

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav českých dějin

Jan Randák

Ritualizace smrti a umírání v revoluci 1848: kult mrtvých

Studijní program: Historické vědy

Studijní obor: České dějiny

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Milan Hlavačka, CSc.

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

J. Růžek

Na tomto místě bych chtěl poděkovat vedoucímu mé disertační práce Doc. PhDr. Milanu Hlavačkovi, CSc. za jeho velmi vstřícný postoj, rady i postřehy během vzniku tohoto textu. Můj dík patří také PhDr. Jiřímu Kořalkovi za průběžné konzultace. Za podnětné diskuze nejen k otázkám roku 1848 či českých dějin 19. století, ale i k problematice teorie a metodologie historikovy práce náleží poděkování Prof. PhDr. Jiřímu Štaifovi, CSc. Za možnost studia zahraničních pramenů a odborné sekundární literatury v univerzitní knihovně v Tübingen i v prostorách zdejšího historického semináře vděčím Prof. Dieterovi Langewiesche, který mi rovněž umožnil prezentaci projektu této disertační práce ve svém doktorandském semináři v Tübingen.

OBSAH

Obsah	4
Namísto úvodu	7
1. Revoluce 1848: problémový přehled	19
1.1. Procesy, tendence, struktury	19
1.2. Možnosti hodnocení revoluce 1848	34
2. Teoretické uchopení revoluce 1848	41
2.1. Možnosti uchopení revoluce 1848	41
2.2. Pojmy „kultura“ a „revoluční kultura“. Jejich interpretace.	46
2.3. „Tradiční“ a „nové“ v revoluci 1848	53
2.4. „Revoluční kultura“ v praxi	57
3. Smrt a umírání v revoluci 1848: kult mrtvých	60
3.1. Úvod	60
3.1.1. Náboženství, politika, národ	64
3.2. Kult mrtvých v revoluci 1848	67
3.2.1. Praha a česká společnost: vzpomínání v náboženském prostoru	78
3.2.2. Česká společnost: vzpomínání ve veřejném prostoru	86
3.2.3. Vídeň: první oběti, společenská stabilizace a konfesionální smíření	90
3.2.4. Slova díky vídeňským studentům	98
3.2.5. Berlínský pohřeb a Janovo evangelium	100
3.2.6. Vzpomínání německé společnosti	102
3.2.7. Mrtví v „komunikačním prostoru“	107
3.3. Židé: Mrtví jako nástroj společenské emancipace	109
3.3.1. Tradiční antisemitismus	109
3.3.2. Židé v roce 1848: očekávání a strategie společenské emancipace	112
3.3.3. Mrtví jako argument a nástroj židovské emancipace	116
3.3.4. Antisemitská kampaň	123
3.4. Individuální smrt: Robert Blum jako národní mučedník	127
3.4.1. Robert Blum: pozemská cesta k druhému životu	127
3.4.2. Posmrtný osud mrtvého těla	131
3.4.3. Úřední dokumenty: diplomatická hra o Bluma	133
3.4.4. Interpretace Blumovy smrti a reakce veřejnosti	134

3.4.5. Kořeny Blumova druhého života: hrdinova smrt	139
3.4.6. Smuteční slavnosti	141
3.4.7. Posmrtná podoba Roberta Bluma: nejvyšší oběť a národní mučedník	145
3.4.8. Smuteční řeči	146
3.4.9. Možnosti dobového uchopení Blumovy smrti	153
3.4.10. Obraz Bluma v dobových brožurách	157
3.4.11. Charismatická autorita na pokraji mýtu	163
3.4.12. Obraz Bluma v českém tisku	167
3.5. Setkání se smrtí a smutek pozůstalých	170
3.5.1. Svatodušní bouře v Praze	170
3.5.2. Červnové oběti a pražská společnost	174
3.5.3. Červnové oběti a smuteční slavnosti na českém venkově	179
3.5.4. Červnové oběti jako nástroj nacionální kampaně	185
3.5.5. Březen 1849: „ouplný převrat revoluce“	191
3.5.6. Německý smutek	193
3.6. Exkurz na druhou stranu barikády: armáda	197
3.6.1. Oběti řadách armády	202
3.7. Konzervativní tábor a jeho mrtví: Frankfurt a Vídeň	207
3.7.1. Frankfurt: generál Auerswald a kníže Lichnowsky	207
3.7.2. Vídeň: generál Latour	216
3.8. Závěrečné zamyšlení: revoluce a ritualizovaná smrt	226
4. Umírání a smrt v revoluci 1848 v evropském umění	236
4.1. Obraz jako historikův pramen	236
4.2. Revoluce 1848: obraz jako prostředek komunikace	244
4.3. Smrt v dobovém umění	246
4.3.1. Adolph Menzel: berlínský pohřeb	248
4.3.2. Alfred Rethel: Tanec smrti na barikádách	256
4.3.3. Francouzské ozvěny	270
4.3.4. Smrt Roberta Bluma	273
4.3.5. Popravené oběti	283
4.3.6. Konzervativní tábor	289
4.4. Závěr	291
Namísto závěru	293

I. Exkurz: Náboženská symbolika v komunikaci české společnosti v revoluci 1848	298
II. Exkurz: Kočičiny – symbolické obsazení veřejného prostoru	307
III. Exkurz: Symbolické chování v revoluci 1848 – revoluční móda	313
Ikonografie revoluce 1848 – smrt a umírání v obrazech	333
Summary	361
Poznámky	367
Seznam použitých pramenů a literatury	438

NAMÍSTO ÚVODU

Na tomto místě by měl podle všech zvyklostí začínat úvod do následujícího textu disertační práce. Bude tomu tak i v tomto případě, ale přece jen na začátku v možná netradiční formě. Jistě bych se měl hned na prvních stránkách rozepsat o předmětu svého bádání, o jeho předpokladech, motivacích, či o pramenech a literatuře. Tak by to alespoň odpovídalo „literárnímu žánru“ vědecké práce a této zvyklosti dostojím i na tomto místě, byť doufám přece jen volněji.

Co mě tedy přivedlo k problematice ritualizace smrti a umírání v revoluci roku 1848? Na jedné straně to byl zájem o téma v českém prostředí netradiční a vlastně neznámé, na straně druhé to byly praktické důvody. Abych se postupně dostal do vědeckější polohy úvodního textu, začnu nejprve krátce praktickými okolnostmi svého rozhodnutí věnovat se tomuto tématu. Do doktorandského studia jsem byl přijat na základě ambiciózně znějícího projektu „Česká společnost v roce 1848“. Tento široký název skýtal mnoho možností k naplnění. Jistě bych mohl psát o politickém vývoji české společnosti během několika měsíců daného roku. Také se nabízí širší společenský vývoj, který by neakcentoval pouze politickou rovinu této epochy, ale který by se zaměřil i na obecnější otázky politizace národního kolektivu, emancipace jednotlivých společenských skupin, na jejich role a participaci během tohoto neklidného období.

Osobně jsem však byl v jakési „teoretické euforii“ zaujat problematikou každodennosti. V takovém rozpoložení jsem byl přesvědčen, že naplní mé disertační práce bude každodennost revoluce roku 1848, spojená s uchopením a popsáním revoluční kultury tohoto období. V průběhu práce a během různých prezentací takto široce pojatého projektu jsem si ovšem postupně uvědomoval, že tento úkol je nad mé síly, že se jedná o předsevzetí ne pro několik málo let doktorandského studia, ale spíše o celoživotní projekt. Postupně jsem tak svůj záměr revidoval a omezoval, až v konečné fázi zůstalo téma ritualizace smrti a umírání během revolučních událostí roku 1848.

Období let 1848-1849 má v dějinách Evropy své specifické postavení a je mu věnována náležitá pozornost. Během krátké doby propukla na evropském kontinentě celá řada ozbrojených střetů a revolucí, které se odehrávaly ve svém prostředí, v závislosti na politické

a hospodářské vyspělosti konkrétního státu a národa, a přece současně v kontextu celoevropského dění. V posledních letech se pozornost historiků postupně přesunula od centrálních kategorií státu a národa. Mnohem více než v minulosti je v prostorovém kontextu akcentována také evropská dimenze tehdejších událostí a pozornost mnoha badatelů směřuje rovněž i do regionů, k lokálnímu výzkumu revolučního dění. S tím se mění i slovník revoluce, který s odkazem na podobné charakteristiky a společnou podstatu tehdejších událostí hovoří na jedné straně o revoluci v jednotném čísle, na druhé straně, s přihlédnutím k situaci v různém geografickém i sociálním prostředí, se nám ukazuje revoluční pluralita a mnohotvárnost.

Většina našich dosavadních znalostí o roce 1848 v Čechách je založena na známých pramenech úřední povahy. Proto je charakteristickým znakem většiny českých prací k tomuto období jejich podobný obsah, zabývající se politickými dějinami a událostmi. Chybějí nám však rozsáhlejší práce, nahlížející rok 1848 z hlediska různých sociálních skupin. Tradovaným názvem pro události roku 1848, užívaným často v minulosti, je například pojem měšťanská, respektive buržoazní revoluce. Ten je známý díky staršímu bádání, které za rozhodujícího aktéra revoluce označilo právě měšťanstvo. Toto rozhodnutí našlo ve zkoumaných pramenech své opodstatnění, neboť to byla právě tato vrstva, která nejen v českém prostředí vystupuje z dobových materiálů na nejvýznamnějším místě. V obecné perspektivě byly tehdy vzniklé politické instituce, tedy parlamenty, nově obsazená ministerstva i spolky a kluby, spjaty hlavně s měšťanstvem. Obdobná situace byla i v případě tisku. V těchto souvislostech se jedná o osoby, respektive společenskou skupinu, která po sobě zanechala množství písemností a podkladů, sloužících historikům při jejich bádání k tomuto tématu. Jsou to nejčastěji tyto materiály, prostřednictvím kterých se snažíme nahlédnout a postihnout dobové dění, které ale současně nesou stopy svého sociálního původu. Hodnocení, postřehy a názory, které nám zůstaly zachovány, patří právě do oblasti měšťanstva, neboť obecně aktéři z nižších společenských vrstev nevyjadřovali svá mínění a názory v takové míře prostřednictvím pera a papíru, jako právě příslušníci měšťanstva. Měšťanstvo tak vystupuje z tohoto kontextu jako mluvčí tehdejšího reformního hnutí, které předkládalo starým elitám své požadavky především na politickou participaci.

Usuzovat ovšem z této skutečnosti na jeho rozhodující roli v revolučním procesu by byla chyba. Historická skutečnost byla mnohem pestřejší. To, že další vrstvy společnosti nebyly v oblasti politiky tolik aktivní ještě nevyjadřuje jejich menší důležitost. Podíváme-li se například na boje na barikádách po celé Evropě, pak podstatnou část bojovníků naopak

tvorilo dělnictvo a obecně nižší sociální skupiny. Právě jejich zástupci patřili většinou mezi oběti dobových ozbrojených střetů. Podobně lze hovořit i o protestním hnutí a protestních formách. Ostatně samo měšťanstvo, také i české, si přálo změny cestou reformem, ne revolucí. Pokud se tedy chceme vyvarovat zjednodušování a zkreslení, můžeme hovořit spíše o participaci jednotlivých společenských skupin, které se v různých „revolučních oblastech“ podílely na dobovém hnutí odlišnou měrou. V českém prostředí pak toto tradované postavení měšťanstva odkazuje z prostorového hlediska do prostředí měst, konkrétně k Praze jako centru tehdejšího politického a společenského dění české společnosti.

