

JOSEF ZUMR
(Praha)

Úloha antiky v národním obrození¹

Inspirace antikou je nedílnou součástí evropských kulturních a politických dějin počínaje raným středověkem. Dokladem toho je řada periodicky vznikajících „renesancí“, jimiž se zabývají dějiny umění, ale které zdaleka nejsou jen kunsthistorickou záležitostí. Je to jev, jenž je bytostně spjat s duchovním i materiálním životem lidské společnosti a který je důležitou součástí hledání sebeidentifikace každé komunity – především národní – a nakonec i každého jednotlivce. Proč tomu tak je?

Vedle světa, který nás obklopuje a s nímž jsme v neustálém styku prostřednictvím našich smyslů, existuje ještě jiný svět, kterému říkáme poněkud nepřesně *duchovní skutečnost*. Tato skutečnost vznikla v okamžiku, kdy první člověk vykonal první uvědomělý úkon a kdy tento úkon vstoupil do kolektivního vědomí. Od té doby se součástí duchovní skutečnosti stávají všechny výkony lidského ducha, přesněji řečeno duševna, ať již jsou zakotveny ve sféře řeči, písma, nebo materiálních produktů. Mimo to jsou součástí duchovní skutečnosti i vzorce citových projevů a výsledky volní aktivity v podobě činů, zejména těch, které významněji ovlivnily chod dalších událostí. Z této duchovní skutečnosti se v podstatě nic neztrácí, leccos může být dočasně zapomenuto, odsunuto na periferii zájmu, proměněno ve virtuální realitu, ale po čase jakoby znovu objeveno, aktualizováno a použito v nových souvislostech. Často se takovýto proces odehrává v oblasti ideologie, kde zpřítomňování starých dějů a s nimi spojených hodnot vstupuje do hry mocenských a jiných společenských zájmů a působí jako důležitý historický činitel. Neboť minulost v tomto smyslu je vždy faktorem přítomnosti, stejně jako kolektivní vědomí vždy zahrnuje i kolektivní paměť. Čím větším počtem hodnot přispěla ta která komunita do světa duchovní skutečnosti, tím častěji a účinněji může potomní lidstvo tyto hodnoty v aktualizované podobě využívat a přijímat do svých současných snah. A společností, která v dějinách Evropy obohatila duchovní skutečnost maximálním počtem hodnot, byla právě společnost starověkého Řecka a Říma, již souhrnně označujeme termínem *antika*.

¹ Tento příspěvek byl přednesen v Pražském lingvistickém kroužku dne 24. ledna 2005.

V prvních stoletích našeho letopočtu došlo v mediteranním prostoru k proměně novozákonního křesťanství v ideový útvar, který absorboval prvky antické filozofie a kultury, a poté, kdy křesťanství zvítězilo i mocensky, přejalo do své struktury i římské prvky imperiální. V této podobě přetrvávalo ve východní části Středomoří v podstatě dalších tisíc let. Po vyvrácení Západorímské říše barbary byla tato symbióza křesťanství s antikou porušena a později vznikající nová mocenská centra v západní a střední Evropě, tentokrát již na feudální bázi, začala hledat novou identifikaci s antickým světem nejen pro zdůvodnění státní rezony, ale i pro obohacení vzrůstajících kulturních potřeb. Vynikající učenec Scottus Eriugena překládá v polovině 9. století poprvé spisy novoplatoniků do srozumitelné latiny. To už jsme v období tzv. karolinské renesance, prvního významného pokusu v evropských středověkých dějinách obnovit antické kulturní a politické dědictví. Kolem přelomu tisíciletí následovala renesance otonská, dále renesance 12. století a ob jedno století počátek renesance italské, jež uvedla do evropského kontextu do té doby nejširší antické reminiscence.

