Budeč byla tedy učilištěm jen zčásti, vzdělávací proces v ní byl pouhou součástí procesu zasvěcení do božího díla. Vztah Bůh – Člověk tu byl reprodukován ve vztahu Učitel – Žák, který tak představoval obměnu tradiční obrozenské relace buditel – národnostně vlašný jedinec. S tím souvisela i vnějšková Amerlingova autostylizace do role proroka a věštce. Budeč se měla od počátku lišit od tradičních škol, považovaných za německé, a tedy – na počátku vzývaného „slovanského věku“ – pocítovaných jako zastaralé, proti německému (a vůbec západoevropskému) rozumu měl v ní být postaven hypotetický slovanský Um, který se stal již dlouho před

Amerlingem předmětem slovanských ideologických spekulací a byl spojován buď se schopností oprostít se od poznání uspokojujícího bezprostřední tělesné potřeby, či s poznáním celostním (srov. např. Kollárovo „Slovan mysle cítí a cítě myslí“ – KOLLÁR 1956: 219) a současně i zahrnujícím vše v jediném náhledu.

V koncepci Amerlingovy Budče se tak zřetelně prostupovala racionální složka s iracionalitou a mystikou, tvar projektu nese výrazné prvky formální struktury mýtu. Vzdělávací podnik opřel Amerling – jak dokládá např. pasáž o vychovatelství v jeho základní filozofické či „historiosofické“ práci *Člověk velká pohádka* (rozuměj: hádanka) – o strukturu kalendáře, tedy o útvar modelující přírodní cyklus. Ve svých důsledcích tím byl i obraz historického procesu promítnut do kruhu, historie byla naturalizovaná, nabyla kruhové formy mýtu. Poměrně přesnou představu, jak na tomto kalendářovém základu celá vzdělávací soustava fungovala, si lze učinit z Amerlingova pozdějšího projektu čtyř výchoven, tzv. školy denní, školy týdenní, školy měsíční a školy roční. Množství sdělovaného poznání i jeho struktura tu byly v jednotlivých výchovných jednoznačně podřízeny vnějšímu schématu přijatému z denního, týdenního, měsíčního a ročního cyklu (DUFEK 1908).

Číslo tónů v době akord.	Částky dne	Denní starosti člověka	Stěny domácí světnice	Hlavní strany, úhly světa
4.	Ráno	Snídaní	Stěna východní	Východ slunce
5.	Poledne	Oběd	Stěna jižní	Jih
6.	Večer	Večere a večerní zábava	Stěna západní	Západ slunce
7.	Noc	Spánek	Stěna severní	Sever
Osm hodin práce		Osm hodin pro oddech, výživu těla a obstarávání jiných potřeb	Osm hodin pro spánek	

První výchovna, určená dětem ve stáří do sedmi let, členila vědění podle čtyř částí dne (ráno, poledne, večer, noc), k nimž pak byly přiřazovány hlavní „starosti“ člověka (snídaně, oběd, večere

a večerní zábava, spánek), celá soustava pak byla napojena na mikroprostor třídy (stěna východní, stěna jižní, stěna západní, stěna severní) a konečně na prostor celého světa (východ – jih – západ – sever). Výchovna druhá, určená pro děti ve věku od sedmi do čtrnácti let a nazvaná „škola týdenní“, pořádala vědění do sedmi řad podle jednotlivých dnů v týdnu. „Starodávná jména dní“ vytvářela přitom určitou významovou osnovu, na jejímž základě byly do příslušné řady včleňovány ty poznatky, které se týkaly „starostí týdenních“ (spíže – stráž – koupě – úřad – rodina a řemeslo – zdraví a čistota – služby boží), obstarávání týdenních potřeb v selském statku, obci, ve vlasti (zde vznikala např. řada stav rolnický – stav vojenský – stav kupecký – stav úřednický – stav řemeslnický – stav lékařský – stav kněžský), božích příkázání, hlavních hříchů a jejich zvířecích symbolů, vytvářejících odrazový můstek k zoologii apod.