Díky vývoji v historiografii v posledních letech a desetiletích se proměnily perspektivy badatelských přístupů k tématu revoluce 1848. Ve vlastních evropských i národních dějinách se nejedná pouze o dějiny elit, respektive v daném období vládnoucí a nejvýraznější společenské skupiny. Existují také dějiny a kultura ostatních společenských skupin. Takže na stejném místě v rámci jednoho časového prostoru existují vedle sebe různé kultury, čerpající z rozdílných souvislostí a ovlivňované vlastním specifickým prostředím, které nesledují vždy přesná a jednotná schémata vývoje. Lze tak hovořit o pluralitě kultur a jejich dějin, které jsou ale ve vzájemném kontaktu a střetávání a teprve ve svém důsledku vedou k její komplexitě. Tak také revoluce 1848 byla svými současníky vnímána a prožívána nanejvýš rozdílně. Její odlišné interpretace odkazují k její pluralitě, tedy k nesčetnému množství aktérů a prostředí, což zároveň připouští různé směry bádání a tím i určení jeho různých předmětů.

A skutečně, když se podíváme na produkci západního bádání k tématu revoluce 1848, vidíme, že tato „revoluční historiografie“ obsahuje velké množství rozmanitých přístupů. Již tradičně pevné místo mezi nimi zaujímají politické, respektive událostní dějiny, zaměřené na politické děje konkrétních států a národů, které poskytují dalšímu výzkumu nezbytnou faktografickou základnu. Na ni pak navazuje další bádání z oblasti sociálních dějin a nověji též koncepty kulturních dějin, dějiny mentalit, historická antropologie či dějiny každodennosti. Jsou to tedy kategorie, umožňující rozšířit badatelský zájem i na problémy ležící uvnitř velkých politických a sociálních struktur. Nyní myslím například na proměny a formování životních světů, na význam komunikace, na politické slavnosti, tedy obecně na revoluční každodennost a s ní spjatou revoluční kulturu. Naše interpretace dobových událostí a rozhodnutí, jaký badatelský přístup upřednostníme, záleží na zkoumaných problémech a zvoleném tématu, tedy na zvoleném „revolučním jevišti“ a zde jednajících společenských skupině. Revoluce jsou často označovány za důležitá zlomová období a rozhraní jednotlivých epoch.

Takové chápání přiděluje revolucím časově omezená a krátká trvání, která jsou naplněná mnoha událostmi a dynamickým děním. Přes tuto skutečnost ale můžeme v jejich průběhu nalézt charakteristické a opakující se prvky, které nám dovolují hovořit o revoluční každodennosti a ještě lépe o revoluční kultuře.

Politické události a momenty vytvářejí kontext pro možné sondy a náhledy do jednotlivých složek tehdejší nejen české, ale potažmo i evropské společnosti. Do středu svého bádání chci totiž postavit člověka jako aktivního aktéra dějin s jeho jednáním, pocity a myšlením, který má svůj vlastní podíl na dobovém dění. Jedná se mi v obecné rovině o přiblížení se k jeho životnímu světu, který byl na jedné straně určován politickými, sociálními a hospodářskými strukturami, který byl ale současně vytvářen i člověkem s jeho vlastním chováním a jednáním. Společenská skupina, respektive konkrétní jedinec, byla s objektivními procesy a událostmi v neustálém střetávání, které ovšem nebylo jen jednosměrné, ale prostřednictvím zpětných vazeb docházelo k vzájemnému aktivnímu ovlivňování. Jednotlivé společenské skupiny tak chápu jako aktivní nositele dobového dění a člověka samotného nechci vnímat jen v kontextu procesů a struktur probíhajících mimo něj.

Naopak prostřednictvím subjektivity a emocionality zpracovávaných pramenů bych chtěl připomínat mnohoznačnost tehdejších dějů, procesů a forem jednání a vnímání, odehrávajících se na pozadí politických skutečností. Vnímání dobových převratných událostí totiž nebylo ovlivněno jen dosavadní objektivní společenskou situací. I přes provázanost každodenního života s těmito faktory přísluší životní praxi svébytná autonomie, která si tehdejší dění přisvojovala a přizpůsobovala ho vlastnímu chápání a myšlenkovému horizontu. Nestačí tedy zkoumat jen objektivní síly, neboť lidé se vždy nechovají podle měřítek naší racionality. V jednom obecném rámci národního kolektivu najdeme v tehdejší společnosti odlišná rozhodnutí a formy jednání a myšlení. Objektivní předpoklady si mohou jistě vynutit určité lidské chování, přesto je zde vždy místo pro individuální jednání a především myšlení, cítění a vnímání.

Pro takto koncipovanou práci je nutný teoreticko-metodologický podklad. Teoretický úvod by měl odůvodnit uchopení zkoumané problematiky, měl by poskytnout oprávnění k takovéto koncepci, měl by být také argumentem proti případným výtkám, který obhájí vlastní náplň práce. Obecným obsahem mé disertační práce je revoluční kultura roku 1848 a už tato skutečnost sama ze sebe odkazuje k určitému teoretickému kontextu. Především je třeba si uvědomit, že revoluční kultura jako kategorie historického bádání může být nahlížena i jako pouze dějinný konstrukt. Její rekonstrukce je závislá na pramenech. Tedy jinak řečeno,

moje disertační práce není o tehdejší revoluční kultuře jako takové, ale o tom, co o ní můžeme zjistit. Samozřejmě se tak můj konstrukt nebude nikdy plně shodovat s tehdejší skutečností. Té se mohu ve vlastní práci jen přiblížit, ale nikdy ji oživit v její úplné podobě. Vždy se budu dopouštět, i když nechtěně, nějakých zjednodušení. Abych se neztratil v informační zvěti, je rovněž potřebný výběr. Tato revoluční kultura je totiž jako taková vnímána právě mnou a já ji navíc můžu uchopit jen neúplně a nepřímou, pouze prostřednictvím dochovaných dokumentů a svědectví, které sám pro sebe určím jako adekvátní a vhodné. Co je pro mě důležité, je skutečnost, že dokumenty vypovídají o dění v minulosti, o tom, co se už stalo, byť vlastním jazykem. Další jejich zpracování závisí ovšem na mé interpretaci a přístupu, neboť fakta obsažená v pramenech nejsou izolovaná, jsou ve vzájemných vztazích a především, fakta z nich dělám já sám, neexistují sama o sobě. Odtud právě ona potřeba výběru a současně riziko zjednodušování.

Jak jsem již poznamenal, pro takovéto pojetí mé disertace je nutný adekvátní teoretický základ. Nechci v žádném případě ostentativně deklarovat příslušnost mé práce ke konkrétnímu směru bádání. Tímto vymezením bych si jistě pevněji určil prostor, v rámci kterého se chci pohybovat, ale tím bych byl současně i svázán ve svém přebíhání mezi „metodologickými poli“. Každopádně nebudu vycházet z politických, respektive událostních dějin. Svým zájmem o individuum, o člověka jako aktivního aktéra dějin a jeho myšlenkový svět, svět představ, očekávání a zkušeností i zájmem o často okrajové společenské skupiny a jejich, na první pohled často iracionální kolektivní formy chování a jednání, směřuji do širší oblasti dějin každodennosti, historické antropologie nebo dějin mentalit. Svým zájmem o revoluční svátky a slavnosti nebo o kočičiny se však dotýkám oblasti etnologie. Navíc, politické dějiny jako takové ze své práce úplně vyloučit také nemohu, neboť politická situace je nutným kontextem, chce se říct potřebnou strukturou, na jejíž základech se mohu pokusit o rekonstrukci jedné z oblastí revoluční kultury, tedy ritualizace smrti. Skutečně tak tedy nemohu a ani nechci přiřadit svou práci ke konkrétnímu badatelskému směru. Pakliže bych ale měl mít jakousi potřebu pojmového vymezení, pak bych použil mnohoznačný termín kulturní dějiny, nebo snad nové politické dějiny.

Pro pojem kultura je typická určitá vágnost a mnohoznačnost, umožňující naplnit ho řadou na první pohled nesouvisejících skutečností. Jejich společným jmenovatelem je však jejich původ v každodenním životě obyčejných lidí, v jejich „kulturním“ jednání, odpovídajícím životní praxi konkrétních aktérů. Pod pojmem revoluční kultura se snažím zachytit jednotlivé oblasti lidského života v hektickém období roku 1848 v prostoru, kde se

projevil dosah dobových společensko-politických událostí a změn. Tady ve své práci nechci tento pojem použít jako kategorii s přesně určeným obsahem. V tuto chvíli je jen pracovním názvem, který svou přesnější náplň získá až na dalších stránkách. Každopádně revoluční kultura v sobě obsahuje odkaz na formy chování a jednání v revolučním období, způsoby vnímání revolučních událostí, objevování vzorců myšlení ve specifickém revolučním prostředí, narušování dosavadních životních světů a jejich dočasné i trvalejší přeměny.

Revoluční kultura směřuje k dobovým zkušenostem a očekáváním, k formám a prostředkům komunikace, k užití násilí, k revolučním oslavám, slavnostem a svátkům, k specifickému symbolickému chování a rituálům, které naplňovaly tehdejší veřejný prostor. Tím se také dostáváme právě k využívání veřejného prostoru a k zkoumání účastníků veřejných akcí. Pod tento pojem tak samozřejmě můžeme zahrnout i dobovou módu, letáky, karikatury a písňovou tvorbu jakožto způsoby a formy symbolické komunikace. Na jednu stranu se tedy revoluční kultura, alespoň v mém podání, zabývá vnějšími formami chování a jednání konkrétních aktérů, respektive společenských skupin, jejímž výrazem byly například lidová shromáždění, revoluční slavnosti nebo kočičiny a demonstrace, na druhou stranu směřuje revoluční každodennost i do vnitřní subjektivní oblasti lidského života, kde se zajímá o jeho emoce, vnímání, zkušenosti, očekávání nebo myšlení. Vše se ale odehrává v časově omezeném rámci revolučního dění. Každopádně jedním z projevů, které „splňují“ jak podmínku vnějších projevů ve veřejném prostoru, tak i vnitřních subjektivních prožitků, byla právě ritualizace smrti a umírání, tedy jinými slovy kult mrtvých revoluce roku 1848.