Vraťme se však na domácí půdu. Potěšitelné je zjištění – důkazy na rozsáhlém materiálu provedl nedávno Jan Bažant v knize *Umění českého středověku a antika* (Praha 2000) –, že české země se stále menším opožděním sledovaly tento evropský pohyb. Zatímco se ohlasy karolinské renesance v podobě řady rotund objevily u nás se stoletým zpožděním, pak otonská renesance se šířila už téměř současně se zahraničními podněty a projevovala se nejen v architektuře a výtvarném umění, ale i v literatuře (příklad nad jiné je Kosmas) a využívali ji politicky v mocenském zájmu také přemyslovští vládcí. Stopy raného italského humanismu 14. století u nás jsou dosti probádané (Jan ze Středy, Jan z Jenštejna, Petrarca, Cola di Rienzo v Čechách atd.), aniž z nich vyplývá, že by měly za následek podstatný zlom v orientaci české středověké kultury; přesto o určitém pohybu svědčí – podobně jako antické látky v česky psané literatuře té doby (*Alexandreida*, *Trojanská kronika*, Štítný aj.). Zdálo by se, že husitství jako nábožensky reformní hnutí bude mít k antice značný odstup. Avšak Hus sám jako protagonista hnutí se nejen dobře orientoval v řecké filozofii a znal i anekdotické příběhy o jejích představitelích, jež s oblibou uplatňoval v quodlibetech, ale využíval také antických reálií ve prospěch obhajoby husitské ideologie. Boží zákon, nejvyšší pojem jeho filozofie-teologie, má původ v platonských idejích. Totéž platí o Mistru Jeronýmovi, který nadto měl svůj příbytek vyzdobený portréty antických filozofů. Když po skončení válek mohl do Čech intenzivněji pronikat italský renesanční humanismus, objevily se dvě pozoruhodné podoby syntézy tohoto humanismu s domácí reformační tradicí, a to u Jana Blahoslava v estetickém a pedagogickém pojetí české jazykové kultury a u Jana Amose Komenského ve velkorysém filozofickém konceptu nápravy věcí lidských,

vycházejícího z myšlenek Platonových a novoplatonských. Kromě toho nám tato epocha zanechala trvalý hmotný monument v renesančním jádru mnoha českých a moravských měst a četných reprezentačních staveb. Proud humanistických a renesančních vlivů dozníval na domácí půdě ještě bezprostředně po Bílé hoře v novoplatonském panteismu Jana Marka Marci a byl pak téměř na jedno století zastaven jezuitskou novoscholastikou převážně španělské provenience.

* * *

Počátek posledního a zároveň jednoho z vrcholných období, kdy se antika významně podílela na životě evropské společnosti, spadá do druhé poloviny 18. století. Rozhodující úlohu v tom sehrála Velká francouzská revoluce a celé přípravné období, jež ji předcházelo. Francouzská revoluce všestranně využila antických tradic, a to nejen ve sféře ideové, kde jejich recepce byla připravena dlouholetým vývojem západoevropského myšlení počínaje renesancí, ale také v literatuře, hudbě, výtvarném umění, architektuře a v celém životním stylu vůbec. Přispělo k tomu nepochybně i to, že už francouzské 17. století umělecky tvořilo převážně v duchu klasicismu korespondujícího s descartesovským racionalismem a odsouvalo do druhořadé role exaltované baroko. Osvícené 18. století pak mělo na co plynule navázat. Proto také francouzská revoluce byla první, která své zdůvodnění nehledala v křesťanských ideálech, ale v republikánském Římu.

V Německu, kde pro revoluci francouzského typu zdaleka nedozrály podmínky a kde se zatím bojovalo převážně jen intelektuálními zbraněmi, vykrytalizovala tato společenská a kulturní tendence v *novohumanistické hnutí*, které na rozdíl od staršího latinizujícího humanismu položilo větší důraz na řeckou kulturu a spojovalo ideály čerpané z této kultury s národní kulturní tradicí. Tak vznikl *antický ideál*, který v politické oblasti vytyčil jako vzor řeckou *polis* a svobodného, harmonického občana aténskému a začal plnit funkci národně emancipační. Zároveň však zdůrazňoval hodnoty všelidské a odmítal myšlenku národní výlučnosti. Vyznavači antického ideálu v různých modifikacích a akcentech byli všichni velcí němečtí duchové této doby od Winckelmanna přes Goetha, Schillera, Herdera, Lessinga a Kanta až po Fichta, Hegela a Hölderlina. Paralelním produktem této kulturní orientace byl intenzivní vědecký zájem o klasickou filologii, o studium antických pramenů a o zdokonalování metod textové kritiky. Rozsah znalostí o antickém světě se nebyvale rozšířil.

