

Eduard Maur

Paměť hor

V procesu formování novodobého českého národa v 19. století, stejně jako při formování jiných evropských národů docházelo k zřetelné instrumentalizaci historické paměti jako nástroje stmelujícího vznikající národ vědomím společného původu a příběhů společně prožitých jeho předky, ale i jako zdroje závazných vzorů a norem chování, jako nástroje k upevnění národního sebevědomí a v neposlední řadě i jako zásobnice historických argumentů pro zdůvodnění a podepření současných požadavků národního hnutí. Historická paměť se přitom upevňovala a stabilizovala mimo jiné spojením s konkrétním existujícím „památným“ objektem, jehož místo v národní paměti mohlo být ještě podrženo vybudováním památné stavby či pomníku jako předmětu národního kultu.¹ Důležitým typem „míst paměti“ (lieux de mémoire, Erinerrungsorte)² se staly v českém (a ještě více ve slovenském) národním vědomí hory, ať již jednotlivé vrcholy, nebo celá pohorí. Devatenácté století z nich vytvořilo dějiště národního mýtu, proměnilo je v národní symboly. Nejnázorněji tuto funkci hor dokládá fakt, že kameny z „posvátného“ Řípu, Hostýna, Radhoště či „tajemného“ Blaníka i dalších vrchů nemohly chybět v základech Národního divadla, položených slavnostně roku 1868, a samy zmíněné vrchy se staly námětem výzdoby předsíně císařské (dnes prezidentské) lože téhož divadla.

Stalo se tak právě v době, která zároveň v souladu s romantickými představami o přírodě poprvé plně docenila estetickou hodnotu hor a kdy se hory také staly objektem intenzivního turistického zájmu. Nelze ale přehlédnout, že projevy úcty k „památným horám“ měly starší kořeny. Do značné míry totiž navázaly na někdejší barokní kult poutních míst, nebo s ním přímo splynuly. Právě v 17. nebo v první polovině 18. století byly mnohé z horských vrcholů ozdobeny nádhernými poutními chrámy, jež svým umístěním na hoře návštěvníka přibližovaly k Bohu a současně svou dominantní polohou demonstrovaly moc a slávu vítězné církve, případně se starší sakrální stavby umístěné na vrcholech „hor“ staly právě v této době cílem barokních poutí. Barokní zájem o krajinné

¹ Tato přednáška shrnuje poznatky, k nimž jsem dospěl v monografii Eduard MAUR, *Paměť hor. Šumava-Říp-Blaník-Hostýn-Radhošť*, Praha 2006. Zde lze najít podrobnější výklad a odkazy na další literaturu včetně citací použitých ukávek literárních děl.

² Blíže viz Pierre NORA, *Les lieux de mémoire* 1-7, Paris 1984-1992 nebo Étienne FRANÇOIS – Hagen SCHULZE (edd.), *Memoires allemandes*. Paris 2007.

dominanty i pokračující kolonizací horských oblastí také napomohl překonat tradiční strach z hor, z pusté a člověku nepřátelské horské krajiny. I na Sněžce, nejvyšším vrcholu dnešní České republiky (1605 m n. m.) byla v letech 1668-1681 vybudována dodnes stojící poutní kaple sv. Vavřince. V baroku se však u nás můžeme setkat i s nesmělými počátky možno říci turistického, tj. ideologicky nezátíženého zájmu o hory. Jediní jako významný jezuitský historiograf 17. století Bohuslav Balbín podnikají namáhavé výstupy na jednotlivé vrcholy, a to jen z estetických a poznávacích důvodů, a výstupy je naplňují, jak dokládají Balbínovy spisy, také hrdostí nad dosaženým „sportovním“ výkonem.

Sláva nejvýznamnějších „posvátných“ vrchů českého národa se rodí nebo alespoň narůstá právě v barokní epoše. Barokními poutními místy byl Hostýn stejně jako Říp nebo Radhošť, poutní kaple stála i na Malém Blaníku. Součástí barokní zbožnosti byla i demonstrace barokního patriotismu, opírajícího se v případě poutních míst často o lokální pověsti a legendy. Například mohutný poutní chrám na jihomoravském vrchu Hostýně (735 m) byl vybudován ve 40. letech 18. století na místě starší kaple (u níž máme doloženy poutě již roku 1625) uprostřed valů keltského oppida, jehož pozůstatky nepochybně jitrily fantazii návštěvníků i obyvatel okolních vsí. Došlo tu přitom k zajímavému spojení mariánského kultu s historickou tradicí boje proti Tatarům v roce 1241. Na rozdíl od Čech, kde ve válečné historii jednoznačně dominovala tradice boje s Němci, se toriž na Moravě stala – vzhledem k dlouholeté konfrontaci Moravy s tureckým nebezpečím - nejvýznamnější válečnou tradicí právě tradice vítězství nad Tatary. Další tradicí, která se od barokní doby vázala k tomuto místu, pak byla tradice působení sv. Cyrila a Metoděje, kteří, jak se dlouho věřilo, přinesli na Moravu křesťanství a z Hostýna měli vypudit nikdy neexistujícího slovanského bůžka Hostajnova či Radegasta, jehož jméno bylo ovšem vytvořeno pouhým etymologizováním v 18.-19. století.