Zatím jsme se v souvislosti s tématem disertační práce pohybovali v obecné rovině revoluční kultury. Konkrétním obsahem tohoto textu však bude přímo problematika ritualizace smrti a umírání v revoluci roku 1848, tedy právě již zmiňovaný kult mrtvých. Ve své disertační práci tak chci nabídnout jiný, v českém prostředí snad nový, pohled na revoluční rok 1848, který poukáže na dobovou dějovou pluralitu a omezenost zjednodušujících pohledů výhradně politických dějin, které často opomíjejí na první pohled „okrajové“ jevy. Ty se však při bližším pohledu promění ve vážné a důležité součásti tehdejší doby. Cílem práce tedy není faktická analýza společnosti v revolučním období, nýbrž na společnost i jedince orientovaný pokus o zachycení dobových zkušeností, prožitků a forem

jednání souvisejících se smrtí. Jinými slovy na dalších stránkách se tedy zaměřím na jeden z aspektů dobové revoluční kultury.

Smrt jako taková je již tradiční oblastí zájmu historiků. Jedná se o jev, který neodmyslitelně patří k lidskému životu, společnost i jedinec se s její přítomností musejí vypořádat. Na první pohled by se snad mohla nabízet otázka, co je na smrti tak zásadního, či dokonce dějinného. Každopádně smrt patří ve všech dobách a na každém místě společně s narozením k základním lidským zkušenostem, i když jejich formy a rituály, zvyky a pověsti s nimi spojené se samozřejmě mohou diametrálně odlišovat. To platí jak pro odlišné kultury, tak i různá časová období. Například současná evropská společnost chápe ve velké míře smrt jako definitivní konec individuálního života. Místa spojená se umíráním jsou často „ghetoizována.“ Jedná se například o nemocnice či starobince. Podobně „posvátné“ jsou prostory posledního odpočinku, tedy hřbitovy, jako místa klidu a ticha. Smrt se rovněž neobejde bez lékařské přítomnosti. Evropský středověk však vnímal smrt odlišně. Ta byla tehdy chápána jako nutný mezník mezi pozemským životem a následující dobou „věčného života“ nejlépe v křesťanském nebi.¹ Smrt byla ve středověké společnosti každodenní a přítomnou záležitostí, ať už je zmínka o vysoké úmrtnosti, nekontrolovatelné nemocnosti, či přítomnosti hřbitovů v městských centrech. Ostatně toto téma rozpracoval v podobných souvislostech dostatečně francouzský historik Philips Ariés ve svých Dějinách smrti.²

Samotné dějinné souvislosti smrti a umírání jsou tedy již podrobně zmapovaným problémem. Svěbytnou kapitolou je však ritualizace smrti pro společenské a především politické důvody. V těchto souvislostech lze z českého pohledu stále ještě hovořit o spíše neznámém a jen pomalu obsazovaném území historické skutečnosti. V českém prostředí stojí za zmínku snad jen práce Pavla Krále o smrti a pohřbívání české šlechty v období raného novověku.³ Pro dobu novověku, přímo pro 19. a 20. století, však českému čtenáři chybí podobná díla, jakými se může prezentovat například německá či francouzská historiografie. Na stránkách následujícího textu se odvolávám k řadě z těchto prací. Mezi ně patří například práce Petera Berghoffa s názvem „Der Tod des politischen Kollektivs“⁴, dále kniha Reinharta Kosselecka, věnovaná obecně politickému kultu mrtvých v moderní době, „Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne.“⁵ Od stejného autora pochází i konkrétní práce, zaměřená v souvislostech ritualizace vzpomínání mrtvých na válečné pomníky, „Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes.“⁶ Zajímavý text napsal rovněž Georg Mosse, který se ve své práci *Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben* zaměřil na německou národní společnost od 2. poloviny 19. století.⁷ Kultu mrtvých

se na stránkách své knihy o politických mýtech 19. století *Nation und Revolution* věnuje i Rudolf Speth.⁸ Souhrnnou prací, zabývající se časovým obdobím mnoha staletí od starověku až po 20. století, je text Olafa Radera *Grab und Herrschaft*.⁹

Samotné problematice revolučního kultu mrtvých je věnována práce pojednávající o tomto fenoménu v období Francouzské revoluce *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794)* od Martina Papenheima.¹⁰ V souvislosti s touto disertační prací je však zásadní publikace Manfreda Hettlinga o revolučním kultu mrtvých právě v období let 1848 a 1849. Práce s názvem *Totenkult statt Revolution*¹¹ je v podstatě souhrnným vydáním Hettlingových předcházejících časopiseckých a sborníkových textů, které se váží k problematice ritualizace smrti a umírání v německé společnosti během revoluce 1848.

Osobně jsem se jeho prací nechal inspirovat, rovněž i vnitřní struktura této disertace je podobná obsahu Hettlingova textu. Nejedná se však jen pouhé o napodobení. Zatímco Hettling se věnuje výhradně německé společnosti a jejímu „kultickému“ zacházení se smrtí, já se ve svém textu snažím postihnout obecné rysy dobového kultu v prostředí české, vídeňské a právě i německé společnosti. Oproti Hettlingovi jsem rozšířil možnosti uchopení tohoto dobového fenoménu i na židovskou menšinu, čímž se mi doufám podařilo naznačit flexibilitu užívání kultu mrtvých a obětí v dobové společnosti. V případě smrti a druhého života německého politika a revolucionáře Roberta Bluma jsem pak v porovnání s Hettlingem rozšířil pramennou základnu pro zkoumání jeho mučednického posmrtného obrazu. Svou pozornost jsem navíc věnoval nejen Blumově užší vlasti, tedy Sasku, ale připomněl jsem i smuteční slavnosti na dalších místech tehdy se sjednocujícího Německa. V interpretaci dobových slavností jsem také hranice Hettlingových tezí překročil zdůrazněním Blumova soudobého mučednického obrazu a jeho osobního sepjetí s Ježíšem Kristem. Současně jsem problematiku jeho druhého života prostřednictvím tezí Maxe Webera o působení charismatické autority podložil teoreticky. V podobném duchu bych mohl hovořit i o problematice zobrazení smrti a umírání v revoluci 1848 v dobovém evropském umění, které je věnována samostatná část mého textu. Zatímco Hettling zůstal pouze u cyklu Alfreda Rethela *Auch ein Totentanz*, já se zaměřil na tuto problematiku detailněji a zohlednil více výtvarných děl.

Připomínám, že vlastním tématem této disertační práce je ritualizace smrti a umírání během revoluce 1848, tedy revoluční kult mrtvých. Inspirací se mi stala sice zmiňovaná Hettlingova práce, nicméně předmět svého bádání jsem posunul do jiných souvislostí než

tento německý historik. Cílem mého textu totiž není pouhý popis tohoto jevu v prostředí české, rakouské, respektive vídeňské či německé společnosti. Takový popis přibližuje kult mrtvých především v jeho národních a místních souvislostech a specifikách. Co je však důležité pro tuto práci a co bych chtěl také na dalších stránkách ukázat, je skutečnost, že ačkoliv se jednalo o slavnosti zahalené do rozdílných národních barev, o akce, které se obsluhovaly rozdílným národním slovníkem a pojmy, šlo i pod tímto vnějším nacionálním nátěrem o shodné podniky. Kult mrtvých revoluce 1848 tak chápu jako jeden z projevů širší dobové revoluční kultury, jako tehdejší antropologický nebo snad revoluční fenomén, jehož obecný model nalezneme na všech pojednávaných místech středoevropského prostoru. Ať se jedná o vzpomínání kolektivní smrti v jarních měsících v Praze, ve Vídni či v Berlíně, ať jde o reflexi individuální smrti Roberta Bluma. Všechny smuteční akce, vzpomínková shromáždění, zádušní mše se obsluhovaly obdobným ritualizovaným, mnohdy metaforickým jednáním. V některých případech byly dokonce shodné řečnické obraty, výrazy a přirovnání.

Takto pojímaná práce se tedy zaměřuje na konkrétní část historické skutečnosti. Prostředím, které je vlastní tomuto textu, je především veřejný prostor. Tato disertace by tedy měla přinést konstrukci kultu mrtvých revoluce roku 1848 ve veřejném prostoru: v prostředí kostelů, veřejných shromáždění, smutečních průvodů a velkolepých pohřbů. Nejde mi o „oficiální“ podobu tohoto jevu zachycenou prostřednictvím úředních materiálů. Mnohem důležitější je pro mě jeho tvář a podoba společenská. Snad mohu říci, že mi na dalších stránkách jde o postihnutí dobového diskurzu o mrtvých ve veřejném prostoru. Ostatně tomuto požadavku odpovídá i část věnovaná umění, neboť většina z pojednávaných děl byla součástí vytvářeného veřejného mínění.

Předsevzetí o zkoumání veřejné podoby kultu mrtvých odpovídá i pramenná základna předkládané práce. Na prvním místě je tak nutné jmenovat jednotlivé tištěné smuteční řeči, se kterými se mohla veřejnost setkat i díky prodejným exemplářům, které byly nabízeny pouličními prodejci letáků. Tyto písemnosti umožňovaly seznámit se s pojednávanou problematikou mrtvých a obětí i těm lidem, kteří se samotné smuteční slavnosti nemohli účastnit. Byly také médiem, které přinášelo bližší informace o smutečních slavnostech konaných i mimo hranice národní, respektive státní společnosti. Tak se mohla například pražská veřejnost seznámit se smuteční řečí, kterou ve Vídni pronesl židovský rabín Mannheimer či s průběhem velkolepé berlínské smuteční slavnosti v březnu 1848.

Vedle řečí byly pro tuto práci důležitým pramenem i samotné dobové letáky. Ty se staly během krátké doby vlivným prostředkem, podílejícím se na vzniku a formování

tehdejšího veřejného mínění. V kontextu této práce se jedná o vytištěné pozvánky na smuteční slavnosti, které jsou významné díky svým formulacím a jazyku, kterým zvu na tyto akce širší veřejnost. Důležitým podkladem jsou i pozdravné a děkovné adresy vídeňským studentům, uveřejněné v letákové formě, v kterých jejich autoři proklamují svou sounáležitost s vybojovanou věcí svobody, svůj obdiv k přineseným obětem i připravenost nasadit vlastní životy pro věc svobody, národa a vlasti. Svěbytnou formou projevu byly dobové písně, šířené ve veřejném prostoru rovněž v letákové formě. Ty byly důležité pro ovlivňování emocí a obrazotvornosti publika, pro něž se staly srozumitelnějším vyjádřením, než různé politické projevy a především oficiální vyhlášky.

Zásadním zdrojem informací a podkladem se stal dobový tisk. O jeho významu se zmiňuji na jiném místě této práce. Nicméně již nyní je třeba připomenout jeho nezastupitelnou roli při bádání o roce 1848. Tím zásadním je totiž již několikrát připomínaný moment formování veřejného mínění. A právě tisk, různé noviny a časopisy, se na dobové atmosféře podílel rozhodující měrou. V kontextu této práce je tak důležité nejen to, že přinášel faktické zprávy o konání smutečních slavností, významné také bylo, jak o nich psal. Už samotný jazyk sdělení, užívané pojmy a obraty se podílely na formování dobového kultu mrtvých, na ritualizaci smrti, na jejím vnímání a reflexi padlých.