* * *

Antický ideál v podobě, v jaké byl formulován novohumanistickým hnutím, pronikl do Čech opožděně, což souviselo s tehdejšími stavem české společnosti, postrádající dostatečně širokou intelektuální základnu, která by se s takovým ideálem mohla ztotožnit. Proto v druhé polovině 18. století můžeme mluvit spíše jen o jakési klasicistní módě, zejména v aristokratických kruzích. Hrabě Nostitz sbíral antické mince, kníže Fürstenberg se zabýval klasickou archeologií, Šternberkové shromažďovali antické sochy, vázy a kameje a první čeští veršotepci pěstovali anakreontskou poezii. František Josef Kinský se ve spise *Erinnerungen über einen wichtigen Gegenstand* (1773) sice zabývá obecnější ideologickou problematikou působení antiky, ale i pro něho je nejdůležitější instrumentální význam klasických jazyků jako prostředku k dosažení vyššího humanistického vzdělání. Významná je ovšem jeho argumentace ve prospěch češtiny, kterou potom opakují i další čeští učenci, nevyjímaje Dobrovského, že totiž čeština je jazyk blízký, ba příbuzný řečtině nebo latině a že má také podobné vysoko ceněné kvality. To je na dlouhou dobu jeden z hlavních argumentů, v jehož ideologické funkci můžeme spatřovat první nesmělý projev českých emancipačních snah. Je to ovšem starý argument, se kterým operoval už Jeroným Pražský a v předbělohorském humanismu Václav Písecký a Jan Blahoslav.

Silnějšímu proniknutí myšlenek nového humanismu na českou půdu dlouho bránil ideologický monopol katolické církve podporovaný trůnem. V novém humanismu, který byl plodem německého protestantismu, byl právem spatřován nebezpečný nepřítel. Svědčí o tom i povzdech Jungmannův:

„Dvůr římský jest jedna z největších překážek rozvíjení se pěkného květu věd a umění. Protestanti nás katolíky dávno předstihli, protože u nich mysliti mezi hříchy se nepočítá. Český národ tu krásnou dobu, v které odtrhl se od papežstva, v uměních nade vše Evropany vynikal, nikdy pak více neklesl, jako když jezuitstvo nad ním zvítězilo.“²

Tato překážka se postupně oslabovala účastí reformně zaměřeného nižšího kléru na obrozenských snahách. Ale i tak se antická inspirace zprostředkovaná dobovým klasicismem (neoklasicismem) mohla zpočátku více uplatnit v ideologicky nepřilíš exponovaných uměleckých odvětvích, jako byla architektura (Stavovské divadlo, zámek v Kačině), sochařství (Prachner), malířství (Postl, Machek), užitém umění a zejména v hudbě (Benda, Dusík,

² JOSEF JUNGSMANN, *Zápisky*, (ed.) RUDOLF HAVEL, Praha 1973, s. 54.

Myslivoček, Rejcha, Stamic, bratři Vraničtí aj., z velké části bohužel v emigraci).