Nejstarší, ještě poměrně stručný záznam hostýnské pověsti najdeme u jezuitského historika Bohuslava Balbína (1665). Jinou její verzi zaznamenal o málo později Balbínův řádový spolubratr Jiří Crugerius, definitivní podobu pak dal mariánskému zázraku na Hostýně křížovník Jan František Beckovský ve své Poselkyni starých příběhův českých (1700). Podle barokních historiků se na Hostýn uchýlili v roce 1241 obyvatelé z okolí, byli zde obleženi Tatary a poté zachráněni zásahem P. Marie, která pro žízňící obležené Moravany na vrcholu hory otevřela pramen pitné vody a podle Balbína pak navíc zahнала oblehatele na útěk kamením padajícím z nebe, kdežto podle

Beckovského hromobitím a lijákem. Beckovský při dotvoření legendy zřejmě užil motivu „legio fulminatrix“, tj. pověsti o zázračném zachránění římské legie Marca Aurelia před Markomany, kterou spojil s bitvou proti Tatarům a lokalizoval na Hostýn. Výklad zmíněných autorů pak přejímali a modifikovali další jedinci, jako byl barokní historiograf Moravy Jan Jiří Středovský nebo anonymní autor mariánské písně z 18. století, popisující velmi sugestivně, jak nad Hostýnem „hned hrom třískal tudy dolů, krev, kamení, kroupy spolu, i ohně přšely, Tatara hubily“.

Vybudování poutního místa na Hostýně nepochybně mělo napomoci rekatolizačnímu úsilí pobělohorských katolických vrchností, Lobkowiců a Rottalů, v kraji, kde zůstávala i po roce 1620 silná menšina tajných nekatolíků. Výběr tématu hostýnské legendy – boj s „pohanskými“ Tatary ve středověku – přitom odrážel situaci druhé poloviny 17. století, kdy Moravu a zejména její jihovýchodní pomezí citelně ohrožovalo nebezpečí vpádu „pohanských“ Turků, v jejichž vojenských službách se uplatňovaly i tatarské oddíly. Ke vzniku pověsti nepochybně přispělo i dominantní postavení Hostýna v krajině, existence tajemných valů keltského oppida na jeho vrcholu a snad i dojem, jímž působil na mysl věřících původní obraz (či plastika) P. Marie Ochránitelky, přikrývající pláštěm klečící křesťany, umístěný v kapli, která tu existovala již v 16. století. Po roce 1650 nová katolická vrchnost panství Bystřice pod Hostýnem - Jan hrabě z Rottalu - dala pořídit pro kapli nový obraz, zobrazující tentokrát oblíbený typ P. Marie Vítězné a konečně v letech 1740-1748 byla kaple nahrazena výstavným barokním chrámem, který se stal záhy předním moravským poutním místem. Obraz P. Marie Vítězné pak byl dodatečně doplněn reliéfem znázorňujícím zázračné pobití Tatarů, čímž se pověsti dostalo i konkrétního výtvarného ztvárnění.

Cyrilometodějská tradice stála na Hostýně dlouho až na druhém místě, zato se však stala ústřední tradicí moravské hory Radhošť (1129 m), jednoho z nejvyšších vrcholů Moravskoslezských Beskyd, a nedalekého kláštera Velehrad, údajného sídla arcibiskupa metoděje. Strmý a daleko patrný vrch Radhošť s tajemnými skalními slujemi ve svém nitru, byl opředen lidovými pověstmi o čarodějnicích, o podzemních chodbách a pokladech. Dřevěný kříž na jeho vrcholu, vztyčený roku 1735, později nahrazený křížem kamenným, byl od barokní epochy předmětem pravidelných poutí z blízkého okolí. Pověsti o Radhošti ovšem byly běžnými lokálními pověstmi, jaké jsou známy z nejrůznějších míst, a nemohly hoře zajistit významnější místo v národní mytologii. To získala teprve díky tradici cyrilometodějské, kterou s tímto vrchem spojil moravský barokní historiograf Jan Jiří Středovský (*Sacra Moraviae historia sive Vita S. Cyrilli et*

Methodii, 1709), a to opět na základě etymologických výkladů. Soluňští bratři totiž podle něho měli na Radhošti vymýtit kult pohanského boha Slovanů Radegasta, doložený ovšem německými středověkými kronikami jen v severoněmecké Retře, ne však v českých zemích.

Barokní potě se konaly i na osamělém čedičovém vrchu Říp (459 m), ležícím severně od Prahy, který byl spíše než výškou nápadný svou dominantní polohou v úrodné středočeské nížině. Počátky jeho kultu ale sahají mnohem hlouběji do minulosti. K Řípu byla již ve 12. století kronikářem Kosmasem lokalizována pověst o příchodu starých Čechů do jejich vlasti, do té doby liduprázdné, již si Čechové přisvojili a kultivovali a nazvali po svém vůdci „praotci“ Čechovi. Tato pověst poskytovala důležitý argument potvrzující právo Čechů na jejich vlast, a byla proto od Kosmase přebírána všemi středověkými kronikáři podávajícími přehled českých dějin, i jejich nástupci z řad humanistických a barokních historiků až do roku 1760, kdy existenci „praotce Čecha“ zpochybnil osvícenský historik Gelasius Dobner. Ve stejné době, kdy psal Kosmas svou Kroniku Čechů, byla také na temeni Řípu postavena - snad na počest vítězství knížete Soběslava I. nad německým králem Lotharem u Chlumce roku 1126 - dodnes stojící románská kaple, která nahradila starší, zchátralý kostelík z prvních dob křesťanství v Čechách, podle některých autorů postavený na místě staršího pohanského kultovního místa. V barokní době se i Říp stal místem poutí, které měly upevnit katolicismus v kraji, kde se, a to právě na panství předního katolického rodu pánů z Lobkovic, trvale dochovala početná menšina tajných nekatolíků.