Svěbytné postavení mají v rámci této práce dobové brožury a knižní publikace. Týká se to především posmrtně vydaných životopisů Roberta Bluma. V kontextu mého bádání je vnímám jako prameny. Nepracuji s nimi pro fakta, která obsahují, což by je klasifikovalo spíše jako literaturu, ale pro jejich společenské názory, ideologická zbarvení, pro jazyková vyjádření a možnosti uchopení problematiky života a smrti Roberta Bluma. Jsou pro mě zdrojem poučení o dobové atmosféře, v které byly vydávány a kterou se snažily formovat, neboť byly společně se smutečními řečmi zdrojem pro vytváření posmrtného obrazu Bluma jako hrdiny, nevinné oběti i národního mučedníka. Právě tyto materiály jsou mi zdrojem pro poznání dobového názorového kontextu Blumovy smrti. Není tak rozhodující, o čem konkrétně píší, ale jak.

S přihlédnutím k jedné z částí disertace je nutné se zmínit i o obrazech a výtvarných dílech. Jejich pramenné a dokumentární hodnotě je věnována samotná kapitola. V tuto chvíli se tak spokojím pouze s konstatováním, že pro potřeby poznání dobové atmosféry a možných společenských nálad je důležité nevsímat si pouze písemných dokumentů, ale rovněž těch vizuálních.

V předcházejícím textu jsem se na několika místech dotknul problematiky revoluční kultury i konkrétního obsahu této práce. Nyní je nutné sdělit několik informací k samotné struktuře předkládané práce. Text je rozdělen do několika samostatných částí. Po tomto úvodu následují dvě delší odbornější uvedení do problematiky revoluce 1848-1849. Tím prvním je text, kde jsou nastíněny tendence a procesy odehrávající se v uvedené epoše. Smyslem tohoto problémového přehledu je vytvořit nutný politicko-událostní kontext, na jehož základě mohu posléze pracovat s konkrétní problematikou revoluční kultury a kultu mrtvých.

Po této části přichází nutné teoreticko-metodologické uchopení problému ritualizace smrti a kultu mrtvých. Tuto problematiku totiž chápu jako součást dobové revoluční kultury, o které tato disertace v širších souvislostech pojednává. Jedná se o svého druhu úvahový rámec a zamyšlení nad problematikou možného uchopení dobového jednání a chování jak celé společnosti, tak i jednotlivých aktérů. V této části se tak pokouším o bližší vymezení pojmu „revoluční kultura“ v návaznosti na současnou diskuse světové historiografie.

Po úvodních kapitolách, postupně vymezujících prostor mého dalšího bádání, přichází na řadu samotné části pojednávající o smrti a umírání v revoluci 1848-1849. Celá problematika je rozdělena do dvou samostatných částí. Delší popisuje ritualizaci smrti během událostí revoluce 1848-1849, společenskou atmosféru, proměny v reflexi obětí i kolektivní a individuální podobu kultu mrtvých v případě jarních obětí, mrtvých z pražských červnových bojů, ale i popraveného Roberta Bluma. Navazujícím oddílem je problematika zobrazení umírání a smrti v evropském dobovém umění, kde se pohybují prakticky výhradně v prostředí německém.

Poslední textovou částí jsou tři dílčí exkurzy do širší oblasti revoluční kultury. Postupně se věnuji tématu náboženské symboliky v dobové komunikaci během roku 1848, dále pak kočičinám jako symbolickému obsazení veřejného prostoru a nakonec se zabývám otázkou dobové revoluční módy a konstrukcí českého národního oděvu. Tyto tři dílčí studie jsou symbolickým nakročením právě do oblasti revoluční kultury. V jejím prostoru se sice pohybují v celé disertaci, ale její rovina někdy ustupuje prvotní problematice kultu mrtvých. Celou práci uzavírá oddíl obrazových příloh, který je naplněn ukázkami pojednávaného uměleckého ztvárnění smrti a umírání během událostí období 1848-1849.

V následujícím textu bych chtěl nabídnout pohled na události revoluce 1848-1849 z nových perspektiv. V obecné rovině se nejedná o originální a dosud neznámou možnost uchopení. Osobně jsem se v mnohém inspiroval badatelskou produkcí německé historiografie. To platí jak pro konstrukci revoluční kultury roku 1848, tak i pro samotnou problematiku ritualizace smrti a umírání, tedy kultu mrtvých. Nový a snad i netradiční je však tento pohled v kontextu české historiografie. V našich podmínkách již sice byla smrt objevena jako historický problém, nicméně v souvislostech politiky a společenských změn nebyla ještě tolik akcentována. Na závěr tedy ještě jednou opakuji, že širším tématem mé disertační práce je revoluční kultura roku 1848. Vlastním předmětem bádání je však kult mrtvých, především jeho podoba a uchopení jakožto obecného evropského, respektive minimálně střeoevropského fenoménu.

1. REVOLUCE 1848: PROBLÉMOVÝ PŘEHLED

1.1. Procesy, tendence, struktury

Představy většiny lidí, kteří se v průběhu 19. století a zvláště v jeho první polovině zaobírali nějakým způsobem problematikou revoluce, směřovaly velmi často k roku 1789 ve Francii, tedy k francouzské revoluci, jakožto „modelové“ záležitosti. Tyto představy nebyly během celého 19. století jednotné, procházely postupným vývojem tak jak starý kontinent, ale vlastně nejen ten, prožíval v jeho průběhu jednotlivé revoluční výbuchy. Teprve však Říjnová revoluce v carském Rusku v roce 1917 vyvolala v tehdejším světě podobnou fascinaci.¹² Stejně tak, jako se „dlouhé 19. století“ vymezuje na jedné straně právě Francouzskou revolucí a na straně druhé vypuknutím první světové války, tedy lety 1789 až 1914, pak podobně by se dalo vymezit „dlouhé revoluční 19. století“, které by však svůj mezník posunulo právě k Říjnové revoluci v Rusku v roce 1917. „Měšťanská epocha“ je tak vymezena dvěma dramatickými událostmi. Řada dalších revolucí, které během tohoto období zažila nejen Evropa, totiž v dobových představách a myšlenkách nevyvolala tolik fantazií, jako právě tyto dvě kvalitativně přelomové události. Ve srovnání s rokem 1789 se tak zdají být ostatní revoluce 19. století jaksí ve stínu „francouzských událostí“, neboť rok 1789 za sebou zanechal spoustu otázek. Například jestli a jakým způsobem se na evropském kontinentě prosadí ústavní i národní principy státní organizace jednotlivých zemí. To, co měly následující události společné a v čem se často shodovaly, byla snaha, poučit se z průběhu revolučních událostí ve Francii, zamezit přechodu od reforem k revolučnímu teroru a diktatuře jedné skupiny obyvatelstva, jak to známe z jakobínské éry. Tedy vzít si ku prospěchu historické zkušenosti Francouzské revoluce a vyvarovat se jejích nedostatků. Nešlo tak o napodobování „francouzského modelu roku 1789“. Spíše se jednalo o pokusy tento „vzor“ korigovat a modifikovat tak, aby odpovídaly daným politickým a společenskoekonomickým poměrům, které se v jednotlivých státech mezitím vyvinuly.¹³ Snažili se o to na jedné straně stoupeni reforem i revoluce a na straně druhé i jejich protivníci z řad kontrarevoluce. Ti všichni se chtěli poučit a ne jen slepě následovat příklady a vzory z minulosti. Změněné poměry si žádaly nové strategie.

A přesto bychom uprostřed tohoto období, vymezeného lety 1789 a 1917, našli svého druhu také jedinečnou událost, revoluci roku 1848. Evropské hnutí roku 1848 totiž se svými cíli a požadavky představovalo ve svém celku, v období po Francouzské revoluci 1789, nejmohutnější společensko-politický krok k prosazení občanského principu v rámci společenských vztahů v jednotlivých státech Evropy. Ačkoliv nástupce Francouzské revoluce, přesto představoval rok 1848 kvalitativně nový stupeň v řadě dosavadních novověkých revolucí. V průběhu roku bychom se například prakticky nesetkali na evropském kontinentě s výraznějšími projevy násilí ze strany revoluční moci, tedy s žádnými násilnými excesy, které by snesly srovnání s terorem jakobínské diktatury v období let 1793 – 1794. Snad nejvýraznějším a často připomínaným projevem revolučního násilí v středoevropském prostoru byla smrt rakouského generála a ministra vojenství Theodora Latoura v říjnu 1848 ve Vídni. S větším nasazením násilí bychom se totiž setkali spíše na straně protivníků revoluce v období jejího ústupu: porážka červnového pařížského povstání, popravy nepohodlných říjnových obránců Vídně či exekuce po kapitulaci maďarské armády v srpnu 1849.

Během roku 1848 se projevilo sociální a politické napětí, které se rýsovalo a krystalizovalo již v době předcházející. Problémem politických a sociálních požadavků v předrevolučním období byla skutečnost, že nároky měšťanstva na podíl na politickém i hospodářském vedení většiny států ponapoleonské Evropy nebyly vyslyšeny. Podobně výbušný potenciál v sobě skrývaly vznikající nacionalismus a evropská národní hnutí i hospodářské krize v předvečer jara 1848 spojené se zhoršením životních podmínek převážně nižších společenských vrstev. A právě během roku 1848 se tyto demokratizační tendence, nacionalizace a sociálněekonomické konflikty projevily prakticky najednou. Při pátrání po kořenech evropské revoluce 1848 před námi tedy stojí komplex možných příčin se svým částečným podílem na celkové situaci. Výlučným zdrojem napětí a spouštěcím momentem nebyly ani sociální protiklady rozvíjející se v průmyslově vyspělých evropských státech ve 40. letech 19. století, ani agrární krize roku 1847, ani nacionalizace velké části evropské společnosti, která de facto měla svůj podíl také na konečném neúspěchu jednotlivých národních revolucí. V širších souvislostech tak lze zjednodušeně hovořit o dobové celospolečenské krizi, jejíž faktory jsou ovšem hodnoceny a oceňovány různě. V tomto kontextu příčin se nám také objeví otázka po nevyhnutelnosti revoluce. Tak například v Londýně bylo v dubnu 1848 zamezeno možnosti vzniku revoluce jen díky účinnému nasazení policie vládou, která byla většinou vlastního obyvatelstva akceptována. Důležitým momentem, i když také ne rozhodujícím, byla v tomto ohledu důvěra obyvatelstva ve vládu a

v její schopnosti politického vedení.¹⁴ Ve většině kontinentální ponapoleonské Evropy se však jednotlivé vlády projevily jako pomalé, na jejich straně nebyla prakticky žádná vůle k jakémukoliv uvolnění stávajících režimů. Tím blokovaly evoluční cestu reforem a přispívaly současně k rostoucímu napětí, které nakonec vyústilo v revoluci 1848.

Navenek byla revoluce spojena s ústavou, parlamentem, ale i s ulicí, masami, násilím a krví. Její vnitřní stránkou pak byla radikální proměna hodnotových představ a životních poměrů. Zatímco obsah byl tedy nový, formy projevu tohoto napětí byly současníkům známe již z minulosti. V průběhu dobového dění se můžeme na jedné straně setkat s nenásilnými formami protestu a nesouhlasu se stávající společenskopolitickou situací ve formě například novinových článků, letáků, či v rámci volebních kampaní do ústavodárných shromáždění. Na druhé straně je charakteristickým znakem hnutí roku 1848 i kolektivní protest a nepokoje. Zatímco nenásilí je spojeno převážně s liberálním měšťanstvem, projevy násilí a lidové nepokoje byly připisovány radikálním skupinám z nižších vrstev společnosti.