První projev emancipovaného českého vědomí, které se *konceptně* vyrovnává s antickým ideálem, nalézáme u Josefa Jungmanna. Jungmann je prvním našim myslitelem, jenž dává českému osvobozovacímu hnutí specifickou ideologii orientovanou výhradně na vlastní síly národa. Základní tezí této ideologie je tvrzení, že podstatu národnosti a národního uvědomění vytváří jazyk a s ním spojené vědomí historické kontinuity. Stav českého jazyka na počátku 19. století, především vlivem vnějších okolností, byl velmi žalostný. Jungmann si to dobře uvědomoval, a proto dospěl k závěru, že je třeba věnovat všechno úsilí tomu, aby byly vytvořeny podmínky, za nichž by se český jazyk mohl opět rozvinout k takové dokonalosti, jakou měl v době předbělohorské. Soustředil se tedy na hledání a tvorbu prostředků, které by vedly k danému cíli. Tyto prostředky byly velmi rozmanité a zasahovaly do nejrůznějších oblastí společenského života. Patřila k nim výchova nové inteligence, na jejíž demokratické orientaci má Jungmann nepopíratelnou zásluhu. Patřila k nim vlastní jazykovědná a překladatelská práce stejně jako národně buditelské a vědeckoorganizační úsilí, jež často probíhalo skrytě a nenápadně, neboť Jungmannova činnost byla pod neustálým podezíravým dohledem rakouské byrokracie i domácích špiclů. Tím lze vysvětlit i skutečnost, že u Jungmanna, který byl nesporně člověk schopný koncepčního myšlení, nalézáme málo explicitních programových projevů a strategických úvah, ačkoli jeho dílo jako celek je ztělesněním promyšlené koncepce. Jedním z takových projevů je stať *O klasičnosti literatury a důležitosti její* z roku 1827, v níž se zkoumají prostředky a podmínky nutné k povznesení jazyka a národního vědomí prostřednictvím literatury. V této stati také vstupuje do Jungmannových úvah významným způsobem argumentace opírající se o antickou tradici. Z ní vychází především definice klasičnosti, která svým důrazem na jednotu obsahu a formy a na harmonii a uměřenost složek díla vytvářejících výslednou krásu ukazuje k aristotelské estetice. Jungmannovi však nejde o zkoumání estetických kategorií v užším slova smyslu. Jeho zájem je takřkajíc sociologický: jde mu o zjištění, za jakých podmínek se může literatura (a jazyk) optimálně vyvíjet, co na její vývoj působí a kdy může dosáhnout vrcholného, tj. klasického stupně. Vývoj literatury ovlivňuje především společenské zřízení („správa obecná“), dále náboženství (Jungmann zdůrazňuje význam „čistých“, „ušlechtilých“ forem náboženství před „smyslými“ a na „obřadu“ stojícími), stupeň dosažené vzdělanosti (rozvoj věd, zvláště filozofie a historie) a konečně morálka společnosti („mravy prosté a čisté“). Společným jmenovatelem a základem všech těchto podmínek je ovšem občanská svoboda. Tento požadavek vyslovuje Jungmann nehlédě na metternichovskou reakci se vsí odvahou a u něho neobvyklou otevřeností. A na dů-

Josef Zumar: Úloha antiky v národním obrození

kaz toho se dovolává velkého vzoru Řeků a Římanů, u nichž podmíněna svobodou se literatura mohla stát klasickou. Antický ideál se tak stává měřítkem literárního, ale i národního vývoje:

„V despotiích sice tam zde básnictví poněkud dozrávatí může; chyběti však budou klasici v libomudretví, v dějepisu, v politickém řečnictví. Čím ale volnomyslnější jest vláda, čím více, nepodporujíc vládařství lůzy, obecnou svobodu vštěpuje a utvrzuje, čím lehčeji duch lidský pod přiměřenou časům správou, vynakládáním všech duchovních i tělesných mocí národových se pohybuje a mnohostranně vzdělává: tím rychleji rozvíjí se jazyk, tím dřívěji národní klasikové zlatý věk literatury přivodí. Důvod toho ukazuje řecká a římská země, kdež rodem svobodní a svobodně vychovaní mužové, na díle znamenití občané, v plození velikých myšlének a v svobodném jevení síly málo nebo nic neobmezení vystupovali jako básníci, řečníci nebo prosaiční spisovatelé.“³

Můžeme tedy konstatovat, že Jungmann ve shodě s širším mezinárodním klasicistním kontextem prohlašuje antický ideál za paradigma českých kulturních snah své doby. Uvědomuje si tuto souvislost, vidí také, že některé současné národy žijící ve šťastnějších podmínkách klasické úrovně již dosáhly a přes všechnen vlastenecký zápal nelpí na národní výlučnosti, ale chce, aby i český národ stanul po boku těch úspěšnějších. Proto se zakládá přinejmenším na nedorozumění, když někteří kritici považují Jungmanna za nacionalistu a protiněmeckého šovinistu. Jungmannovi není práv ani Masaryk, když mu v *České otázce* na jedné straně vytýká malodušnost, pokud jde o víru v budoucnost národa, a na druhé straně nekritické osvícenské voltairiánsství. Masarykova antipatie vůči Jungmannovi je vysvětlitelná z ovzduší oslavného, nacionalisticky vyhoceného mladočeského jungmannovského kultu, ale v podstatě jde o zřejmé nedocnění této osobnosti. Příznačné je, že ve spise o národním obrození je Jungmann odbyt jen několika poznámkami, aniž se jeho celkový ideový odkaz podrobuje všestrannější kritické analýze.

