

VELKÉ POSTAVY ČESKÝCH DĚJIN

JIŘÍ
ŠTAIF

FRANTIŠEK PALACKÝ
Život, dílo, mýtus

František Palacký



VYŠEHRAĐ



VELKÉ
POSTAVY
ČESKÝCH
DĚJIN

EP



JIŘÍ
ŠTAIF

FRANTIŠEK PALACKÝ
Život, dílo, mýtus

František Palacký

VYŠEHRAD

Vyobrazení na obálce:
Pětapadesátiletý František Palacký
kresba Soběslava Pinkasa z r. 1853

Vyobrazení na s. 4:
František Palacký, kresba podle portréту
Josefa Vojtěcha Hellicha (1843)

Recenzovali:
Prof. PhDr. Milan Hlavačka, CSc.
Prof. PhDr. Josef Válka, CSc.

© Jiří Štaif, 2009
Typography © Michaela Blažejová, 2009

ISBN 978 - 80 - 7021 - 981 - 2

ÚVODEM ANEB POJMY, PRAMENY A LITERATURA

V následujícím textu se čtenář setká s řadou pojmů, o něž budu svůj výklad opírat. Snad přitom nebude na škodu, když se hned zpočátku pokusím vysvětlit, jak chápu ty z nich, které považuji za nejdůležitější. Proto se chci nejprve zastavit u pojmu mýtus, jenž je po mém soudu od osobnosti Františka Palackého jako Otce českého národa neodmyslitelný. K renesanci chápání kulturní identity lidských kolektivů prostřednictvím mýtotvorných procedur přispěl v 50.–60. letech 20. století vskutku inspirativně rumunsko-francouzsko-americký religionista Mircea Eliade (1907–1986). Podstatná část jeho díla včetně jeho paměti byla též přeložena do češtiny. Proto předpokládám, že nejde o osobnost, jež by byla českému zájemci zcela neznámá. Nicméně však považuji za nutné zdůraznit, že právě jemu se podařilo vcelku spolehlivě prokázat, že mýtus a mytologické myšlení stále zůstává součástí moderní kultury. Eliade se domnívá, že je tomu tak přesto, že modernisté počínaje osvícenci věřili tomu, že mýtus je z ní nejen možno, nýbrž i nanejvýš žádoucí vymýtit ve jménu vševládného rozumu.¹

Vezměme přitom alespoň jen jako doplňující informaci v úvahu, že mytologický způsob chápání skutečnosti může být ve smyslu psychologie C. G. Junga uložen v hloubi kolektivního nevědomí. Stejně tak tomu může být i v samé podstatě jazyka, jenž si prostřednictvím významových metafor uzurpuje výklad skutečnosti, s níž se člověk setkává jak uvnitř své mysli, tak kolem sebe. Variací, jak pochopit a vysvětlit mýtus, je však nepochybně mnohem více. Proto se spokojme zatím s konstatováním, že Mirceovi Eliademu se podařilo vskutku impresivně vysvětlit, proč považuje mytologické myšlení a chápání člověka a světa za základ každé kultury. Domníval se přitom, že počátky různých kultur byly před mnoha tisíci léty zásadním způsobem ovlivněny tím, že člověk jakožto

kolektivní bytost se co do své praktické zkušenosti a duševního obzoru pohyboval mezi pozemským světem dočasnosti a posvátným světem signalizujícím věčnost. Vytváření mýtů mu pak pomáhalo nacházet zprostředkující vztah mezi oběma rovinami jeho existence.²

Z Eliadeho pohledu se tak mýtus stal základem každé civilizace nejen z ontologického hlediska, nýbrž i proto, že vztah mezi profánním bytím člověka a tajemným posvátnem nebylo možno jednou provždy vyřešit, neboť se díky kulturnímu rozvoji neustále obnovoval v dalších a dalších podobách. Právě ony si potom vyžadovaly nalézání stále nových kulturních předmětů, symbolů uctívání i rituálních praktik, jež potvrzovaly existenciální lidskou potřebu intenzivního kontaktu s posvátnem. K tomu jen dodejme, že v moderní době nemusí jít jen o nadpozemské posvátno. Na jeho místo může totiž nastoupit pod tlakem sekularizace společný cíl, který určité společenství považuje za nanejvýš spravedlivý, mravní či ničím jiným nenahraditelný, tedy, řečeno eliadovskou terminologií, za posvátný. Přitom je zřejmé, že řada dnešních sociologů, politologů, historiků, psychologů a etnografů uznává mýtotvorné chápání skutečnosti ve stále větší míře jako směrodatné.³