Třetí výchovna (14–21 let) obdobně členila vědění do dvanácti řad podle jednotlivých měsíců a na tomto pozadí klasifikovala jednotlivé lidské práce jako úkony měsíční, měsícům přiřazovala dále i určité úseky přírodního cyklu, vybraná česká města apod.

Je tu zřetelně vidět, jak vnější systém rozvrhuje skutečnost podle předem přijatého základního členění. Čtyři části dne rozvrhují i vše ostatní na čtyři části (čtyři světové strany, čtyři lidské starosti), sedm dnů v týdnu vede k vyčlenění sedmi stavů, dvanáct měsíců k vyčlenění dvanácti českých měst. Komplementarita základní řady (tj. „kalendáře“) vnucuje komplementárnost také ostatním řadám; vzdorovala-li některá řada takovému rozčlenění, musela být rozmontována (i desatero božích příkázání se muselo podrobit novému roztrídění). Na druhé straně – v úrovni jednotlivých částí dne, dnů týdne, měsíce aj. – se zase uplatňuje princip analogie, který vedle sebe řadí všechno, co je v různých řadách „totožné“, co si odpovídá. Například úterku (den Smrtonoše, Dies Martis, Dienstag) odpovídá ze „starostí týdenních“ „stráž“; z obstarávání potřeb v selském statku pak „stráž hospodářova: dveře, zámek, závora, zvonek, plot, příkop, pes a kočka“, v „obci“ je jim analogická veřejná soustava ostrahy (strážnice, strážník, hlásný, ponocný, hlídač, myslivec, hajný, četník, voják). V oboru společenských stavů odpovídá tomuto dni „stav vojenský“, v oboru královských služebníků „královský podkoní“, z božích příkázání pak Nezabiješ atd.

Taková soustava nahrazuje kauzální a racionalistické myšlení komplementárně analogickým, příznačným pro mytologické

systemy členění skutečnosti a její systemizace (VOLKOVA 1965: 274n.). Mytický útvar tak Budeč představovala nejen svým poukazem k legendární Krokově Budči, k dědictví předků, který nově aktualizoval skutečnost, že pozemek na rohu ulice Žitné (tehdy Žitnobranské) a v Tůních byl již dříve tradičně nazýván „U Dědů“; nejen svým univerzalismem usilujícím o reprodukci světa v malém, nejen napojením na zasvěcovací rituál Učitele („proroka“) a Žáka, ale především mytickou strukturou své zdánlivě nejracionálnější složky, vychovatelské metody.

Sama Budeč je tak vlastně již jedním z projevů silících pokusů české kultury vstoupit do všední skutečnosti (ve stejnou dobu vstupují do reálu i jiné projekty vlastenecké společnosti). Přitom nemůže Budeč působit na své bezprostřední, „nezasvěcené“ okolí leč jako útvar podivínský a absurdní (v tehdejších pražském povědomí např. ustoupil dávný název budovy „U Dědů“ označení „dům těch nových bláznů“). Do polohy absurda ji nakonec postaví i zrealňující procesy v celém českém vlasteneckém hnutí, které postupně vydobývá svému snu o české kultuře širší sociální zázemí. Amerlingova Budeč má tak zřetelný přechodný ráz; je ještě mýtem svým tvarem (v tom smyslu také upomíná Kollárovu *Slávy dceru* a její obraz světa, umění a slovanství), ale na rozdíl od ní je již mýtem budovaným nikoliv ve světě slov, ale především ve světě skutečnosti.