* * *

Jestliže se pro Jungmanna v obecné rovině skrývá v symbolu antiky univerzální podmínka svobody jako předpoklad k dosažení klasické harmonie, a to především v literatuře jako vrcholném produktu duchovního života společnosti, pak trojice myslitelů, kteří po Jungmannovi přejímají vedoucí úlohu v národní vědě, literatuře i veřejném životě, považuje modifikovaný an-

³ JOSEF JUNGSMANN, *O klasičnosti...*, in: *Boj o obrození národa*, (ed.) FELIX VODIČKA, Praha 1948, s. 104.

tický ideál – přímo inspirována novohumanistickým hnutím – za podstatnou součást emancipačních snah Čechů, Slovanů a koneckonců všeho lidstva. Pavel Josef Šafařík, Jan Kollár a František Palacký přicházejí do českého národního hnutí z protestantského prostředí moravsko-slovenského a přinášejí s sebou podstatně odlišné myšlenkové tradice a kategorie, než v jakých se české obrození dosud pohybovalo. Jejich prostřednictvím mohl být dán novohumanistickým idejím poprvé na české půdě volnější průchod, zbavený alespoň subjektivních konfesijních zábran. Šafařík a Kollár poznali novohumanismus jako studenti v autentickém prostředí univerzitní Jeny, Palacký ve svobodomyšlném prostředí vzdělanecké Bratislavy a u všech se jejich přesvědčení zformovalo ještě dříve, než vstoupili do bezprostředního styku s českým národním hnutím. Toto hnutí také pokročilo o kus dále, než bylo v době, kdy v něm začal pracovat Jungmann. Určité základy byly již vytvořeny a Jungmannův program mohl být dále rozveden a konkretizován, mimo jiné dalším přispěním antické inspirace.

U Šafaříka vytváří antika zejména v první polovině jeho životní dráhy horizont, k němuž se vztahují hodnotová kritéria celé jeho umělecké a vědecké tvorby:

„... řecká a římská literatura jest základ rozumné a umělecké osvěty národův novějších, její díla neproměnné ředidlo vkusu v oboru krásných umění, takže, jakž toho zkušenost potvrzuje, každý národ, kterýž svévolně ony odvěčné vzory krásoty a pravdy zamítá, tím samým ve své literatuře neuchylně v bezchutné šumařství, v surovost a v barbarství se pohřžuje.“⁴

Ideovým pozadím Šafaříkovy vědecké prvotiny napsané společně s Palackým – *Počátků českého básnictví obzvláště prozody* (1818) – je nám už známá stará myšlenka o dokonalosti řečtiny a latiny, za nimiž by v ničem neměla zaostávat ani čeština. Důkaz byl proveden – byl s nejednoznačným výsledkem – tím, že se nejrůznější antická metrická schémata předvedla v české podobě. Nešlo tu však jen o básnickou techniku. V Šafaříkových závěrečných slovech ze šestého listu *Počátků* je formulován nový postoj aktivního vlastenectví, vyjádřena identita mezi osudem jedince a osudem vlasti a duchu novohumanismu vyslovena úcta k lidství v každém člověku. Ozývá se tu zřetelně humanistický patos, který je tak charakteristický pro vlivný proud českého obrození druhé čtvrtiny 19. století. Obdobná myšlenka, jako je předpoklad *Počátků* o srovnatelnosti češtiny a antických jazyků, tvoří také ideový základ Šafaříkova vrcholného vědeckého díla, *Slovanských starožit-*

⁴ PAVEL JOSEF ŠAFAŘÍK, *Ohledy metrického veršování illyrských Slovanů*, in: Krok 1833, III/1, s. 42.

ností (1837). Velikost řeckého a římského národa a jejich historická úloha v evropských dějinách spočívá mimo jiné v jejich starobylosti. Šafařík chtěl proto dokázat, že také Slované – vedle Řeků, Římanů, Keltů, Germánů apod. – jsou starými, historickými obyvateli Evropy, nikoli barbary, kteří vetřelci z pozdější doby, a že jejich starobylá kultura, mravy a způsob života jsou hodny úcty. Jeho důkazy pro tyto teze byly dlouho považovány za relevantní. Kromě toho podpořily názor o rovnoprávnosti národů a posílily demokratickou složku národního programu.