Novým a jedinečným momentem v porovnání s jinými revolucemi bylo geografické rozšíření revoluce roku 1848, které bychom u dalších revolučních vln novověké Evropy mezi léty 1789 a 1989 nenašli. Revolucí byly zasaženy státy od Francie na západě přes středoevropský prostor Německého spolku a habsburské monarchie, až po osmanská podunajská knížectví Moldavsko a Valašsko; od Dánska na severu po Apeninský poloostrov na jihu. Zde všude nastolilo revoluční hnutí na pořad dne otázku reformy dosavadního politického a společenského uspořádání. Tyto revoluce a povstání byly do určité míry pokračováním osvěcenských idejí a myšlenek, které našly své uplatnění již na konci 18. století v boji severoamerických osad za nezávislost, tedy v letech 1776 – 1783, a posléze právě ve Francii v roce 1789, a které tak zapříčinily rozšíření ústavní myšlenky a ústavního hnutí do dalších částí evropského kontinentu.

Také zbývající oblasti Evropy, ve kterých bychom přímo revoluční střety a boje roku 1848 nenalezly, byly nějakým způsobem revolucí zasaženy, byť třeba i nepřímo jako v případě Britských ostrovů. Zde například vyvolal revoluční otřes v pevninské Evropě strach z reakce chartistů a hlavně Irů jak v samotné Velké Británii, tak i v severní Americe. Jinou oblastí, která stanula mimo přímé působení revoluce, bylo Rusko. Zde sice existovaly určité plány povstání. Avšak objektivní skutečnosti, jakými byla tehdy v Rusku řádící epidemie cholery, hospodářská situace a další, způsobily, že povstalecké záměry nenalezly u obyvatelstva měst i venkova potřebnou podporu. Jakmile dorazily do Ruska první zprávy o revoluci v Evropě, byla zpřísněna cenzura, došlo k vykázání podezřelých cizinců jako

potencionálních vyvolavačů neklidu a na západní hranice Ruska byly vyslány zesílené vojenské oddíly. Samotné Rusko tak bylo sice uzavřeno, ovšem vně svých hranic zasahoval ruský car do tehdejší evropské situace velmi aktivně. Příznačná je jeho pomoc rakouskému císařství v boji s uherskými povstalci, což následně umožnilo i uvolnění dostatečného počtu rakouských vojenských sil pro boj na Apeninském poloostrově a posílení Rakouského postavení vůči německé revoluci.

Rok 1848 také nabízí pozdějším pozorovatelům nové momenty v evropských dějinách. Nová je intenzita společenské komunikace i výměna informací mezi jednotlivými státy a národy. Díky revoluci se v Evropě vytvořil nový společný prostor komunikace a jednání, ať už jde o revoluci či kontrarevoluci.¹⁵ Evropa se tehdy stala jednotným zkušenostním a učebním prostorem pro reformátory, revolucionáře i pro jejich protivníky. Všichni mohli sbírat politické zkušenosti, aniž by se však museli tehdejšího dění nutně osobně zúčastnit. To se týkalo jak situace uvnitř vlastního státu, respektive národa, tak situace zahraničněpolitické. Pohled přes hranice na situaci v Evropě nebyl tehdy nijak nemožným. Došlo tak vlastně k vzájemnému propojení jednotlivých národních, regionálních a lokálních revolucí. Nejednalo se jistě o jednotný komunikační prostor v dnešním slova smyslu, ale faktem zůstává, že šlo tehdy o dosud nepoznaný přenos informací překračující politické i sociální hranice. Naráz se díky tiskové svobodě a znásobení počtu novin a časopisů zlepšily informační možnosti pro veškeré obyvatelstvo bez rozdílu společenského postavení. Informace tedy neměřily již jen k společenským elitám a vzdělavcům, ale díky zakládání a rozšíření novin a časopisů zaměřených hlavně na střední a nižší vrstvy městského i venkovského obyvatelstva a vojáky, způsobily i sociální rozšíření čtenářské obce. Svou významnou roli sehrála i železnice, která nově rozšířila možnosti cestování a tím i rychlého přenosu informací.¹⁶ Do velkých měst, politických center, proudily deputace z venkova, které sem přinášely vlastní požadavky a z měst si odvážely mnoho dojmů, postřehů a zkušeností. Z českého prostředí se přímo nabízí období Svatojánské pouti ve dnech 16. a 17. května, kdy do Prahy zamířilo velké množství návštěvníků z celých Čech. Fungovalo také spojení mezi samotnými centry tehdejšího dění, typickým příkladem může být cestování mladých studentů železnicí mezi Vídní a Prahou. Revoluce ve Vídni, či události v Praze tedy nebyly událostmi navzájem izolovanými. Vedle své místní, „státní“, respektive národní dimenze, totiž byly součástí celoevropského prostoru a je potřeba vnímat i tento jejich kontext.

Lze tak, snad s jistou dávkou nadsázky, konstatovat, že „zevropštění informací“ mělo za následek revolucionizaci Evropy. Anglie, Řecko nebo Rusko sice nebyly vtaženy do

revolučního dění bezprostředně, nicméně i zde byl přítomný vliv Paříže, Vídně, Berlína či Milánska. Názorným příkladem může být vliv únorové revoluce v Paříži pro následující události v Evropě. Ačkoliv první ozbrojené nepokoje v Evropě nalezneme během roku 1848 již na přelomu roku 1847 – 1848 na italském území, teprve únorová revoluce v Paříži byla signálem k dalšímu dění na jiných místech kontinentu.¹⁷ Stejně jako během Francouzské revoluce na konci 18. století i nyní na počátku roku 1848 přenesla Francie, ovšem bez použití vlastních zbraní, revoluci vně svého vlastního území. Přestože tedy francouzské události roku 1848 nepřekročily vlastní státní hranice, přesto sledovala evropská veřejnost pozorně, demokratické, liberální i konzervativní kruhy, s nadějí i obavami vývoj v „hlavním městě revoluce“ a patřičně na něj reagovala. Evropa se učila na situaci ve Francii, Paříž se stala jakýmsi vzorem, na základě jehož sledování si evropská společnost vytvářela své představy. Ale i přesto, že se tehdy jednalo o samostatné revoluce, s vlastními příčinami, cíli a průběhem, přesto lze prakticky u všech nalézt společné znaky.

Roku 1848 totiž stanula evropská společnost jednotlivých států před příležitostí a vlastně výzvou demokratizovat dosavadní politický systém a vládnoucí režim a současně řešit sociální otázky. K tomu se také přidávala v mnoha případech otázka národní, tedy problematika národního sebeurčení a emancipace dosud nesvobodných národů, tak jak ji můžeme poznat na příkladu slovanských národností habsburské monarchie, či problém národního sjednocení v jednotném politickém celku, tak jak ho představovala rozdrobená Itálie, respektive státy Německého spolku. Tyto tři momenty, změnu politického uspořádání, sociální otázku a národnostní problematiku, tedy můžeme vidět jako hlavní oblasti dobového reformního úsilí. V konkrétních státech však byla jejich priorita různá a často se dostávaly do vzájemných konfliktů.

Parlamentarizace a demokratizace státního uspořádání patřily po celé Evropě k základním problémům revolučního hnutí. Jak hluboké a důrazné měly být reformy, však nebylo vždy jasné, naopak typickým momentem prakticky v každé společnosti byla debata o tomto problému vedená mezi liberály a demokraty. Ve své symbolické podobě často nabyla podoby sporu o podobě státního uspořádání: na jedné straně parlamentní monarchie, na straně druhé demokratická republika. Díky tomuto názorovému střetu došlo často k profilaci revolučního hnutí ve dva tábory, které stanuly proti sobě. Monarchie nového typu založená na parlamentním uspořádání, která odložila své opodstatnění „z Boží milosti“. Zde působil příklad Velké Británie, ovšem většina evropských monarchů tuto alternativu osobně odmítala.¹⁸ Zastánci tohoto uspořádání tedy museli bojovat dvojí střetnutí, na jedné straně

proti monarchům a na straně druhé proti republikánům. Republikánská státní forma ovšem vyvolávala rozporuplné a protikladné emoce a představy, očekávání štěstí a řešení problémů, avšak současně strach ze záhuby a zničení. I toto bylo dědictví krvavé Francouzské revoluce a diktatury roku 1793.

A díky tomuto strachu se mnozí demokraté raději přiklíněli k reformované monarchii. Revoluční teror jakobínů byl stále v mnoha myslích a představách živý a příliš hrozivý, jakoby ze slova „republika“ stále probleskovala sekera guillotiny. Již během roku 1848 se však, i když pouze ve Francii, naučili, že lze i navzdory zkušenostem s francouzským revolučním cyklem, který začal roku 1789 monarchií a následně vyplynul v revoluční teror, onen „začarovaný“ termín revoluce „zkrotit“. Ostatní státy stály před jakousi utopií sociální republiky, které se dostávalo často od jejích protivníků přívzviska „rudá republika“, která znamenala jen svobodu loupeže a vraždy. Pouze ve Francii se podařilo hned v první revoluční vlně v únoru 1848 svrhnout trůn, všude jinde v Evropě hledalo revoluční a reformní hnutí možnosti dohody a mírného vyrovnání s vládnoucími dynastiemi. Kde se v posledních fázích revoluce odvážili provolat republiku, například v Itálii či v Maďarsku, jednalo se pouze už o jeden z posledních zoufalých pokusů, jak vlastní revoluci v daném území zachránit a oživit. Konstituování republiky bylo často již jen nutnou obranou proti postupující kontrarevoluci spojené s opětovným nárůstem dynastické moci. Jistá naděje byla i spatřována v rozšíření politické revoluce i na revoluci sociální. Porážce revolučního hnutí však tyto, do jisté míry zoufalé, kroky nezabránily.

Demokratizace a přeměna vládnoucího pořádku znamenaly během roku 1848 především rozšíření možností obyvatelstva podílet se na vládě a zákonodárství. Znamenalo to současně i hledání statu quo s vládnoucími dynastiemi a omezení moci dosavadních elit, pečlivě si střežících svůj dosud neohrožený podíl na vládě. Jako nástroj těchto přeměn pak již neměl sloužit jakýkoliv teror symbolizovaný v dobových představách zkrvavenou guillotinou, nýbrž ústava, konstituce. Všechny státy zasažené revolucí pak skutečně v praxi přikročily k reformní činnosti a k liberalizaci dosavadního vládnoucího režimu. Nový ústavní režim měl být založen na principu suverenity lidu, čili zdola, a měl být symbolizován národním shromážděním a politickou veřejností, která se bez jakýchkoliv překážek ze strany státu začala organizovat a vznášet své požadavky. Nutným předpokladem pak byla i demokratizace a rozšíření volebního práva. Rok 1848 byl tedy jakýmsi vpádem do dosavadního uspořádání měšťanské respektive buržoazní společnosti.