Někteří z nich dokonce hovoří o tom, že pro moderní i postmoderní společnost může vzniknout velké nebezpečí v tom, že nebude adekvátně chápat celou řadu překvapivých procesů, jež v ní neočekávaně nastávají, pokud budou společenské vědy setrvávat na osvícenském „mýtu o postradatelnosti mýtu“. Nejčastěji přitom zdůrazňují, že mytologické procedury se skrývají za vytvářením moderních národních identit, či za projevy xenofobie majoritní společnosti vůči komunitě minoritní nebo právě naopak za pocity ohrožení minoritní komunity společností majoritní. Povětšinou zdůrazňují mocenskou instrumentalizaci mýtu společenskými elitami, či snahu využít jej k nadvládě západní kultury nad kulturami ostatními. Někteří z těchto představitelů a představitelky společenských věd uznávají širší kulturnětvorné funkce mýtů, jež v sobě zahrnují nejen mocenské aspekty, nýbrž i touhu po harmonizaci individuálních nebo partikulárních tužeb. Nezavírají však přitom oči před úzkou vazbou na symboliku inkluze, zahrnující jedince do daného společenství na bázi společných kulturních znaků na straně jedné a exkluze těch, kteří je s „námi“ společně nesdílejí, na straně druhé.⁴

Někdy též svými interpretacemi přiznávají integrační roli charismatické ochraně určitého společenství, již celá řada mýtů s velkou oblibou konstruuje. Mýty totiž nesouvisejí po mém soudu jen s legitimizací moci či soupatřičnosti, nýbrž i s potřebou společného estetického kódu, jenž

se snaží zakotvit sounáležitost též ve společném vkusu. Dosavadní bádání svědčí rovněž o tom, že mýtus je velmi obtížné takřikajíc inženýrsky zavádět do společnosti shora, pokud takové úsilí nezvažuje velmi zodpovědně dosavadní kolektivní paměť nebo estetické priority daného společenství. V moderní i postmoderní době je též nápadné, že mýty si zachovávají svoji integrační společenskou funkci přesto, že věda rozšířila sféru své společenské platnosti i praktické využitelnosti vskutku pozoruhodným způsobem. Navíc je zřejmé, že je z veřejné sféry nedokázala zcela vytlačit ani konzumní kultura ani narůstající objemy a intenzita mediální komunikace nebo jiné projevy globalizace.⁵

Francouzský sémiolog Roland Barthes vypracoval svoji koncepci mýtu v 50. letech 20. století mj. na základě analýzy reklamy a masové kultury v konzumní společnosti. Došel přitom k závěru, že podstatou takto konstruovaných moderních mýtů je excesivní procedura, v níž dochází ke krádeži přirozeného jazyka. Ten v mýtu sice nezaniká, nicméně je však uzurpován ideologizujícími koncepty označování, tj. významovými preferencemi ve formě symbolů či znaků, jež jsou pro daný způsob mytologizace skutečnosti žádoucí. Jeho přístup k věci přitom ovšem po mém soudu stále postosvícensky zdůrazňuje, že mýtus je ve své podstatě mocenskou manipulací se skutečností skrze znakový metajazyk. Akcentuje tedy na můj vkus až přespříliš instrumentální charakter mytologických procedur, jež jen z části respektují svět takový, jaký je, ve jménu představy světa, jaký má být.⁶