Kollárův literární vkus, stejně jako Šafaříkův, byl nepochybně v konečné podobě ovlivněn novohumanistickými klasickými filology Eichstädtem, Handem a Reisigem, jež poslouchal v Jeně. Jeho poměr k antice měl hlubší světonázorový základ a opíral se o dva novohumanistické zdroje. Předně to byla filozofie Jakoba Friedricha Friese, rovněž jeho jenského učitele. Fries zaujal důležité místo v pokantovské filozofii tím, že se pokusil překonat vyjatý intelektualismus Kantovy kritiky poznávacího procesu důrazem na psychologické základy poznání, v nichž úlohu zprostředkujícího činitele mezi subjektem a objektem přiznal citu a víře. Středem své filozofie učinil člověka, který je schopen poznávat svět nejen analytickým rozumem, ale i skrze umění, jenž je schopen v kráse přírody tušit nekonečno, ale neoddává se přitom pasivní náboženské kontemplaci, a který ortodoxní křesťanskou etiku smíření a poníženosti překonává životní, a dokonce společenskou aktivitou, jejímž cílem je zušlechtování lidstva. Kollárovi byla Friesova filozofie blízká i tím, že její tvůrce vyšel z tradice Jednoty bratrské (jeho matka pocházela z českých pobělohorských emigrantů) a tuto tradici ve svých přednáškách i knihách zdůrazňoval. Byla mu blízká i zaujetím politickým a osobní Friesovou účastí v národně sjednocovacím hnutí mladých Němců, pro niž byl Fries roku 1819 zbaven profesury. Druhým zdrojem Kollárova světového názoru byla Herderova filozofie dějin, jejíž slovanské vyústění s použitím antických motivů ještě domyslel. Ve shodě s Herderem vyšel z kategorie národa, ale národ na rozdíl od Jungmanna nechápal především jako záruku k uchování a rozvíjení jazyka, nýbrž jako formu, v níž se vyvíjí lidskost: „Národ tak považuj jedině jako nádobu lidství...“⁵

Humanita je hodnota, jež je nejvlastnější náplní národní pospolitosti, jazyk není účelem sám pro sebe. Řekové zůstávají pro Kollára národem katexochén, avšak úkolem doby není napodobovat je v jejich řeckosti, nýbrž v jejich lidskosti. Řekové a Římané jsou tvůrci první kulturní epochy v evropských dějinách, u nich byly položeny základy současné vzdělanosti a u nich také musí být nalezen klíč k řešení současných úkolů. A současným úkolem doby

⁵ Srov. *Nápisy* in: JAN KOLLÁR, *Básně*, Praha 1981.

je – opět ve shodě s Herderem –, aby Slované vytvořili novou evropskou kulturní epochu, jak tomu chce dialektika dějin. Kollár vidí řešení v tom, co označuje pojmem literární vzájemnost slovanských kmenů, a to opět podle vzoru Řeků: V Řecku existovala čtyři hlavní nářečí v rámci jednoho národa, každé z těchto nářečí mělo své klasiky, kteří byli bez obtíží všemi čtení, a ze všech nářečí vycházely cenné podněty posilující společnou národní kulturu nehledě na to, že politické formy jednotlivých států byly rozdílné. Situace Slovanstva je obdobná: Kollár, jak známo, uznával jeden slovanský národ rozlišený podle několika hlavních nářečí, která by se v budoucnu na základě výměny kulturních statků měla sbližovat, a vytvořit tak kýžený nový kulturní útvar. Byl to nepochybně utopický projekt, vzniklý však z oprávněné obavy před odnárodňováním západních a jižních Slovanů, ale svým cílem měl nakonec posloužit obecné humanitě. Kollár věřil zároveň v princip svobody. Přes všechno obdiv k antice odmítl její vztah k otrokům jako odporující lidskosti a stavěl proti tomu příklad starých Slovanů, kteří, jak byl přesvědčen, umožňovali zajatcům, aby se vykoupili a vrátili k svobodnému životu.