Symbolickým příkladem může být i proměna postavení ženy a její nová participace na společenském dění.¹⁹ Dosavadní měšťanská společnost byla až dosud de facto společností mužů. Jen mužům přináleželo například právo volit nebo být volen, jen muži přejímali úřední funkce ve státní správě respektive v obci. Revoluce roku 1848 však přinesla do těchto poměrů nový poměr mezi oběma pohlavími. Ženy se také začaly aktivně zapojovat do tehdejších událostí, i ony četly noviny a časopisy a samy také vlastní tisk vydávaly, i ony se účastnily politických shromáždění. Tak jako tomu bylo například v Čechách, vyjadřovaly své národní i politické smýšlení pomocí vnějších symbolů, například prostřednictvím kokard, národního oděvu, jinde naslouchaly parlamentním debatám a často se k jednotlivým politickým problémům a otázkám vyjadřovaly. Nárůst jejich sebevědomí můžou dokumentovat i četné spolky, které si zakládaly, takže nemusely brát podíl nutně jen na mužských podnicích. S postupem týdnů a měsíců roku 1848 počet ženských spolků rostl, nalezneme je v Praze, ve Vídni či v Berlíně.²⁰ V některých státech nebyly ženské spolky ničím novým, jinde například v Praze však byly založeny poprvé. Jejich činnost se však často pohybovala v kategoriích ženskosti: vyšívaly vlajky a stávaly se jejich patronkami, či se staraly a podporovaly politické vězně a zajatce. Ačkoliv tedy nebyly ženy ani právně, ani politicky s muži v rovnoprávném postavení, přesto se podílely na rozšiřujících se možnostech a příležitostech politické participace. Ne vždy se však setkávaly s příznivým ohlasem ze strany mužů, kteří často s nevolí a s neskrývaným posměchem devalvovali novou roli „slabšího pohlaví“ v politickém a společenském životě, i když například v Paříži byla v dubnu 1849 možná volební kandidatura aktivistky Jeann Déroin. Jen menšina v řadách mužů však byla obecně připravena uznat ženy za rovnoprávné občany státu. Nová aktivita žen však byla na druhou stranu v některých ohledech pro samotné ženy omezující a zúžila jejich „manipulační prostor“. Zatímco v mnoha státech stál za úspěchem první revoluční vlny v prvních týdnech a měsících roku 1848 kolektivní, spontánní sociální protest, na kterém se ženská část společnosti významně podílela, později, s konsolidací poměrů, ztratila tato tradiční forma vyjádření nespokojenosti na váze. S postupujícími politickými a společenskými změnami již nebyl prostor pro dříve užívané formy protestu, stoupenci reform i revolucionáři počítali již s jiným druhem politiky. Společenské a politické proměny měly být nyní zajištěny ústavní cestou a proměnami státních institucí, které ovšem nepřestávaly být stále výhradní oblastí mužů. V čem ale ženy vystoupily aktivně po boku mužů, a kde uplatnily svou aktivitu stejně jako muži, to byl boj na barikádách.²¹

Revoluce 1848 začala násilnými protesty a povstáním a skončila stejně tak násilně vojenským bojem, ovšem přesto hlavním znakem revoluce nebyly barikády. Tím charakteristickým a příznačným, co pojem roku 1848 naplňuje, byly pokusy o reformu a proměnu dosavadního vládnoucího uspořádání politickou cestou. Do centra pozornosti se tedy dostává jako relativně nová instituce parlament. Takže ne barikády, ale právě parlament se stal tím místem, kam směřovaly s nadějí zraky všech zastánců společenských a politických proměn. Stejně intenzivní pozornost však budil i u zastánců starých tradičních pořádků. Na druhou stranu by bylo ovšem chybou striktně oddělovat politickou parlamentní práci s mimoparlamentní veřejností a s mimoparlamentním děním. Fungovala zde jakási vzájemná provázanost. Ještě nikdy v dějinách Evropy totiž nevycházelo tolik novin a časopisů, které samozřejmě dění v parlamentech a národních shromáždění jednotlivých států pozorně sledovaly. V Paříži například stoupl náklad všech novin z 50 000 výtisků před revolucí na 400 000 v květnu 1848, ovšem na druhé straně Evropy došlo během roku k založení teprve prvních ukrajinských novin.²² Tisk získal do té doby nepraktikovanou funkci, zaujal skutečně politickou pozici. Vyjadřoval názory jednotlivých táborů i skupin a současně formuloval veřejné mínění i veřejný život. Četba novin sama o sobě neznamovala politickou angažovanost a účast, tvořila však její předpoklady a značně rozšířila řadu potenciálních účastníků politického života.

Tisk se tak stal novým prostředkem komunikace s nadregionálním dosahem a vlivem, se schopností politizace společnosti. Vlastně i díky tomu mohly vznikat i v místech, kde to až do té doby díky jejich perifernosti nebylo možné, politické spolky a strany nového typu. Informace obsažené v dobovém tisku se podílely ideově na zakládání nových trvalejších organizací, na formulaci jejich programu, tisk přinášel zprávy o kandidátech pro volby atd. Stal se tak jistým spojovacím článkem mezi mimoparlamentním a parlamentním prostředím, konkrétně mezi mimoparlamentními organizacemi a parlamentními frakcemi. Nově vzniklé spolky se staly jakýmsi politickými školami, které umožnily další politizace společnosti a její participaci na politickém dobovém dění. Jednou z jejich základních aktivit byla mimo jiné i četba tisku. Příkladem politika, který vystoupil na scénu veřejného dění roku 1848, může být i Alexander Bach. Politický tisk se však nesoustředil výhradně na městské prostředí, pronikal i na venkov. Jeho vliv, stejně tak i vliv zde zakládaných spolků, však nebyl vždy jednoznačný, tak jak se o tom můžeme přesvědčit na jednotlivých případech podílu venkovského obyvatelstva v období závěrečné fáze revoluce i na proměnách myšlenkového světa prostých

venkovanů v průběhu tohoto roku. Přesto počátky politizace venkovského obyvatelstva lze hledat právě mezi léty 1848 – 1851.

K významu venkovského prostředí a obyvatelstva pro období roku 1848 je důležité si uvědomit, že Evropa v období 1. poloviny 19. století a vlastně i v jeho polovině, byla ve své většině agrární společností. Proměnit toto prostředí, ovlivnit ho a přenést i sem ideály revoluce a nové myšlení, bylo důležitým předpokladem, pakliže mělo být revoluční a reformní hnutí úspěšné. Reforma vládního systému byla totiž těsně spojena s proměnou společenského uspořádání. Ve velké části Evropy bylo totiž heslem agrárněpolitického programu zrušení roboty, konec feudalismu. Jestliže měla být v jednotlivých oblastech zrušena různá zvláštní vrchnostenská práva i zatížení a finanční břemena venkovského obyvatelstva, musel se zapojit a integrovat do nově se vytvářející státní, respektive národní, společnosti i venkov, který měl vytvořit společně s městem jednotný celek založený na svobodě a individuálním vlastnictví. V tomto ohledu tedy musely mít snahy o agrární revoluci či reformu svou politickou a sociální dimenzi. „Revolucionářem“ nebyl ovšem jen velký sedlák - majitel půdy, ale i další příslušníci zemědělské společnosti venkova, tedy i drobní vlastníci a bezzemci, kteří se hlásili se svými požadavky parcelace rozsáhlých panských i církevních pozemků a často vystupovali i proti samotným sedlákům, jejichž rozsáhlá pozemková držba se měla také stát objektem reformy vlastnictví půdy.

K růstu sociálního napětí a konfliktům totiž docházelo i v rámci venkovské společnosti. Jednalo se, vedle snahy venkovských nižších vrstev o parcelaci a přerozdělení půdy, i o jejich požadavky na zvýšení platů, zlepšení životní situace a životních prostředků, právě i na úkor velkých sedláků. Ostatně v tomto momentě můžeme hovořit o jakémisi radikalismu, snad i revolučním, který ovšem ve svých představách nemířil vždy k občanské společnosti, tak jak ji měli před očima zastánci reformy v městském prostředí. Venkov, a konkrétně tyto „potřebné“ skupiny venkovského obyvatelstva, tak přinášel do tehdejší revoluční situace nové momenty a vlastní osobitý myšlenkový svět s vlastními formami jednání a jeho uskutečňování. Hrozby a plenění, které doprovázely výše zmiňované požadavky, však byly společnými silami všech ohrožených úspěšně potlačovány. Zatímco v počáteční fázi revoluce roku 1848 stanula vesnice na straně reformy a revolučních proměn, v době nástupu kontrarevoluce a ústupu revolučního hnutí, tedy v době, kdy se rozhodovalo o výsledcích dosavadních reformy a šlo o zachování a záchranu získaných výsledků, sehrál venkov ne vždy jasnou úlohu. Příkladem může být české prostředí, které se v prvních jarních týdnech a měsících snažilo o zapojení do nového politického a společenského dění, ovšem po

vypuknutí svatodušních bouří zůstalo, i přes pokusy o vyslání národních gard na pomoc Praze, stát opodál. Na výzvy z Prahy příchozích agitátorů český venkov příliš nereagoval, v některých případech tak došlo i k výhrůžkám a napadání přicházejících „vyslanců“ Prahy.²³

Revoluce 1848 v onom vlastním slova smyslu tak byla spíše záležitostí města a městské společnosti. I přes snahy městského prostředí zaangažovat venkovské prostředí více na celospolečenském dění, zůstal zde jakýsi distanc mezi těmito dvěma světy, nebo přesněji, mezi městskou a venkovskou „revolucí“. Toto odlišení mezi venkovem a městem se však týkalo především situace ve východní a jižní Evropě, tedy skutečně v oblastech se zemědělskou společností, lze napsat tradiční zemědělskou společností, s dědictvím tzv. druhého nevolnictví, které se ve své době vyvinulo právě v oblastech na východ od Labe. Nabízí se zde dokonce tvrzení, že venkovskému člověku nešlo tolik o změnu státního uspořádání, respektive změnu postavení vlastního národa. Prvotním byla proměna jeho vlastní životní oblasti, jeho vlastního „malého životního prostoru“, který znal ze své každodenní zkušenosti. Teprve postupně si, s rostoucí agitací a výzvami směřujícími z města na venkov, venkovská společnost uvědomovala souvislosti mezi lokální a národní revolucí a hnutím.