Jako sémiolog zaměřený na znakovou stránku jazyka přitom nebere příliš vážně na vědomí, že mytologická interpretace skutečnosti může být po eliadovském způsobu chápána jako kulturní archetyp, v němž jazyk nehraje konstitutivní, nýbrž jen zprostředkující roli. Je tomu tak díky jeho časem nezastupitelné schopnosti vyjádřit civilizační potřebu identity určité skupiny lidí, a to jak vůči přírodě, tak vůči jiným kolektivům, jež je ovšem starší než řeč. Lze totiž důvodně předpokládat, že neverbální rituály vznikly dříve než jazyk. Eliadeho přístup k mýtotvorné kapacitě lidské kultury je mi proto jako historikovi sociálních dějin bližší než Barthesův. Snad nás v této souvislosti nepřekvapí ani to, že v eliadovském smyslu je přičítána mýtotvorná role také internetu, jenž je v některých interpretacích považován za sféru posvátna, která dává smysl naší světské existenci. Od starověkých mýtů se kybernetický prostor liší vlastně jen tím, že do něho může vstoupit každý, kdo to umí, čímž je obnovován kulturnětvorný vztah mezi profánní sférou naší existence a internetovým posvátnem skrze rituály nekonečné komunikace.⁷

V souvislosti s fascinací mýtem jakožto nástrojem velmi vhodným k analýze moderního i postmoderního světa považují však za nutné zdůraznit, že jej nelze považovat za nástroj privilegovaný před nástroji jinými. Společenské vazby nelze totiž vysvětlit jen významovými paradigmaty mýtů. Již v 19. století, v němž František Palacký žil a působil, bylo totiž zřejmé, že fenomén moderní sounáležitosti se může opírat též o společenskou dělbou práce, kterou jakožto vazebný nástroj sounáležitosti nesmírně posílil moderní kapitalismus. Dále to byla představa, že společnost má tím větší potenciál soudržnosti, čím komplexnější se v ní stane proces vzájemného uznání jednotlivců a jejich skupin, jež vstupují do společenského prostoru, v němž zejména v moderní době musí hrát svou hru každý, kterému o něco jde. S vazebnou kapacitou vzájemného uznání v multietnické habsburské monarchii souvisela vskutku též velmi úzce legitimita veřejné moci, resp. míra, do jaké uznávaly ty národy a národnosti, jež se považovaly za potlačené či neplnoprávné, právo vládnoucích vrstev na to, aby jim vládly.

Principy vzájemného uznání ve veřejném prostoru a dané kultuře přiměřená legitimita moci, na nichž má po mém soudu být založena každá občanská společnost, byly v době života Františka Palackého uváděny v život v míře, jež vzájemnou koexistenci různých národů a národností nečinila nemožnou. Na druhé straně v nich však nebyla schopna vytvořit společně s dělbou práce dostatečně silné pouto nadnárodní identity přesto, že jejich příslušníci procházeli analogickým vzděláním a s postupem společenské modernizace byli také nuceni vstupovat do mnohem složitějších sítí vzájemných vztahů, než tomu bylo dříve. Díky této i jiným skutečnostem docházelo v habsburské monarchii během 19. století ke vzniku jednotlivých národních společností, jejichž identity byly vůči sobě více či méně ostře kulturně vyhraněny. Právě v tomto procesu sehrávaly mýtotvorné procedury svoji nezastupitelnou, i když ne jedinou roli, jak se budu snažit ukázat v následujících kapitolách této knihy.

Čelná pozice Františka Palackého při utváření české národní společnosti se stala sociálně, kulturně a politicky nápadným společenským fenoménem zejména proto, že pouze on si v českých dějinách vydobyl nanejvýš mýtotvorný titul Otce českého národa. Zařadil se jím do galerie dalších symbolických otců, jimiž chápání české národní identity oplývá v míře nevšední. Na jejím začátku nalézáme Praotce Čecha, s nímž je spojen mytologický příběh počátku národní existence. Po něm následoval Otec vlasti český král a zároveň i německý císař Karel IV., jenž zemi nebyvalým způsobem kulturně zvelebil, což v mytologické mluvě zname-

ná, že ji pozvedl od nižších hodnot k vyšším. Za Františka Palackého se zařadil jen Tomáš Garrigue Masaryk jako prezident Osoboditel, jenž Čechům „vydobył“ novou státní samostatnost. Navíc se jim stal laskavým tatíčkem, jehož láska pozvedne výše i toho nejposlednějšího.