Tradice poutí na Blaník dokonce sahala již do středověku.. Ze vzrušené doby na počátku 15. století se nám dochovala zpráva, že na horu putovali lidé ze širokého okolí, svedeni zmateným tvrzením jakéhosi laika, že tu jsou uloženy kosti svatých apoštolů Petra a Pavla. Poutě zřejmě vyrůstaly ze stejného náboženského vzrušení, které o něco později, roku 1419, zrodilo známé husitské pouti „na hory“. O málo později se Blaník objevuje ve vidění předního katolického aristokrata Oldřicha z Rožmberka, předpovídajícím hrůzy husitské doby (někteří historici však považují vidění za falzum jezuitských historiků 17. století), koncem 15. století naopak figuruje v proroctví radikálního utrakvisty, „proroka“ a zakladatele nepřítis početné náboženské sekty mikulášenců Mikuláše Vlášnického. U něho se poprvé objevuje motiv tajemného vojska dlícího v Blaníku, které v nejhorší chvíli vypudí z Čech nepřátele, poražené v rozhodující bitvě. Již v 15. století se tak zformoval obraz Blaníka – stejně jako Hostýn korunovaného tajemnými valy keltského oppida – jako magického vrchu. Motiv

„blanických rytířů“ poté přechází i do jiných proroctví, která jsou vydávána i tiskem, a udržuje se až do 18. století i v lidové tradici. V 18. století se v souvislosti s horou objevuje i známý motiv četných lidových pověstí z celé Evropy, totiž zprávy o údajných návštěvách prostých lidí z okolí v hoře, kteří měli vydat svědectví o vojsku čekajícím tu na pokyn k poslední bitvě. Přinejmenším od 16. století také existovala na Malém Blaníku poutní kaple, nahrazená roku 1753 novou, výstavnější, avšak v době josefínské zrušenou a záhy poté pobořenou. A na konci 18. století se objevuje i nejstarší beletristické zpracování blanické pověsti z pera německy píšícího pražského spisovatele Josepha Schiffnera, které bylo krátce poté přeloženo i do češtiny.

Barokní doba, zčásti již v návaznosti na starší tradici středověkého původu, tak vytvořila kolem jmenovaných čtyř hor či lépe vrchů bohatý soubor pověstí, které neobsahovaly jen běžné a často se opakující lokální motivy, ale byly spojeny s klíčovými momenty českých a moravských dějin, s jejich počátkem, s přijetím křesťanství, s bojem proti Tatarům ve 13. století a s očekáváním „poslední bitvy“ v budoucnosti. Podobným způsobem se již od středověku utvářel obraz Šumavy, lesnatého pohoří na západní hranici Čech, jako místa nesčetných bojů Čechů s Němci, bojů, z nichž do historické paměti vstoupila zejména vítězství českého vojska roku 1040 nad budoucím římským císařem Jindřichem III. a vítězství husitů nad německými křižáky roku 1431. Historické paměti Šumavy se však pro nedostatek místa nelze v tomto příspěvku blíže věnovat.³ Z tohoto motivického fondu pak mohli vyjít ideologové českého národního hnutí v 19. století při utváření národní ideologie a s ní spojeného kultu památných míst, kteří tento fond dále rozvíjeli v souladu s aktuálními potřebami národního hnutí.

Zmíněné čtyři vrchy, stejně jako Šumava, se stávaly od přelomu 18. a 19. století předmětem skutečně mimořádného zájmu historiků, sběratelů pověstí, básníků (důležitého místa se jim dostalo například v Kollárově *Slávy dceři*), ale i výtvarných umělců a hudebníků v čele s Bedřichem Smetanou, který blanickou pověst položil za základ závěrečného čísla svého cyklu symfonických básní *Má vlast*, a Zdeňkem Fibichem, autorem opery *Blaník*. O významném místě našich čtyř „posvátných hor“ svědčí i ten fakt, zmíněná místa se v 60. letech stávají nejdříve dějištěm tzv. národních poutí a o několik let později, na přelomu 60. a 70. let., jsou na nich organizovány tzv. tábory lidu, masové demonstrace za české státní právo i za demokratické požadavky

³ Blíže viz Maur, *Paměť hor*, s. 25-204.

české politiky. Právě odtud byly ve slavnostních průvodech dopravovány do Prahy roku 1868 hlavní základní kameny k Národnímu divadlu a jejich obrazy vyzdobil Julius Mařák předsíní jeho císařské (dnes prezidentské) lóže. Slavnostní projevy pronášené při těchto příležitostech chápou zmíněné hory jako místa slavných činů starých Čechů (spolehlivými prameny ovšem většinou vůbec nedoložených), hodná úcty a kultu.

Paměť „památek hor“ přitom nebyla pasivně přejímána v podobě, jakou jí daly předchozí věky, ale byla výrazně modifikována v souladu s nově se utvářejícím obsahem politického programu českého národního hnutí. Předně dochází ke spojení paměti české a moravské, které se až dosud vyvíjely odděleně, neboť Moravané byli dlouho považováni za svébytný národ, odlišný od Čechů, a sami se tak také cítili. Teprve v 19. století dochází k jejich integraci do českého národního celku, s čímž je spojena i integrace prvků moravské historické paměti do paměti české. Ta místy nabývá značně synkretické podoby. Nejpatrnější je to na pověsti blanické. Její charakter se v průběhu 19. století mění jednak tím, že se velitelem podzemního vojska čekajícího v Blaníku na poslední bitvu stává patron české země a její nebeský kníže svatý Václav, jehož kult se výrazně rozvinul za pobělohorské rekatolizace, jednak tím, že spící vojsko se stává vojskem husitským, zatímco ve starších verzích pověsti i ve starších literárních zpracováních (novelista Joseph Schiffner, dramatik Václav Kliment Klicpera ad.) šlo naopak o bojovníky proti husitům. Podobně například na Radhošti je původní oslava vítězství nad pohanstvím nahrazena spíše kultem boha Radegasta jako symbolu slovanského dávnověku. Tento vývoj je završen tím, že roku 1930 je na Radhošti vedle cyrilometodějské kaple otevřené roku 1898 postaveno nejen sousoší sv. Cyrila a Metoděje, ale i stejně populární, ne-li populárnější socha Radegastova. Právě na Radhošti lze velmi hezky dokumentovat synkretický charakter ideologických představ 19. století, neboť na beskydském vrcholu je mluvčími národního hnutí, oslavován pohanský bůh Radegast jako symbol slovanského dávnověku (tak je tomu například u Palackého), ale také sv. Cyril a Metoděj jako moravští patroni, kteří Radegastův kult naopak potlačili. Podobným způsobem pak byl v blanickém mýtu spojen motiv husitský s tradicí svatováclavskou.