K sociálním skupinám, kterým revoluce otevřela cestu na politické pódium, patřilo i dělnictvo, pracující. Ovšem nebyli to hlavně jen dělníci přicházející z velkopřemyslu, nýbrž drobní řemeslníci, pracující spjatí s malovýrobou. Nemůžeme je tedy spojovat bez rozmyslu s proletariátem, jaký známe z pozdějších let 19. století. Ovšem i tato společenská skupina měla svůj významný podíl na průběhu událostí roku 1848. Ačkoliv se většinou o této revoluci hovoří hlavně v souvislosti s buržoazií a měšťanstvem, pozornost si zaslouží i drobní pracující. Ti se aktivně účastnili kolektivních protestů, zakládali politické spolky, pořádali a organizovali stávky a petice, vydávali své časopisy a noviny a vystupovali se svými vlastními sociálními požadavky. Ve všech městech, kde došlo k ozbrojeným střetům s vojenskou mocí je nalezneme bojovat na barikádách. Komunistický manifest se datuje právě k roku 1848, v mnoha peticích a podávaných žádostech po celé Evropě nalezneme požadavky práva na práci, na zvýšení mezd a zkrácení pracovní doby, které právě probíhající revoluci dodal sociálně politickou vizi. Měšťanstvo je nuceno brát tyto složky společnosti i díky jejich hrozbám a strachu z rudého nebezpečí v potaz, výsledkem obav z tohoto „Evropou obcházejícího strašidla komunismu“ pak mohlo být, byť jen dočasné, zřízení národních dílen, tak jako tomu bylo například v Paříži. Na druhé straně se i pracující museli, pod vlivem dalšího sociálního a hospodářského vývoje, začít smířovat se svým „životním osudem“ námezdní pracovní síly ponechané vůli volného trhu práce a kapitalistického systému

hospodářství. Tato situace byla typická především pro Francii, která byla v hospodářské oblasti nejvyvinutější zemí kontinentální Evropy, v menší míře se však s podobnými procesy setkáme i v německých státech a ojediněle i v severoitalských městech a v habsburské monarchii. Industrializace spojená s vytvářením továrního proletariátu byla totiž před rokem 1850 spíše výjimkou a navíc sociální otázka, tak jak ji rozuměla druhá polovina 19. století, byla ve 30. a 40. chápána odlišně.

Vedle těchto výše zmiňovaných skupin obyvatelstva, tedy vedle žen, venkovského obyvatelstva či dělníků, se můžeme setkat v tomto revolučním roce i s dalšími společenskými skupinami, ať už to byla církev, respektive duchovenstvo, studenti, aristokracie či Židé. Všichni měli svůj podíl na dění tohoto roku, všech se tehdejší situace nějakým způsobem dotkla, pro všechny znamenala revoluce politický posun a proměnu. Pravidlem ale zůstává, že muži se politického života a politické organizace tehdejší společnosti účastnili ve větší míře než ženy, obyvatelé měst více než venkované, měšťané více než šlechta, dělníci a pracující ve městech zasahovali větší měrou než sedláci.

Tradiční elity se nemohly vymanit z tlaku, který na ně reformní a revoluční tábor vyvolával, musely nějakým způsobem na stávající situaci reagovat, aby co nejvíce eliminovaly nebezpečí ztráty vlastní moci a podílu na dosavadním vládním režimu. Reakcí na nová centra moci a nové formy politiky byla zvýšená aktivita konzervativních kruhů, které tak musely vystoupit ze svých pozic a prezentovat se před veřejností. Zakládaly spolky a časopisy, organizovaly shromáždění a předkládaly petice. Využívaly tedy stejných zbraní a prostředků, jako jejich protivníci z řad demokratů a liberálů. Ostatně i z tohoto zorného úhlu lze hodnotit nasazení vojska k potlačení revoluce. Sami revolucionáři, respektive revoluční vlády, jako například ve Francii v Paříži neváhali nasadit vojsko a měšťanské gardy proti těm zástupcům revolučního hnutí, kterými se cítili být oni i jejich politika ohroženi. To ostatně svědčí i o jakési proměně pozic v průběhu revoluce. Především to platí pro období dočasné konsolidace revolučních, respektive reformních vlád, které se snažily otupit a eliminovat snahy po dalším prohloubení a pokračování revolučního procesu. Platí to i o konečné fázi revoluce, kdy mnoho stoupenců reforem z řad měšťanstva ustoupilo ze strachu před další radikalizací revolučního hnutí a některých sociálních skupin ze svých pozic dokonce přivítalo porážku revoluce, která se jevila jako menší zlo v porovnání s představou krvavého revolučního teroru, jak ho nabízely vzpomínky na jakobínskou diktaturu během Francouzské revoluce.

Samostatnou kapitolou revolučního roku 1848 je národnostní otázka. Prakticky všude v Evropě byla v programech a cílech revoluce nějakým způsobem zahrnuta a budila mnoho nadějí a očekávání. Podíváme-li se na průběh roku 1848, zjistíme, jak bylo již výše poznamenáno, že vlastní revoluce byla Francie a srdcem Paříž. Právě odsud se během prvních týdnů a měsíců roku 1848 šířila revoluční vlna, právě tato země byla jakýmsi „revolučním předobrazem“ hodným následování. Co se však týče národnostní problematiky, byla to naopak Francie, odkud si ostatní státy svůj vzor brát nemohly. A v tomto ohledu byla Francie vlastně určitým zvláštním případem, neboť tato země byla ustáleným národním státem, takže národnostní programy a požadavky nebyly v cílech roku 1848 ve Francii nijak zahrnuty. Všude jinde k cílům revolucionářů i reformátorů patřily na předním místě teritoriální požadavky (velkoněmecká varianta národního sjednocení německého národa, tedy i s částí habsburské monarchie), požadavky národního sjednocení v jednotném státě či alespoň získání autonomie nebo rovnějšího postavení konkrétních národů v mnohonárodnostních státech. Sjednocení národa v jednotném státě se týkalo především Itálie a Německého spolku, do určité míry i podunajských knížectví Valaška a Moldavska. V habsburské monarchii se vzájemně křížily plány Němců, Maďarů a Italů na vlastní státy s autonomistickými požadavky dalších národů, především Čechů a Chorvatů i ostatních slovanských národností. Zvláštní pak bylo postavení Poláků, jejichž situace byla komplikována neexistencí jednotného vlastního teritoria a skutečností, že jejich bývalé státní území bylo v minulosti rozděleno mezi okolní státy Rusko, Prusko a habsburskou monarchii. Revoluce tak stanula v tomto ohledu před obtížným úkolem. Aby byly naplněny jednotlivé revoluční programy v oblasti národnostních požadavků a otázek, musely by jednotlivé státy ustoupit a slevit ze své politiky. To by mimo jiné znamenalo i rozpad mnohonárodnostních států, respektive jejich významnou proměnu v celky skládající se z několika autonomních útvarů.

Stát od státu se problémy lišily, nicméně všude hrozila národnostní situace vypuknutím války a většina z těchto států skutečně ozbrojené sjednocující, respektive separatistické boje vedla. Rok 1848 byl tedy významnou etapou v dějinách moderního nacionalismu, který se stal v této době masovým hnutím ve značné části Evropy. Přesto však během roku 1848 nevznikl v Evropě žádný národní stát. Ostatně svou roli v procesu šíření národního vědomí v rámci jednotlivých národů a států sehrály již výše zmiňované zlepšené komunikační možnosti. Národní vědomí se prosadilo proti vědomí lokálnímu, tedy proti vědomí příslušnosti k místní a regionální pospolitosti. Vznikající komunikační síť pak získala národní dimenzi. Společenské a politické síly německé, maďarské, italské či polské národní

společnosti nebyly tolik silné, aby jednoho ze svých centrálních cílů, tedy ustavení jednotného státu, skutečně dosáhly a prosadily proti vnitřním i vnějším překážkám. Národním hnutím obecně chyběla především vojenská síla, která byla nutná, aby byla idea národního státu prosazena proti konkurujícím nárokům ostatních národností. Nejvíce se realizování těchto vizí přiblížila německá a italská veřejnost. Zde proběhla během roku 1848 skutečně debata přímo o uspořádání budoucího státu, o strategiích jeho dosažení, tato problematika se tedy dostala do reálné politické praxe. Stačí tak připomenout například diskuse o koncepci budoucího sjednoceného Německa, tedy diskuse o velkoněmecké, respektive maloněmecké variantě, či vojenské ozbrojené střetnutí v severní Itálii, kde se habsburská monarchie musela střetnout s italským národním hnutím pod vedením Piemontu.

Ostatně v případě severní Itálie a postavení Piemontu v rámci italského sjednocovacího hnutí narážíme na zajímavý moment v problematice tehdejšího nacionalismu. Ten je totiž spojován v první řadě s měšťanským, respektive obecně neurozeným prostředím, ať už se jedná o liberály, nebo stoupence demokratického tábora. Ovšem i monarchové a dosavadní elity ve své většině z řad aristokracie se museli s tímto novým fenoménem vyrovnat. Na příkladu Uher pak můžeme vidět, že své stoupence našel nacionalismus i právě v řadách šlechty. Jiným příkladem může být představitel chorvatského národního hnutí a odpůrce maďarské revoluce bán Jelačić. Ale i v prostředí německých států či na Apeninském poloostrově urychlila angažovanost monarchů v národním hnutí, byť při sledování vlastních cílů, nacionalizaci šlechty a stoupců konzervatismu. Následky této tendence lze jasně rozpoznat v druhé polovině 19. století, kdy se stal nacionalismus populistickou ideologií, jejíž jádro se politicky přesunulo postupně od levice na stranu pravice. Loajalita k národu tedy byla během roku 1848 v Německu, Uhrách či v Itálii slučitelná s loajalitou k vládnoucí dynastii a k zemi (ve smyslu teritoria). Národ jako takový nebyl často ještě přesně definován a určitým faktorem jistoty, který dal nacionalismu, národnímu vědomí do určité míry pevný základ, mohla být právě moc vládnoucí dynastie a osobnost monarchy. Od roku 1848 se tedy před námi rýsují zárodky budoucí Evropy národů a národních států i zlomové linie procházející mezi nimi a táhnoucí se často i uvnitř společnosti jednotlivých státních a národních celků.

Všechny dosud zmiňované charakteristiky roku 1848 mají svůj společný základ a tím je vpád do dosavadního společensko-politického uspořádání. Revoluce 1848 nastolila mnoho změn dosavadního pořádku. Své místo ve společnosti hledají skupiny obyvatel, které až dosud stály na společenské periferii a ty složky společnosti, které již měly své pevné postavení, se ho snažily ještě více upevnit a rozšířit svou participaci na tehdejší dění. Šlo tedy o odmítnutí

dosavadního celkového společensko-politického pořádku a v jeho rámci o odmítnutí dosavadních forem státnosti. Hlavně ve střední a východní Evropě totiž došlo po napoleonských válkách k posílení role státu a k růstu jeho nároků na své obyvatele. Po válečných událostech přelomu 18. a 19. století se snažil stát posílit svou organizaci a vměšoval se prostřednictvím například daní, či vojenské služby, stále více do dalších oblastí a sfér společenského i osobního života. Typickým jevem se tak v průběhu prvních měsíců roku 1848 stalo násilné jednání namířené právě proti neoblíbeným státním úředníkům. Docházelo k jejich sesazování a pronásledování, i když třeba jen formou kočičin. Jednalo se nejčastěji o státní úředníky na nižších postech, se kterými se zbytek společnosti setkával prakticky každodenně a kteří byli nejsnadněji dosažitelnými cíli. Šlo tedy o četníky, lesníky, výběřčí daní, ale v rámci panství i o vrchnostenské úředníky a panské správce. Vedle toho došlo rovněž i k atakům na výše postavené zástupce státu, například ve Francii na prefekty. V českém prostředí se stal „obětí“ nátlaku i zemský místodržící hrabě Stadion, který v březnu podepsal druhou pražskou petici teprve tváří v tvář rozvášněné veřejnosti. Odmítání dosavadní státnosti mělo však různé formy. Poměrně rozšířené totiž bylo i odmítání placení daní, v jiných případech došlo i k aktivnímu násilnému vystoupení proti celním a finančním úřadům. Dalším příkladem může být růst napětí mezi civilním obyvatelstvem a armádou, tak jak jsme toho svědky například na jaře 1848 v Praze. Zvláště růst napětí na přelomu května a června po návratu generála Windischgrätze do Prahy urychlil vojenské střetnutí mezi místní vojenskou posádkou a Pražany. Jinou, prakticky každodenní formou odmítnutí státu, respektive armády, byl odpor mladých mužů proti odvodům do armády.