Přitom nejde o to, zda tito otcové byli skutečně takoví, jak praví jejich mýtotovorné přídomy, nýbrž o to, že právě oni vzbuzovali a do jisté míry zřejmě stále ještě udržují při životě vazebnou funkci emoce kolektivní sounáležitosti, byť by se v současnosti objevovala již jen jako příležitostně aktivizovaná součást českého kolektivního podvědomí. I v tomto případě je totiž mýtus naléhavým sdělením, které je schopno skrze rituály opakování, znovunalézání a revitalizování účinně ovlivňovat naše vidění světa vzhledem k tomu, že umí vskutku dlouhodobě převádět rozptýlené kolektivní emoce na společného jmenovatele, a tak z nich vytvářet nezastupitelné východisko společně sdílené kultury. V křesťanském kulturním okruhu pak po mém soudu přispělo k ustálení představ o symbolice patriarchálního otce zásadním způsobem její přenesení do textové podoby ve Starém zákoně. Svoji konstitutivní roli v utváření kolektivních identit může dlouhodobě sehrávat zřejmě i proto, že má typově nejbliže k mýtům o vyvolenosti určitého národa, či jeho zvláštní civilizační misi stejně tak jako k mýtu o znovuzrození, jenž je podstatou Nového zákona.⁸

Nejsilněji je ovšem mýtus Otce národa významově spojen s mýtem společného počátku. Abychom lépe pochopili, v jaké oblasti lidského jednání a utváření identit se v tomto případě vlastně pohybujeme, uveďme si nyní tři definice mýtu, o nichž se domnívám, že jsou i v případě Františka Palackého dobře použitelné. První z nich klade důraz na vlastní obsah mýtů, když říká, že jde o obrazotvorné legendární příběhy, jejichž hlavními představiteli jsou příkladní hrdinové a hrdinky, kteří mohou, ale nemusí být zároveň i historickými postavami. Tyto příběhy navozují pocit osvobození od nejistoty, nahlodávající čas od času každou sounáležitost nepřijemnými otázkami. Tato nejistota je totiž vyvážena společným přesvědčením o tom, že základ integračního mýtu je důvěryhodný. Proto může být i spásný, či jinak povzbudivý. Pozornost publika pak přitahuje proto, že v něm posiluje očekávání, že jeho niterné tužby se již naplní nebo se mohou naplnit v bližší či vzdálenější budoucnosti.

Pro své příznivce v sobě mýty obsahují také neodolatelnou magickou sílu, jíž se cítí být dlouhodobě osloveni. Tohoto efektu dosahují vesměs formou jazykových podobenství, která nastupují tam, kde je třeba vystoupit z řeči běžného příběhu a vstoupit do jazyka, jenž navozuje sounáležitost prostřednictvím sugestivních metafor, které jsou rituálem

vzpomínání, vyprávění, čtení či jiného praktikování opakovaně uváděny v život. Ani při výkladu Františka Palackého jakožto symbolického Otce českého národa totiž historikovi nepostačuje běžná mluva, kterou používáme, když mluvíme o otcovství v konkrétních životních příbězích, statistických, právních či jiných historických dokumentech. Pokud chce totiž tento mýtus dobře pochopit, pak musí respektovat skutečnost, že tam, kde jde o symbolické otcovství, je běžný jazyk nahrazován patriarchálními podobenstvími Otce, jehož jeho děti milují, neboť dělá jen to, co je pro ně nejlepší, a cítí se za ně být navždy zodpovědný. Otce, jemuž jsou děti vděčné za to, že jim dal život a všechny své síly věnuje tomu, aby jim zajistil skvělou budoucnost.