Popularitu Hostýna výrazně posílil „nálezc“ Rukopisu královédvorského, jehož autor v básni Jaroslav, oslavující vítězství Čechů a Moravanů nad Tatary, v podstatě převzal hostýnskou pověst v podobě, kterou jí dal kdysi Beckovský. Šestisté výročí tatarského vpádu na Moravu, slavené v roce 1841, pak dalo podnět k rozsáhlým peněžním sbírkám, za jejichž pomoci byl obnoven hostýnský chrám. Svatyně, zpustlá poté, co byla Josefem

II. zrušena, opět začala přitahovat poutníky z celé Moravy. Oslavy hostýnského vítězství nad Tatary poskytly také příležitost k tomu, aby byla zdůrazněna jednota Čechů a Moravanů, kteří se společně postavili tatarskému nebezpečí. Popularita Hostýna vzrostla zejména ve druhé polovině 19. století v souvislosti s výročími 1863 (příchod Cyrila a Metoděje na Moravu) a 1885 (Metodějova smrt) i se stoupajícím významem cyrilometodějského kultu, v němž došlo k spojení katolického přesvědčení s myšlenkou národní a slovanskou. I původně čistě náboženské pouti na Říp se postupně mění – zejména roku 1848 a v 60. letech 19. stol. - v politická shromáždění, od nichž se dokonce církve distancuje, zatímco pouti na Hostýn si naopak udržují výrazně náboženský (a současně národní) charakter.

Spolu s tím, jak se česká kultura postupně vymaňuje z výlučné služebnosti národní ideji, začínají nacionální konotace spojované s „posvátnými vrchy“ od konce 19. století pozvolna blednout. Těžkou ránu jim zasadilo zejména vyvrácení pravosti Rukopisů v 80. letech, které se citelně dotklo zejména pověsti hostýnské, ale i řípské, a ještě více vznik samostatného Československa, který učinil konec velkým shromážděním, na nichž byly formulovány a manifestovány národní požadavky. U Hostýna, který zůstává dodnes předním moravským poutním místem, vystoupila do popředí znovu náboženská složka jeho úcty a od padesátých let 20. století se zdejší poutě stávají i jakousi demonstrací věrnosti katolicismu v podmínkách komunistické vlády, což bylo posíleno i tím, že zdejší chrám byl roku 1972 povýšen papežem na basiliku minor. Radhošť se naproti tomu změnil spíše v cíl běžné horské turistiky a zimních sportů a postava bájného Radegasta je dnes známá především z viněty nošovického piva Radegast, jehož název má zřejmě evokovat sílu někdejšího slovanského božstva. Mýty spojované s jednotlivými horami počaly být od konce 19. století podrobovány kritické analýze, která ukázala, že většinou nejsou zakotveny v historické realitě, naposledy se pak začala studovat historická a společenská podmíněnost vzniku těchto mýtů a jejich historická úloha.

Říp, Blaník, Hostýn nebo Radhošť neztrácejí svoji symbolickou hodnotu, ale mění se konotace s nimi spojené. Např. v poezii opěvující naše vrchy je někdejší halasná nacionální fráze ve 20. století nahrazena intimním vztahem k jednotlivým památným vrchům jako dominantám a neodmyslitelným prvkům rodného kraje a české krajiny obecně. Jestliže například v první polovině 19. století pohled z Řípu na německé jazykové pohraniční oblasti vyvolává u Jana Kollára představu strakatých záplat hyzdících šat české země a jestliže Svatopluk Čech v básni Vyhliídka z hor apostrofuje

„svatý Říp“ slovy: „Stůj, Řípe, statně a ty svatý Jiří, tam třimej pevně jasné kopí své, ať blízka saň, jenž tlamu lačně šíří, již ani píd' nám vlasti neurve!“, pak Josef Hora, rodák z Podřipska v kritickém roce 1938 již vidí Říp jinak, jak matčin prs sklánějící se k básníkovi v čase jeho šťastného dětství.

Oslabení někdejší nacionální konotace „posvátných“ hor se projevuje i vznikem persifláží, karikujících někdejší až blouznivou úctu k těmto místům. Po první světové válce přinesly snad nejdrastičtější projev tohoto nového vidění „posvátných vrchů“ Haškovy Osudy dobrého vojáka Švejka, a to v případě Hostýna. Jestliže roku 1847 moravský básník Vincenc Furch zdravil Hostýn slovy: „Hostýne, Hostýne / Hora památná jsi / Věrným Moravanům, / Věčně posvátná jsi,...“ a jiný básník František Sušil jej roku 1862 označil za skvělou nádheru své vlasti, za svatý památník slávy nemíjivé a za jasnou hvězdu, která „září posvátnou Slovanům plane“, pak hrdina Haškovy knihy na jednom místě ruského zajatce tatarské národnosti poučuje, že Jaroslav ze Šternberka „natřel prdel“ Tatarům pod Hostýnem a panenka Maria byla také při tom. A zcela nedávno se podobné persifláže dostalo i blanickým rytířům. Ti se ve známé hře fiktivního autora Járy Cimrmana Blaník mění z božích bojovníků v pošetilé senilní staříky, kteří vědí, že nikdy nikomu na pomoc nevyjedou a spokojeně tráví v blanickém podzemí svůj čas hloupým tlacháním a intrikami. Týž Jára Cimrman pak v jiné hře přivádí na vrch Říp nejen praotce Čecha, ale i praotce Němce, praotce Žida a praotce Cikána, aby naznačil, že i tyto národnosti, žijící po staletí v Čechách, mají k nim právo jako ke své vlasti. Neznamená to, že by zmíněné vrchy již nebyly vůbec spojovány v povědomí veřejnosti s českou historií, s jejími slavnými okamžiky. Toto spojení je ovšem mnohem volnější než v 19. století.