Obrazy k názornému vyučování pro výchovnu druhou

Doba diaton.	Značky těles nebeských a jména dnů týdenních	Starosti týdenní	Obstarávání týdenních potřeb		
			v selském statku	v obci	ve vlasti
8	Den měsíce Dies Lunae Montag Pondělí	Spíže	Hospodyně v kuchyni rozděljuje spíží na celý týden	Selský statek. Hospodář a čeládka obstarávají chov domácích zvířat a úrodu polní	Stav rolnický
9	Den Smrtonoše Dies Martis Dienstag Úterý	Stráž	Stráž hospodářova, dvěře, zámek, závara, zvonek, plot, příkop, pes a kočka	Strážnice. Strážník, hlásný, ponocný, hlídač, myslivec, hajný, četník, voják	Stav vojenský
10	Den dobropána Dies Mercurii Mittwoche Středa	Koupě	Hospodyně v komoře uschovává sůl, koření a jiné kupecké zboží	Kupecký závod. Prodej a koupě zboží osadnického	Stav kupecký
11	Den Králomerce Dies Jovis Donnestag Čtvrtek	Úřad	Hospodář ve své účtárně odpovídá na dopisy: platí daně a podává žalobu na svého škůdce	Úřední síň. Líčení pře: soudce, žalobník, škůdce, obhájce, svědkové, úřední sluha, vězení, žalář	Stav úřednický
12	Den Krasopaní Dies Veneris Freitag Pátek	Rodina a řemeslo	Hospodyně šije šaty, prádlo, spravuje oděv, plete punčochy	Dílna řemeslnická. Krejčí a švec, kolář a kovář	Stav řemeslnický
13	Den Hladoleta Dies Saturni Samstag Sobota	Zdraví a čistota	Hospodyně čistí příbytku, rozděljuje nové prádlo; hospodář uklízí po dvoře	Nemocnice. Lékař, lékárník, lázně, ošetřovatelé nemocných	Stav lékařský
15	Den slunce Dies Solis Sonntag Neděle	Služby Boží	Hospodářova rodina i čeládka jdou do kostela na služby Boží	Kostel. Kněz, kostelník a ministrant. Shromážděný lid	Stav kněžský

Královští služebníci a jejich znaky	Desatero božích příkázání	Hlavní hříchy. Zvířecnost	Hlavní ctihodnosti a milosrdné skutky	Slova posledního soudu
Královský postolní. Říšské jablko	Cti otce svého i matku svou, abys dlouho živ byl a dobře se ti vedlo na zemi!	Nestřídmost, obžerství. Žralok	Střídmost. Lačné krmiti. Neumělé učiti	Lačněl jsem a dali jste mi jísti... a nedali jste mi jísti
Královský podkoní. Dva meče	Nezabiješ!	Závist. Had	Laskavost. Žízlivé napájeti. Ublížujícím odpouštěti	Žíznil jsem a dali jste mi pítí... a nedali jste mi pítí
Královský komoří. Klíče od klenotnice	Nepokradeš!	Lakomost. Krkavec	Štědrost. Pocestné pohostiti. Pochybujícím raditi	Pocestný jsem byl a pohostili jste mne... a nepohostili jste mne
Královský sudí. Zasluzhy poddaných, přísahající ruka, hvězda, zákonník	Nepromluvíš křivého svědectví proti bližnímu svému!	Hněv. Tygr	Trpělivost. Vězně vysvobozovati. Hřešící trestati	Vězeň jsem byl a přicházeli jste ke mně... a nepřicházeli jste ke mně
Královský kancelář. Diplomy a výsady řemeslníkům	Nepožádáš manželky bližního svého ani jeho statku!	Lenost. Želva	Pracovitost. Nahé odívati. Zarmoucené těšiti	Nah jsem byl a přioděli jste mne... nepřioděli jste mne
Královský číšník. Číše a roh hojnosti	Nesesmilníš!	Nezdrženlivost. Kozel	Zdrženlivost a čistota. Nemocné navštěvovati. Křivdy snášeti	Nemocen jsem byl a navštívili jste mne... a nenavštívili jste mne
Královský duchovní hodnostář. Kardinálský klobouk	V jednoho Boha věřiti budeš! Nevezmeš jména Božího nadarmo! Pomni, abys den sváteční světil!	Pýcha. Páv	Pokora. Mrtvé pochovávat. Za živé i mrtvé se modliti	Vládnete královstvím!... Odejďte ode mne...