Odlišnou modifikaci nalézá antická myšlenka u Františka Palackého. Palacký prošel intenzivní klasickou výchovou na školách v Trenčíně i na bratislavském lyceu, což mu poskytlo nejen důkladnou znalost řecké a římské literatury, ale ovlivnilo také jeho literární vkus, jak o tom svědčí *Počátkové českého básnictví*, kde se mluví o „heleňské kráse mateřčiny“ s nadějí na „hudebnou a zpěvnou, duchem svým s Řecí pobratřenou Čechii“.⁶ To však není z našeho hlediska vliv nejpodstatnější. Palacký promyslel národní úkol ještě všestranněji než jeho přátelé. Jestliže Šafařík přispěl k realizaci novohumanistických ideálů v rámci národně obrozených úkolů svým dílem filologickým a kulturně historickým, Kollár především básnickým a kulturně politickým, Palacký vytvořil na základě těchto ideálů originální filozofický koncept výchovy národa prostřednictvím umění, dějin a politiky ke svobodě a lidskosti. Výchova společnosti jako nástroj pokroku byla jedním z ústředních témat nového humanismu. Takto pojatá výchova byla tématem Goethova *Viléma Meistra*, *Hranic působnosti státu* Wilhelma Humboldta a také tématem Schillerových *Listů o estetické výchově člověka*. Právě Schiller poskytl Palackému důležité podněty, když si v mládí svými pracemi o estetice vytvářel filozofický základ pro celou svou budoucí práci. Podle Schillera se život národů bez estetické kultury pohybuje mezi přírodním egoismem a despotickým barbarstvím. Teprve krása způsobuje, že se stát nutnosti může změnit ve stát svobody a humanity, ve stát ovládaný idejí rozumu, tj. prá-

⁶ FRANTIŠEK PALACKÝ, *Spisy drobné*, III, *Spisy estetické a literární*, (ed.) LEANDER ČECH, Praha 1903, s. 49, 115.

vem, spravedlností a rovností. Estetická kultura je rozhodující činitel při výchově národního charakteru k harmonii a integrální lidskosti. Trvalým vzorem pro tuto jednotu národního charakteru zůstávají Řekové. Palacký podobně jako Schiller vidí úkol estetiky a umění v tomto historickém rozměru: jako prostředek k dosažení nejzazších cílů, jež si lidstvo klade. Z *Přehledu dějin krásovědy* vyplývá, že zvláštní úlohu v tom mohou sehrát slovanské národy, které právě začínají plnit své historické poslání, a mají k tomu základní předpoklady, neboť svým harmonickým charakterem jsou podobní Řekům – ozývá se tu opět herderovsko-kollárovský motiv. Avšak Palacký neuvažuje už jenom v obecně slovanských kategoriích. Jeho estetika, to znamená filozofie umění i filozofie dějin, je určena především českému národu, o jehož velké minulosti je už přesvědčen a k jehož velké budoucnosti by chtěl svým dílem přispět. Přál by si, aby český národ vytvořil takovou kulturu, jakou měli Řekové. Doba ovšem nečeká, je nutné uvést národní snahy do souladu s vývojem, který zahájila Francouzská revoluce, jinak národ zahyne. Palacký je snad první Čech, který v roce 1819 takto uvažuje. Palackého estetický postoj i jeho filozofie dějin vycházely z jeho noetiky. Ta měla základ v Kantově kritice, ale pro přílišný subjektivismus a intelektualismus – i s důsledky pro estetiku – byla pro Palackého příliš jednostranná. Korektiv nalézá s pomocí Friesovou v citu, který je jakousi elementární energií lidského ducha a původcem veškeré jeho aktivity směřující jak k subjektu (do sféry poznání), tak k objektu (do sféry vůle). Lidský duch je svobodný a svězákonný, vnějšímu světu nepodřízený, neboť „v nejvnitřnější svatyni bytu jeho svítí mu a zahřívá ho jiskra božství, původ jeho samostatné moci a působnosti“.⁷ Tato „jiskra božství“ se projevuje idejemi, které tvoří účely našeho usilování, vedou náš život a jsou nejvlastnějším znakem našeho lidství. Nejvyšší ideou a absolutní svobodou je božnost, která je zároveň jakýmsi svorníkem všech duchovních aktivit v trojjediné podobě: ovládnutí předmětnosti poznáním jakožto pravda, praktická vláda mravního člověka nad světem jakožto dobro a obraz svrchovaného bytí člověka jakožto krása. Ideou božnosti dostala Palackého filozofie metafyzický rozměr a jednoznačně ukázala k Platonovi, který byl hvězdou novohumanistů a také Palackému nad jiné vzácným. (Jako první přeložil do češtiny Faidra.) A tak Řekové byli nejen inspirátory nejvyššího účelu filozofie dějin – svobodného harmonického národa ztělesňujícího dokonalé lidství, ale také velký řecký filozof stanul přímo u základů Palackého myšlenkové stavby. Po Husovi a Komenském napsal Palacký další významnou kapitolu do dějin českého platonismu.