Čtenář těchto řádků a zejména ten, kdo se seznámil s historií českých a moravských „posvátných hor“ podrobněji, je možná udiven, kolik shodných rysů historická paměť sledovaných vrchů vykazovala a snad i dosud vyazuje. A byl by ještě překvapenější, kdyby se rozhodl srovnat historickou paměť hor s historickým povědomím o minulosti dalších „památných míst“, a to nejen u nás, ale i jinde v Evropě, ba i mimo její hranice, neboť by všude našel nějaké shody, poznal by, že evropské národy se opírají o stejné pojetí národa a jeho dějin, o stejný historický a kulturní vztahový systém.

Podobně jako je tomu u jiných evropských, ale i mimoevropských „památných míst“, je paměť našich hor velmi často spojena s válkou, většinou vítěznou, někdy reálnou, jindy zcela smyšlenou. Šumava byla ve vědomí národně uvědomělého Čecha 19. století „pevnou vlasti hrází“ a v tomto kontextu národně uvědomělý Čech vnímal i

romantická výtvarná zobrazení neschůdného hraničního pralesa s jeho skalními srázy, horskými bystřinami, močály a obtížně proniknutelným porostem. Podhorská krajina u Domažlic, běžně tehdy přiřazovaná k Šumavě, byla dokonce i podle první české encyklopedie *poseta bojišti, na nichž německá vojska do země vpadlá za své brala*. Hostýn se zase proslavil zázračným vítězstvím nad tatarskou záplavou, v Blániku alespoň čekalo národní vojsko na rozhodnou bitvu, která se strhne na úpatí hory. A dokonce i řípská kaple nejspíše měla připomínat slavné vítězství nad Lotharem Saským a hora sama se mihla, i když jen letmo, také v podvržené rukopisné básni o udatném Zábojovi, jehož vítězství si ovšem přisvojovalo i Domažlicko.

Převaha válečných témat v české historické paměti není nějakou českou zvláštností a už vůbec ne jen jakousi kompenzací pocitu malosti a slabosti, kterým české národní hnutí v 19. století trpělo. Historická paměť většiny evropských národů dokládá, jako by jim nic neleželo na srdci tolik jako krvavé konflikty, bitvy a války, zejména války vítězné.⁴ Vítězství předků v boji naplňovalo srdce příslušníků národa hrdostí nad statečností starých Čechů, Francouzů, Španělů i příslušníků ostatních evropských národů a v jistém smyslu je zavazovalo ke stejně statečnému hájení národního zájmu v přítomnosti a budoucnosti. Avšak ani vzpomínky na osudové porážky – v našem případě to byly především Moravské pole, Lipany a Bílá hora - nejsou v historické paměti nijak potlačovány, spíše naopak. I ony mají v národní ideologii svou důležitou funkci: varují (obvykle před „nesvorností“), budí sentimentální pocit kolektivní křivdy, kterou je nutno odčinit, a zároveň jsou jedním z hlavních nástrojů k vymezení národa vůči jeho sousedům. Ti jsou zpravidla chápáni ve větší či menší míře jako přirození odvčící nepřátelé, před kterými je třeba mít se na pozoru, které je nutno nenávidět, a když je zapotřebí, je třeba se jim statečně postavit na odpor. Stejně postoje bychom ovšem našli i na opačné straně, a to i v případech, kdy se historická paměť váže k týmž událostem. Jednotlivé události a jejich účastníci mohou přitom být chápáni na každé straně „barikády“ zcela protikladně. Jestliže například pro Němce 19. století byl Fridrich Barbarossa sjednotitelem Německa, jemuž vděční potomci považovali za nutné postavit po novém sjednocení říše monumentální pomník na hoře Kyffhäuseru, pro Italy byl naopak nepřítelem jednoty Itálie a svobod severoitalských měst. Stejně protikladný byl i obraz maršála Radeckého v italské a rakouské historické paměti, stejně jako obraz maršála Suvorova v paměti polské a ruské, Podobně tomu bylo i na česko-německé

⁴ Étienne FRANÇOIS –Hagen SCHULZE: Das emotionale Fundament der Nation. In: Monica Flacke (red.), *Mythen der Nationen, ein europäisches Panorama*, Berlin-München 1998, s. 22, 26-29.

západní, „šumavské“ hranici. Pro Čechy byli husitští vítězové od Domažlic národními hrdiny, sousední Bavoři naopak husity zatracovali a ztotožňovali s krvežíznivými loupežníky. A pro české středověké kronikáře a po nich i pro české čtenáře historických děl vznikajících v 19. století byla zase stejná nálepka dávána křižákům, které například Starý letopisec při popisu bojů v západních Čechách v 60. letech 15. stol. vykresluje jako nelidské stvůry bažící po české krvi.