Přitom je zřejmé, že na rozdíl od fyzického otce žije symbolický Otec tak dlouho, jak dlouho jeho „děti“ věří tomu, že bez něj nemohou být „dospělé“, protože jej „zatím“ nic jiného nemůže nahradit. Jejich Otec je pak provází i přesto, že některé z nich jsou zapomnětlivé či nevděčné. Tuto schopnost symbolického Otce dlouhodobě žít v paměti svých „děti“ svým způsobem aktualizuje i moderní doba. Dobře nám ji přibližuje druhá definice, jež teoreticky domýšlí skutečnost, že mýty jsou vedle vyjádření barvitých příběhů též hodnotovými paradigmaty. Tuto společenskou funkci mohou plnit proto, že obsahují univerzální vzory pro pohotovou orientaci v proměnách historického času. Dávají tedy návod, jak lze hodnotově sjednotit skutečnosti, jež jsou rozporné, v nichž se empiricky či rozumově obtížně orientujeme, či se domníváme, že nás životně ohrožují. Tuto vlastnost mýtu zvláště využívá moderní nacionalismus, jenž hledá kulturní a hodnotové pojítka v době, v níž se svět prudce mění a zároveň vtahuje zcela konkrétní skupiny lidí do dosud neznámých situací, kterých se obávají.

Srovnávací studium kolektivních identit pak potvrzuje, že snáze se asimilují do jiného národa příslušníci těch etnik, u nichž není mýto-tvorná fundace jejich dosavadní identity dostatečně odolná. Třetí definice mýtu zdůrazňuje skutečnost, že mýty lze chápat jako významové struktury, v jejichž středu se nalézají poměrně robustní vyjádření kolektivních emocí a přání. V tomto smyslu lze mýtus chápat jak pozitivně, tak i negativně. V prvním případě se zdůrazňuje, že je co do své podstaty vnitřně infikován netolerantností těch, kteří sdílejí společné symboly prostřednictvím společných rituálů, vůči těm, kteří do tohoto společenství nepatří. Z tohoto důvodu musí být obětováni, resp. je nutno se jich „nějak“ zbavit. Tento přístup k mýtu akcentoval v době nástupu nacismu německo-americký filozof Ernst Cassirer. V druhém případě se zase naopak

podtrhuje schopnost mýtu vytvářet pozitivní společenské vazby, ovšem s respektem k tomu, že v každé společnosti existují jisté limity tolerance mezi jejími identitními mýty na straně jedné a jejími negativními mýty, obsahujícími nepříznivý obraz toho „druhého“, jenž je jí „cizí“ proto, že s ní nevykazuje v dostatečné míře shodné či podobné kulturní znaky.

Tento toleranční limit považují někteří politologové za proměnlivý antropologický fenomén nacházející se v každé kultuře. Zároveň se domnívají, že skrze zodpovědnou analýzu její pozitivní i negativní mytologické výbavy v ní lze posilovat prvky tolerance na úkor xenofobie. Nicméně tak nelze činit bez ohledu na identitní kapacitu jejich negativních mýtů. Tento problém byl velmi aktuální i v době Františka Palackého, v níž bylo v multietnické habsburské monarchii otázkou velkého politického umění úspěšné balancování mezi rovinou pozitivních a negativních národotvorných mýtů, protože právě zde se začaly jednotlivé národnosti poměrně rychle přetvářet v jednotlivé národní společnosti, které se mnohdy vyznačovaly protikladnými národními zájmy. Historický význam Palackého pak spatřuji v tom, že se v této nanejvýš komplikované politické hře snažil být pozoruhodným hráčem, jenž se politickému zápolení snažil vtisknout spravedlivější pravidla. S přibývajícimi léty a negativními politickými zkušenostmi začal však vyvažovat své humanistické pojetí českého nacionalismu stále více svými závazky vůči roli Otce českého národa.⁹

Pro historický výklad jeho osobnosti z pozice kulturně orientovaných sociálních dějin je právě tato originalita Palackého osobnosti mnohem přitažlivější, než by tomu bylo v případě, kdyby byl ve svých politických hrách úspěšný. Přitažlivá je po mém soudu i proto, že každý nacionalismus by měl být hledáním civilizačně nosné rovnováhy mezi vlastní identitou a respektem k jinakosti. Moderní národ přitom nepovažují ani za jakéhosi organického pokračovatele někdejších kmenů z doby stěhování národů, ani za konstitutivní prvek společnosti, jenž byl „teprve“ objeven či vymyšlen jako novinka moderními nacionalisty. Kloním se totiž ke koncepci tzv. etnosymbolismu, jež má po mém soudu schopnost inspirativně ulamovat hroty oběma těmito interpretačním krajnostem. Toto pojetí bere totiž vážně v úvahu, že moderní nacionalismus buduje kolektivní identitu mj. na tom, že reinterpretuje symboly, mýty, historickou paměť, hodnoty a tradice své etnické „prehistorie“.¹⁰