⁷ *Krásověda* in: FRANTIŠEK PALACKÝ, *Radhost*, I, Praha 1871, s. 347.

* * *

Žádný z obrozenských činitelů, o nichž byla právě řeč, nepochyboval o tom, že navazuje na dílo svých předchůdců, pokud jde o práci pro národ, byť mezi nimi ležela staletí. Považovali se za pokračovatele v díle, které jen přerušila nepřízeň dějin, a považovali za samozřejmé, že vzniklou cézuru je třeba překlenout a ztracené možnosti obnovit. Přitom se samozřejmě považovali za syny své doby a nesnili o návratu do starých časů. Šlo jim o kontinuitu s minulostí a o využití všeho hodnotného, co by mohla potřebovat i přítomnost. Jungmann navázal na názor Dobrovského o zlatém věku českého předbělohorského písemnictví a obohacoval se střídavým úspěchem současný zchudlý jazyk o pozapomenutá slova. Zápas o zrovnoprávnění češtiny měl v pozadí vidinu stavu, kdy se i úřední dokumenty psaly česky. Také politické snahy se po určitou dobu opíraly o historické právo. Palacký a jeho generační druhové si uvědomovali souvislost svého buditelského úsilí s českou reformací. Když však Masaryk koncem 19. století přišel v *České otázce* s tvrzením o kontinuitě mezi národním obrozením a reformací, nedošel všeobecného souhlasu. S námitkami přišel nejprve Kaizl, potom Pekař, v nedávné době Patočka a spor se táhne dodnes. Masarykův názor se interpretuje zjednodušeně, jako by šlo jen o kontinuitu náboženskou. Ale Masaryk chápal tento problém v celoevropských souvislostech. První odstavec *České otázky* začíná konstatováním vlivu Francouzské revoluce na české obrození. A vzápětí, vědom si jedinečnosti české reformace v celé šíři, konstatuje, že „osvícenství 18. věku, osvícenství německé, anglické i francouzské, bylo jen pokračováním v duchu hlavních idejí české reformace“.⁸ Z německé strany, tím jak čeští obrozenci využili myšlenek německé filozofie, to byla vlastně jen „odplata za půjčku“, za to, čím naše reformace přispěla německé kultuře. Celý problém nespočíval jen v obrodě náboženské, třebaže Masarykovi i o ni šlo, ale v otázce humanity, demokracie, tolerance, práv člověka. Domnívám se, že při sledování vlivu *antiky* na český život jsme měli možnost poznat ještě jednu konstantu, která pomohla udržet kontinuitu českého kulturního života v nejširším měřítku.

Jisté otazníky se vyskytují v souvislosti s termínem *biedermeier*. Tento termín se v poslední době stává módou literárněhistorické bohemistiky. Z původního pojmu dějin umění, popřípadě umění užitého a z označení určitého životního stylu měšťanských vrstev v rakouské monarchii předbřeznové epochy, pretenduje na funkci stát se univerzálním výkladovým principem

⁸ TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK, *Česká otázka*, Praha 1948, s. 10.

pro literaturu (a nejen literaturu) celého historického období. Píší se studie o *biedermeieru*, pořádají konference. Vojtěch Jirát, když si před více než půl stoletím pohrával s tímto termínem v souvislosti s Erbenem, jistě netušil, co všechno u nás později způsobí. Cítí-li literární historie potřebu pojmenovat určité jevy, k tomu většinou druhořadé hodnoty, v rámci významných kulturních epoch, jakými byly klasicismus a romantismus, upřesňujícím a odlišujícím pojmem, měla by tento pojem přesně definovat a užívat jej adekvátně zkoumanému předmětu. Zatím jsme svědky značně zmatené aplikace tohoto termínu na nejrůznější jevy s chtěným nebo nechtěným záměrem dokázat, co všechno je *biedermeier*. Na problematičnost i eventuální prospěšnost užití tohoto termínu nedávno výstižně poukázal v časopise *Česká literatura* Dalibor Tureček (roč. 51, 2003, č. 3, s. 289n.). Doporučuji jeho studium a domnívám se, že při snaze zahrnout do dějin literatury co největší kvantum třeba dříve i opomíjených jevů nelze ztratit ze zřetele podstatnější hodnotová rozlišující měřítka, která jsou výsledkem určitého historického nadhledu na kulturní dění.