Srovnání paměti vážící se k jednotlivým horám zároveň ukazuje na jisté odlišnosti historické paměti v Čechách a na Moravě. V Čechách, kde byly pohraniční hory od středověku chápány jako ochranný val proti vnějšímu nepříteli, jsou hory jednoznačně spojovány s vítězstvími Čechů nad Němci. Slovo „Němci“ by ovšem bylo lépe dát do uvozovek, protože ty nejstarší konflikty se západním sousedem proběhly v době, kdy dosud žádní Němci jako národ neexistovali. Pro moravskou válečnou tradicí byl naopak nejdůležitější boj proti „pohanským“ Tatarům. V prvním případě přítom byl ozbrojený odpor proti vnějšímu nepříteli do jisté míry zástupnou záležitostí, neboť „odvěkým nepřítelem“ byli míněni domácí Němci, boj proti „návalům“ cizáků byl zejména v politických projevech z druhé poloviny 19. století ztotožňován s bojem proti německé politice v Rakousku nebo proti germanizaci. Bylo tomu tak především na Šumavě, ale setkáme se s tím i jinde, například v souvislosti s Řípem, odkud Svatopluk Čech vyčítal pohraničním horám, že nedostály svému úkolu a nezabránilly posunu jazykové hranice do nitra Čech.

Na Moravě byl naproti tomu základní válečnou tradicí boj proti Tatarům v roce 1240, lokalizovaný ke třem památným místům, k Olomouci, ke Štramberku a k vrchu Hostýnu. Ve třetím případě byl pocit slavného vítězství (k němuž ve skutečnosti nikdy nedošlo) umocněn mariánským zázrakem. Bez ohledu na to, jaké náboženství středověcí Mongolové opravdu vyznávali, řadila se hostýnská, stejně jako olomoucká a štramberská tradice do komplexu historické paměti o boji proti „pohanům“, kterými byli v evropském historickém vědomí i povědomí, počínaje boji Karla Velikého, přes španělskou reconquistu a křížové výpravy do Svaté země až po vítězné bitvy s Turky u Lepanta, Vídně, Zenty nebo v průsmyku Šipka muslimové. Jak ukazují E. François a H. Schulze, byl islám v evropské historické paměti chápán důsledně jako jediný stálý úhlavní nepřítel Evropy a nenávisť vůči němu byla zásadní povahy.⁵ V našich dějinách raného novověku, zejména právě na Moravě, nabývala tento pocit konkrétní podoby

⁵ Tamtéž, s. 25.

smrtného ohrožení ze strany Turků, přičemž habsburská dynastie, vládoucí tehdy v našich zemích, se sama pokládala za hlavní ochránce křesťanské Evropy před tureckou zhoubou přicházející z Východu. Tomuto pocitu byla přizpůsobena i tradice tatarského vpádu roku 1240. Ostatně Tataři, kteří v 17. století v tureckých službách konali pustošivé vpády na Moravu, muslimy byli a tuto skutečnost si prostí návštěvníci Hostýna nepochybně promítali i do středověku. Dokonce, jak jsme viděli, i někteří místní duchovní v 17. století oba národy – Tatary a Turky - zaměňovali a archeologické nálezy z Hostýna považovali za „turecké“. A v pověstech zaznamenaných v 19. století byl dokonce i radhošťský Radegast „machometánskou“ modlou.

Tradice boje proti Tatarům tedy měla i svou náboženskou složku, jejíž váha byla ještě umocněna hostýnským mariánským zázrakem. Současně ale byly jak Hostýn, tak i Radhošť ctěny jako místa spojená s činností svatých Cyrila a Metoděje, slovanských věrozvěstů, v samozřejmé, ale mylné víře, že právě oni přinesli našim předkům křesťanství. Na obou horách se také nalézaly křesťanské sakrální stavby, sloužící jako nástroj kultu zmíněných světců, ale zároveň připomínající i slavné historické děje Moravy, byť k nim vlastně nikdy nedošlo. Kult hor tak v 19. století zjevně navazoval, aniž si to současníci vždy uvědomovali, na barokní poutní aktivity, v některých případech, zejména na Hostýně, s náboženskou poutní aktivitou vlastně splýval. Nebyla to opět nějaká česká zvláštnost, náboženská, přesněji řečeno křesťanská tradice, například kult zemských patronů, byla součástí národní ideologie u většiny evropských národů, neboť křesťanství zakládalo evropskou identitu. V rámci české národní ideologie se ovšem i v tomto směru projevovaly regionální rozdíly. Obyvatelé českého království se mohli chlubit celou galerií domácích světců – připomeňme si jen, jak se octl v 19. století v čele blanického vojska svatý Václav - na Moravě se museli spokojit se světci „odjinud“, buď se světci českými, nebo se slovanskými věrozvěsty Cyrilem a Metodějem, nebo – jak tomu bylo v případě Jana Sarkandra – o svatořečení teprve usilovat. Zato tu naopak chyběl důraz na pozitivně chápanou tradici husitskou, která byla svým způsobem rovněž tradicí náboženskou a která byly v Čechách jednou z nejvýraznějších složek historického vědomí 19. století.

Tento rozdíl zároveň ukazuje, že charakteristickým rysem nacionální symboliky 19. století byl její výrazný synkretismus, za nímž stála snaha spojit co nejvíce prvků lokální, regionální či skupinové historické paměti v jednu paměť národní, zejména pak sloučit paměť českou a moravskou, bez ohledu na to, že si tyto prvky mohly značně protiřečit. Do základů Národního divadla byly roku 1868 umístěny vedle kamenů z Řípu i kameny

z husitských bojišť u Domažlic a na Vítkově, stejně jako kameny ze Svatého Hostýna nebo z Radhoště, hor úzce spojených s katolickou náboženskou tradicí. Ostatně již Jan Kollár ve *Slávy dceři* vyzýval Čechy: *Nechte svár, co hrob již vlasti vyryl, ...váš je Hus i Nepomuk i Cyril.*⁶ V případě Radhoště si dokonce každý podle svého osobního založení mohl vybrat buď obdiv k staroslovanskému bohu Radegastovi, nebo úctu k slovanským věrozvěstům, kteří jeho modlu zničili, případně obojí. Určité rozdíly nebo alespoň nuance však v národním vědomí Čechů a Moravanů přes snahy o sjednocení jejich historické paměti přetrvávaly, jak ukazují například slavnostní projevy z 60. let 19. století na památných moravských horách. Zatímco řečníci z Čech za hojného použití historických argumentů mluvili o jenom národě, moravští řečníci spíše o odvěkém bratrství Čechů a Moravanů. V dobovém nadšení si tohoto rozdílu většinou asi nikdo nevšiml, pro dnešního čtenáře, poučeného vývojem po roce 1989, není bez zajímavosti.