Obnovováním integrační síly starých mýtů se tak vědomě či podvědomě snaží čelit problémům modernity, jež rozbíjí tradiční kulturní, sociální a hospodářské vazby mezi lidmi, kteří v předmoderní době žili v tzv. malých strukturách, v nichž byli mezi sebou více či méně v osobním

kontaktu. Moderní nacionalisté tak zejména díky romantismu znovu objevují etnosymbolický repertoár, tj. například mýty o věčném návratu, vyvolenosti, zlatém věku, nebo se opírají o ty body minulosti, jimž lze přičíst význam integračních symbolů, jež potom využívají pro moderní konstrukce sounáležitosti. Mezi ně pak můžeme zařadit i mýtus o Otcí národa, na němž je v Palackého případě pozoruhodné i to, že jeho manželka Terezie Palacká v něm hraje podružnou roli ženy v pozadí. Není tedy do tohoto symbolického světa integrována jako „matka národa“, nýbrž jen jako nenahraditelná životní partnerka svého muže. Je přitom velmi důležitou otázkou, do jaké míry jsou moderní revitalizace starých mýtů schopny překročit kdysi tradiční křesťanský model, v němž „aktivní“ mužské hrdinství či sebeobětování stojí nad „pasivní“ ženskou schopností láskyplného a přitom i bezmezného utrpení.¹¹

Moderní etnosymbolika si totiž ani v tomto případě nemůže počínat zcela libovolně, neboť musí hledat v kolektivní paměti etnika takové vazebné body, na něž by mohla její snaha o konstrukci moderní národní identity nenásilně navázat nebo na ně takřikajíc naroubovat své nové štěpy. V jiných případech zase může využít úrodnou půdu historické paměti k tomu, aby do ní vsadila novou rostlinu. Musí to být však taková rostlina, jež bude schopna v půdě té či oné kultury zapustit kořeny. Život, dílo a mýtus Františka Palackého jsou po mém soudu velmi vhodným historickým materiálem pro uplatnění etnosymbolického přístupu, který jsem doplnil konceptem mentálních map. Moderní nacionální agitaci, na niž klade u „malých národů“ velký důraz Miroslav Hroch, lze totiž chápat též jako pedagogický opus magnum, v němž národní elity usilují o to, aby svoji představu o ideální mentální mapě příslušníka určitého národa prosadily do stávajících mentálních map svých aktuálních či potenciálních klientů. Zároveň jim jde o to, aby jejich mysl zabydly takovými symboly, jež co nejvíce podpoří pocit kýžené sounáležitosti. Jejich moc nad klienty je tak zprvu podmíněna jejich kulturním vlivem, jenž jen v případě, že jsou úspěšní, může být přenesen na pole politické. Domnívám se, že Palackého historická role v utváření českého nacionalismu je pro tuto strategii paradigmatickým případem.¹²

Pojem mentální mapy se snažil na české dějiny aplikovat před několika léty americký historik – bohemista Hugh Agnew, jenž jím rozumí soubor hodnotových sebepředstav, jimiž se Češi v dávné či blízké minulosti vřazovali do širších civilizačních i geografických souvislostí. Historikové si jej vypůjčili z té části psychologie, jež vychází z radiálního uspořádání lidské psychiky. V zásadě jde přitom o to, že pro individuální

psychiku nejcharakterističtější komponenty jsou uloženy v jejím středu, od něhož se paprskovitě vzdaluje to, co je pro ni méně důležité. Výsledkem tohoto přístupu k věci se má stát dovednost, díky níž by si byl každý člověk schopen nakreslit svoji vlastní mentální mapu, jež mu potom pomůže co nejlépe využít ve svůj prospěch vlastních psychických dispozic. Pro vedoucí kolektivů je důležité, aby z dílčích mentálních map příslušníků svého teamu dokázali sestavit jeho společnou mentální mapu, jejímž cílem je co nejlépe vybalancovat vztah mezi dispozicemi jednotlivců a optimálním výkonem celku.¹³

Podobným způsobem, i když bez pomoci sofistikovaných kreseb mentálních map, jež nápaditě používá moderní psychologie, po mém soudu pracovali vůdčí představitelé národní agitace v počátcích utváření jednotlivých národů. Postupovali tak zejména v případě, pokud byl tento proces opožděn za národy vyspělejšími, což byl i případ Františka Palackého, jeho předchůdců i spolupracovníků. Od moderních psychologů se lišili zejména v tom, že museli na základě empirické znalosti mentálních map svých klientů odhadovat, jakým způsobem by bylo nejvhodnější je svou představou o národní identitě účinně oslovit. Nezřídka přitom pracovali metodou pokusů a omylů, jež se osvědčila ovšem pouze tehdy, když dokázali vytvořit společné národní vědomí u takového počtu klientů, jenž mohl být v daném kulturním, sociálním a politickém kontextu považován za do té míry reprezentativní, aby se mohli postavit do jeho čela jako vůdčí složka, jež již nemluví jen sama za sebe, nýbrž za celé národní hnutí.

Až potom, co se jim to podařilo, lze z pozice sociálních dějin hovořit o tom, že proměnili svoji kulturní moc v politický vliv, a tak získali charakter nové společenské elity. Jako v každém jiném případě i oni totiž představovali malou skupinu lidí, jež si byla schopna vydobýt v okruhu své působnosti nadprůměrný společenský vliv. Tato nová elita se v procesu českého národního obrození zároveň projevovala jako alternativní vůči stávajícím elitám. Své cíle mohla poměrně úspěšně sledovat proto, že stávající elity jí svou pasivitou či nerozhodností uvolnily jistý společenský prostor a ona již byla připravena na to, aby jej mohla zaplnit svými aktivitami. Podle Miroslava Hrocha se prostor pro českou národní agitaci otevřel za napoleonských válek. Mé předchozí bádání mě vede k názoru, že z vůdčích českých obrozenců se česká národní elita zformovala mezi léty 1830–1848, tedy v době, v níž mezi nimi začal vystupovat do popředí právě František Palacký. Strategie vytváření, potvrzování a rozšiřování jejich vlivu byly přitom z celé řady důvodů převážně jen

paralelní s elitami stávajícími. Proto v této souvislosti hovořím o obezřetné elitě, jež díky své nevybojné mentalitě a povoláním, v nichž byla vesměs existenčně přímo či nepřímo závislá na rakouském státu, neměla dostatek odvahy k tomu, aby se při prosazování svých cílů čelně střetla s vládnoucím establishmentem.¹⁴

K efektivitě její opatrné strategie přispěl po mém soudu nezastupitelným způsobem právě Palacký, jenž obezřetnost dokázal spojit s nevšední čínorodostí, charismatičností, pozoruhodným výkonem i promyšlenou představou etap v uskutečňování českých národních cílů. Právě tímto způsobem si připravoval cestu k tomu, aby mohl být po r. 1860 považován za Otce českého národa. Těto role se ujímal velmi rád s vnitřním přesvědčením, že mu právem náleží. Nicméně ani tato zcela exkluzivní společenská pozice mu nepomohla ke kýženému politickému úspěchu, za nějž dlouho považoval ústavní garance svébytnosti českého národa ve zfederizované habsburské monarchii. Od r. 1867, kdy došlo k dualizaci habsburské monarchie, se snažil jako Otec národa hledat i jiné alternativy. Ty byly, jak se domnívám, nalézány s až přespřilíši patriarchálním důrazem na vlastní zodpovědnost vůči „svým dětem“, jež v posledních letech života zjevně otupovala Palackého tolerantnost vůči těm „druhým“.