Všechny látky tvořící historickou paměť sledovaných hor jsou látky středověkého původu. Soustředěním k starším českým a moravským dějinám zřetelně prozrazuje identifikaci příslušníků novodobého českého národa s českým středověkým státem a jeho osudy, ba i s českým dávnověkem. Příchod Čechů do vlasti, kult boha Radegasta, úcta k soluňským bratřím, vítězné bitvy v letech 631, 1040, 1126, 1240, 1431 nebo 1467, to vše jsou události, s nimiž se novodobý Čech samozřejmě ztotožňuje jako se svou minulostí. Jde přitom o události, které byly z velké části českou historiografií oslavovány po staletí, jejichž paměť byla českými dějepisci předávána z generace na generaci a které se posléze plynule včlenily do novodobého českého historického vědomí. Pohled na příchod Čechů do vlasti nebo na slavné bitvy na západní hranici se v díle jednotlivých autorů příliš neměnil, dokonce i barokní katoličtí autoři tlumili svou protihusitskou zášť a neskrývali nadšení nad porážkami „Němců“ v době husitské i poděbradské. Nebylo tomu tak ale vždycky.

V některých případech prožívala česká historická paměť složitý vývoj, takže bychom mohli mluvit spíše o diskontinuitě než o kontinuitě. Například v nejstarších verzích blanické pověsti má blíže neidentifikované vojsko spící v nitru hory přispěchat na pomoc „věrným Čechům“, tj. důsledným utrakvistům, žijícím v souladu s pravidly božího zákona, v 19. století se však náhle samotné vojsko stává husitským, do jeho čela se staví svatý Václav a objektem pomoci se stává trpící český národ jako celek. Ještě

⁶ Ján KOLLÁR, *Slávy dcera*, Bratislava 1974, s. 46.

složitějším vývojem prošel obraz některých jedinců, v našem případě šumavského poustevníka sv. Vintíře. Středověká legenda zná jen jeho asketický život v šumavské samotě a zázraky dějící se na jeho hrobě v břevnovském klášteře, v baroku je jeho poustevna přesně lokalizována na českou stranu Šumavy, počet jeho zázraků rozmnožen a místo jeho pobytu se stalo významným poutním místem. Pro formující se novodobý český národ se však sv. Vintíř náhle stává zrádcem v německých službách a posléze v naší současnosti nakonec nabývá podoby bojovníka za mír a za dorozumění mezi národy. Pramenná základna, o níž se tento měnící se obraz opírá, přitom vlastně zůstává od pozdního baroka v podstatě nezměněna, jen její interpretace se v závislosti na dobové situaci různí.

Moravská památná místa Radhošť a Hostýn mají ve srovnání s českými památnými horami ještě jedno specifikum: jejich historickou paměť lze zpětně sledovat jen do 17.-18. století, dále zřetelně čitelné prameny pro historii jejich kultu nesahají. Přitom vlastně ani k jedné z událostí, jež s nimi byly v historickém povědomí spojovány, nikdy nedošlo, nebo je přinejmenším nelze dokázat a přísně vzato ani předpokládat. Žádný skutečně věcný argument nenaznačuje, že by na Radhošti nebo na Hostýně existovala svatyně boha Radegasta, ani že by sem vystoupili svatí Cyril a Metoděj, ve středověkých pramenech nenajdeme ani nejmenší oporu pro obléhání Hostýna Tatary roku 1240. S českými posvátnými horami tomu ovšem není jinak. Sotva bude dnes někdo opravdu věřit v reálné jádro blanické pověsti nebo v příchod praotce Čecha a jeho družiny na Říp. Ostatně ani „šumavské“ bitvy neproběhly přímo na Šumavě, ale jen v její blízkosti, a některé z nich dnes historiografie klade zcela jinam nebo o jejich existenci vůbec pochybuje. Představa o Šumavě jako hrázi proti nepříteli a o Domažlicku jako o odvěkém bojišti a dějišti slavných českých vítězství měla však svůj symbolický význam a smysl: měla stmelovat národ, posilovat přesvědčení o jeho slavné minulosti, poskytovat vzor pro současnost i pro budoucnost, vymezit národ od jeho sousedů a označit jeho nepřátele a tím vším napomáhat ztotožnění jednotlivce s národem. Z tohoto hlediska bylo druhořadé, do jaké míry obecně sdílené představy o minulosti národa odpovídaly výpovědi písemných či jiných historických pramenů, důležitá byla funkce, kterou tyto představy plnily.