Navíc se jen těžko se smířoval s tím, že pozice Otce národa jej vyvyšuje jen ve společenství těch, kteří v ní nalézají i svoji vlastní identitu, avšak v očích těch, kteří stojí mimo toto společenství, znamená buď mnohem méně, či je jim lhostejná nebo se jí dokonce vysmívají. Mýtus je totiž schopen integrovat jen ty, kteří v něj věří, byť by jim ti „ostatní“ dokazovali pravý opak. Pro Palackého bylo v této souvislosti charakteristické, že ke své konstrukci české národní svébytnosti dokázal využít vědecké postupy kritické historické vědy, moderní politické programy i romanticky revitalizované mytologické procedury. Navíc se stal její neodmyslitelnou součástí v míře, jíž nemohl nikdo z čelných českých obrozenců konkurovat. František Palacký jakožto konstitutivní část české národní identity se stal ostatně jedním z pilířů výkladové koncepce této knihy. V této souvislosti bych si přál, aby předchozí pojmové repetitorium jejímu čtenáři usnadnilo vhled do způsobu, jakým jeho nevšední osobnost pojímám. Ostatní pojmy, které přitom používám, jsou po mém soudu dostatečně zřejmé z mých formulací, takže již nepotřebují zvláštní výklad.¹⁵

V následujícím textu se vymezuji též k těm koncepcím českého nacionalismu, jež považuji v domácím bádání za zvlášť inspirativní. Mám tím na mysli, jak jsem se ostatně již zmínil, především Hrochův kompara-

tivní výzkum národní agitace. Dále mám na mysli koncept obrozenecké tvorby české národní kultury jako „hry“ se symboly, znaky a významy Vladimíra Macury a výchozí mapování role mýtu v utváření českého nacionalismu Jiřího Raka. S jejich přístupy k věci se explicitně vyrovnávám v závěrečné kapitole své knihy, stejně tak jako s velkým přínosem k českému bádání o Františku Palackém, jenž je u nás spjat se jménem Jiřího Kořalky. Jak je snad dobře patrné, ve svém výkladu jsem se opíral o řadu pramenů. Vydané prameny jsem navíc zařadil do příslušného seznamu, jenž je otištěn na konci této knihy. K tomu jen připomínám odborníkům dobře známou věc, že nejvýznamnější část písemné pozůstalosti Františka Palackého se nachází v Archivu Národního muzea v Praze (ANM) a Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze na Strahově (LA PNP). Zároveň dodávám, že některé její zlomky lze objevit i v pozůstalosti jeho zetě F. L. Riegera (ANM) a dalších domácích i zahraničních osobností či institucí.

Oproti dosavadnímu bádání jsem použil také v míře o něco větší informace, jež jsou obsaženy v zápiscích Palackého vnučky Marie Červinkové – Riegerové (ANM) a rukopisném deníku historika Josefa Kalouska (ANM), jenž se stal po r. 1860 kronikářem výroků, které Palacký a Rieger pronášeli ve svém soukromí. Spolu s Marií Červinkovou – Riegerovou je Kalousek též nenahraditelným reportérem důležitých informací o Palackého rodinném zázemí. Oba nám dávají rovněž nahlédnout do způsobu, jak se Palackého mentální mapa projevovala v jeho každodennosti. Čtenáře snad bude zajímat, že výzkumem osobnosti Františka Palackého se zabývám již dvacet let a že jsem přitom prostudoval troufám si říci větší odborné literatury, která se k němu váže. V jejím závěrečném seznamu uvádím kvůli proporci jen ty své publikační výstupy, které považuji z koncepčního hlediska za nejdůležitější. Valnou část těch ostatních cituji ve svém poznámkovém aparátu. Abych odstranil případná nedorozumění, upozorňuji čtenáře též na to, že ve vlastním textu této knihy uvádím Palackého hlavní dílo v poněkud zmodernizované podobě „Dějiny národa českého v Čechách a na Moravě“, ačkoliv dobře vím, že autor je nazval „Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě“.¹⁶

Na závěr tohoto úvodu ještě podotýkám, že jsem o Františku Palackém vždy psal velmi rád a že jsem tak činil v domnění, že má úcta příliš nezastínila moji kritičnost. Při této příležitosti děkuji všem, kdož mě v tomto zájmu podporovali, zejména pak těm mně rodinně nejbližším. Velmi si vážím též toho, že nakladatelství Vyšehrad mi umožnilo publikovat výsledky mé nyní již dlouholeté práce ve formě monografie.