Slavnou minulost měly připomínat i pomníky nebo sakrální stavby, které byly na památných místech, v našem případě na „horách“ budovány. Jejich účelem bylo plnit kultovní, a tím i didaktickou funkci. Nejsnazší cesta byla nalezena tam, kde byla již stávající stavba označena za památku na tu či onu slavnou událost. Tak tomu bylo

v případě řípské rotundy, jednoznačně spojované s bitvou u Chlumce roku 1126, stejně tak jako v případě některých sakrálních stavem na Šumavě jako údajných památek na Břetislavovo vítězství roku 1040. Jestliže se jednou taková památka stala předmětem kultu, jen velmi neochotně byly přijímány hlasy, které přímou vazbu zmíněné památky k jednotlivým významným událostem zpochybňovaly, a to tím spíše, že ve většině případů šlo o křesťanské sakrální objekty, počínaje křížem a později kaplí na Radhošti a poutním chrámem na Hostýně a výše jmenovanými kostelíky konče. Právě tam, kde se při budování takových památníků, jako tomu bylo na Hostýně, spojilo národní a náboženské nadšení, měla taková akce největší úspěch.

Neméně důležité pro zdar akce bylo, aby se při budování památníků spojil celonárodní zájem se zájmem místních spolků i jednotlivců, zejména místních elit. Tak tomu bylo v případě táborů lidu a později stavby kaple a turistických zařízení na Radhošti. Kde naopak iniciativa k postavení takových pomníků neměla dostatečnou lokální základnu nebo kde přišla pozdě, poté, co nacionální zápal překročil svůj zenit, nebo byla příliš megalomanská, k postavení památníku nakonec nedošlo. To je zejména případ plánovaného pomníku husitského vítězství roku 1431 u Domažlic. Jakmile ovšem chyběl památník jako didaktický prostředek a předmět kultu, samy události se postupně vytrácely z historické paměti, nebo klesal význam, který jim byl původně připisován. V posledním případě, tedy v případě porážky křižáků u Domažlic roku 1431, byl ovšem ústup bitvy z obecného historického povědomí způsoben i tím, že se po roce 1948 její oslavy staly součástí bombastických komunistických slavností, při nichž byla zdůrazňována zejména tradice obrany západní hranice. Paměť bitvy navíc poškodil i komunistický výklad husitství jako sociálně revolučního hnutí a důležité součásti revolučních tradic českého národa zákonitě ústících v budování socialismu. Pokud naopak lokální historická tradice a kult památného místa nabyly převážně podoby náboženského kultu a po roce 1948 i charakteru tiché opozice, jako tomu bylo u hostýnských poutí, zachovala si daná lokalita ve společenském vědomí významné místo, i když je již dávno známo, že historické události, které daly podnět k lokálnímu kultu, se vlastně nikdy nekonaly. Jiným řešením je vývoj, který můžeme sledovat na příkladu Radhoště. „Posvátná“ hora se stává významným centrem turistiky a zimních sportů a zdejší kultovní objekty nabývají pro většinu návštěvníků spíše charakteru atrakcí, zatímco jejich hlubší smysl oslovuje jen poměrně úzký okruh lidí.

Dnes samozřejmě vzniká otázka, jak se bude „paměť hor“ a obecněji národní historická paměť vyvíjet v budoucnu, v procesu evropské integrace. Viděli jsme, že již

od přelomu 19. a 20. století ztrácejí prvky historické paměti tu samozřejmost a naléhavost, jakou měly v 19. století. Zasahuje je lučavka pozitivistické historické kritiky, v krásné literatuře i v politické praxi utichá vášnivá nacionální rétorika spojená s kultem památných míst a v krásné literatuře se objevují dokonce parodie klíčových bodů historické paměti. Dnes její prvky historické paměti ustupují ještě více do pozadí, některé snad jsou již zcela mrtvy, nicméně většina z nich přežívá v hloubce našeho vědomí. Plní totiž stále svou funkci integrovat národ a vymezit jej vůči jeho okolí. Přitom Evropa bude ještě dlouho Evropou národních států, integrujících se zvolna a postupně, pokud se vůbec proces integrace zdaří. Mají-li však tyto národní státy fungovat, musí mít svou integrační ideologii. Sotva tedy lze historickou paměť jednotlivých národů zcela rozmělnit a potlačit, ostatně nebylo by to ani účelné.⁷

Někteří autoři ovšem upozorňují na jiný problém. Má-li se integrace Evropy zdařit, je třeba posílit vědomí evropské sounáležitosti, a v tomto procesu může a musí sehrát důležitou úlohu vytváření a posilování povědomí společné evropské historie.⁸ Vídeňský historik Wolfgang Schmale si dokonce klade otázku, zda společná Evropa nezemře právě na deficit „evropského mýtu“.⁹ Přes pokusy několika autorů napsat „evropské“ dějiny se ale vytváření „evropského mýtu“ prozatím příliš nedaří. Nezdár není důsledkem neochoty historiků se uvedenou problematikou zabývat. Je spíše zapříčiněn typickým evropským kulturním pluralismem, ale i současnými rozpaky nad otázkou, co to Evropa vlastně je a čím má být, jakou má mít politickou podobu, kdo do ní patří a kdo nikoliv, jak lze identifikaci s Evropou a její historickou pamětí sloučit s široce přijímanou zásadou multikulturalismu, uplatňovanou například vůči přistěhovalcům z jiných kulturních oblastí, a podobně. Na zodpovězení těchto otázek do značné míry závisí i osud historického vědomí spojeného s „památnými místy“ včetně „paměti hor“.

⁷ Viz např. Winfried SCHULZE, *Die Entstehung des nationalen Vorurteils. Zur Kultur der Wahrnehmung fremder Nationen in der europäischen Frühen Neuzeit*. In: Wolfgang Schmale – Reinhard Stauber (edd.), *Menschen und Grenzen in der Frühen Neuzeit*. Berlin 1998, s. 23-49.

⁸ Dušan TŘEŠTÍK, *Vymysli si český národ*. In: Milan Skřivánek (ed.), *Národní obrození a rok 1848 v evropském kontextu*, Litomyšl 1998, s. 25-27.

⁹ Wolfgang SCHMALE, *Scheitert Europa an seinen Mythendefizit?* Bochum 1997.