Ve venkovském prostředí vzal na sebe odpor proti státu a dosavadnímu uspořádání podobu akcí proti dosud platným feudálním pořádkům. Po celé střední i východní Evropě můžeme zaznamenat útoky a napadání panských sídel, odmítání roboty a feudálních dávek, násilné útoky na vrchnost a jejich úředníky. Celoevropským fenoménem se však staly spory o využívání lesů. Po vypuknutí revoluce a uvolnění společenských poměrů se staly stále ještě vrchnostenské lesy cílem velkého počtu venkovanů, kteří zde sbírali padlé dřevo, káceli stromy, ničili školky mladých jehličnanů, obsazovali sporná lesní území a vybíjeli lesní i polní zvěř. Při tom odmítali vrchnostenské vlastnictví lesů a vrchnostenská a vládní nařízení směřující k potlačení podobných projevů. Současně také docházelo ke střetům mezi venkovany a vojskem, které bylo do těchto oblastí nepokojů posláno za účelem znovunastolení pořádku a právních poměrů.

Typickým znakem většiny prací o roce 1848 je skutečnost, že prakticky veškerou svou pozornost zaměřují na progresivní složky společnosti, tedy na revoluční a reformní tábor. Aby však byl obraz o tehdejší společnosti doplněn, je třeba obrátit badatelskou pozornost rovněž i k protivníkům a odpůrcům revolučních událostí. Tato část tehdejší společnosti je jakoby a priori chápána a pojímána jako jeden celek, který byl proti, který se bránil a nesouhlasil s novými poměry. S tímto názorem, často ani nepoznamenaným, se většina prací k roku 1848 spokojí. Novodobé dějepisectví k revoluci 1848 již objevilo nové společenské skupiny, přišlo s novými otázkami a podněty, nicméně tábor odpůrců revoluce stále zůstává do značné míry přehlížen někde na okraji a těší se jen skromné pozornosti.²⁴ V tomto textu byli odpůrci revoluce zmíněni v několika větách již výše, nicméně vraťme se k nim podrobněji ještě jednou.

Kdo byli odpůrci revoluce roku 1848? Schematicky jsou často popisováni jako nepoučitelní reakcionáři, příslušníci tradičních protěžovaných vrstev, kteří nechťeli ztrácet nic ze svého dosavadního vlivu. Typickým příkladem a symbolem zpátečnictví byl ve své době kancléř Metternich. Za ním ale stála celá řada politiků, vojáků, státních úředníků i univerzitních profesorů. Specifické motivy přivedly do tábora protivníků revoluce na některých místech, například v Prusku, i obyčejný lid. Motivů právě jejich aktivního vystoupení, často i doprovázeného násilím, byly různé. Na jedné straně to byla věrnost v jejich očích, neprávem napadenému trůnu, monarchii a panovnickému domu, na straně druhé bychom našli i sociální motivy, neboť revoluce s sebou přinášela znejistění dosavadního sociálního uspořádání a byla spojována často s příchodem bídy a mizérie. Po odstranění autorit vznikla v dané společnosti prázdnota, která se postupně zaplnila různými obavami ze skutečných i domnělých nepřátel. Nečekaně tak vzniklo v životě současníků prázdno, neboť ztratili záruku ochrany.

Charakteristickým po tento kontrarevoluční tábor bylo nazírání revoluce jako dílo d'ábelských sil, respektive znamení Božího soudu. Odpůrci revolučního hnutí však nezůstali pasivními diváky a v průběhu týdnů a měsíců se mnohému z tábora revoluce přiučili a přistoupili na některé novinky veřejného politického života. Především se jednalo o zakládání tiskových orgánů k prezentaci vlastních názorů a představ. Také parlament, jako revoluční vymoženost se stal tribunou tlumočení konzervativních názorů. Bylo by totiž chybou se domnívat, že aristokracii a obecně konzervativnímu táboru bezvýhradně vyhovovalo dosavadní předbřeznové politické uspořádání, tak jak se vyvinulo v průběhu doby po napoleonských válkách. Neodmítali tak úplně zastupitelský systém, ovšem podle jejich

představ se mělo jednat o stavovské uspořádání. Podobně se musely i tyto kruhy zabývat, například v rámci Německého spolku, i s představami budoucího státního uspořádání, respektive s myšlenkou národního sjednocení. Právě i z jejich tábora bylo slyšet hlasy varující před hrozbou příliš omezujícího centralismu v případě německého sjednocení. S odkazem na průběh francouzské revoluce spatřovaly v dosavadní diferenciaci na jednotlivé země a regiony spíše výhodu, která je schopna zamezit potenciální možnosti nastolení politické diktatury menšiny nad většinou. Zhruba od poloviny roku pak začal obecně protirevoluční tábor ve velké části Evropy jednat. Příkladem může být například sebevědomé vystupování armády v Praze po návratu knížete Windischgrätze do jejího čela v květnu, kdy situace následně vyústila ve svatodušní bouře. I přes zdánlivou nezvratnost revoluční situace a nových poměrů pak skutečně na konci roku 1848, respektive v průběhu roku následujícího, dosáhli protivníci revoluce svého vítězství. Je ovšem otázkou nakolik kdo tehdy přemýšlel nad tím, zda se jedná o vítězství definitivní, či jen dočasné.

1.2. Možnosti hodnocení revoluce 1848

Období let 1848 – 1849 se stalo jakýmsi historickým fenoménem s okamžitými účinky krátkodobými stejně jako dlouhodobými. Vůbec při hodnocení událostí této doby je velmi snadné narazit na otázku výsledku, respektive hodnocení revoluce 1848. Tímto se sice dostáváme jaksí nad samotný rámeček konkrétních událostí a přesouváme se v čase dále, blíže k současnosti a navíc do zrádné roviny spekulací, nicméně i toto dotazování přináší zpětně nové podněty pro další výzkum. Hodnocení událostí roku 1848 závisí na perspektivách, z kterých na tehdejší dění hledíme. Skončila revoluce úplnou porážkou a ztroskotáním svých cílů? Dosáhla v některých oblastech úspěchu? Máme ji vnímat jako období přechodu, jako závěrečnou etapu předcházejícího vývoje nebo jako počátek nové doby? Zaměříme se na revoluci v chronologickém slova smyslu, v kontextu politického vývoje Evropy od Francouzské revoluce, respektive od napoleonských válek? Nebo budeme rok 1848 vnímat jako takový a zkoumat v jeho rámci vnitřní struktury, procesy, tendence a jednotlivé události? Toto jsou některé z otázek, které si můžeme při přístupu k problematice roku 1848 pokládat a které před námi otevírají pole nových možných interpretací a odpovědí.

Při povrchním pohledu na průběh let 1848-1849 napadne snad každého pozorovatele myšlenka, že revoluční hnutí 1848 skončilo neúspěchem.²⁵ Ovšem podobná jednoznačnější

hodnocení narážejí při bližším zkoumání na různé obtíže, jednou z nich může být například fakt, že interpretace tehdejšího revolučního hnutí se s postupujícím bádáním historiografie v průběhu doby postupně měnily. Každé období tedy nabízí své vlastní ohodnocení dění roku 1848. Teze o ztroskotání, respektive částečném ztroskotání revoluce 1848, vychází především z dobové politické situace. A právě na oblast politiky a politické aktivity vedoucích společenských skupin musíme zaměřit naši pozornost. Častým označením dobového dění je pojem „měšťanská revoluce“, který a priori vyzvedává do popředí dobové aktivity měšťanstvo, liberální či demokratické, a jemu připisuje centrální roli v revolučním procesu. Zde je však třeba podotknout, že ani liberální, ani demokratický tábor netvořil ze společenského hlediska jednotnou skupinu.

V Itálii, v Uhrách či v polském prostředí bychom totiž mezi liberály našli i mnoho zástupců šlechty. Tyto vedoucí síly revolučního hnutí z tábora liberálů, je jedno zda se jednalo o původem urozené či neurozené, také neměly za cíl žádný převrat v politickém, respektive sociálním slova smyslu, nýbrž usilovaly v první řadě o společenské změny cestou reform. Jejich politika byla tedy založena na omezování samotné revoluce, což mělo za následek i jisté vymezování se a uzavírání vůči levici představované demokraty na jedné straně a relativní otevřenost směrem k dobové pravici a konzervativnímu táboru. Tato skutečnost je pak považována za jednu z příčin porážky revoluce. Je však otázkou, kterou na tomto místě ovšem nelze jednoduše zodpovědět, nakolik byl velký manévrovací prostor liberálů při sledování vlastních cílů a nakolik existovala z jejich pohledu jiná průchozí možnost. Toto vymezování a nejednotnost revolučního a reformního tábora měla za následek omezenou akceschopnost ústavodárných, respektive národních shromáždění. Již současníci si všímali těžkostí při konstituování národních a ústavních států, kde na sebe často narážely principy národní jednoty a svobody. Především ve střední, východní a jihovýchodní Evropě byly jednotlivé skupiny liberálů tímto problémem příliš zatěžovány, který se těsně dotýká dobové národnostní otázky, kdy vzájemně si konkurující nacionalismy ztěžovaly uskutečňování reformu v rámci mnohonárodnostních států a jednotlivých národních revolucí.

Ačkoliv nelze jednoznačně tvrdit, že právě národnostní otázka a národnostní rivalita byly tím hlavním faktorem neúspěchu evropské revoluce, lze v souvislosti s Německým spolkem, Itálií či s mnohonárodnostní habsburskou monarchií hovořit o jejich částečném podílu na celkovém neúspěchu revolučních i reformních snah. Ostatně otázka německého sjednocení s sebou přináší ještě další problém, kterým je problematika dobové mezinárodní mocenské rovnováhy ve střední Evropě. Tu sledovaly pozorně všechny evropské mocnosti a

především Rusko bylo připraveno k obraným akcím v případě jejího narušení. To se ostatně potvrdilo i ochotnou vojenskou intervencí carského vojska proti maďarské revoluci na jaře roku 1849.

Svůj podíl na neúspěchu revoluce měla také odlišnost cílů a forem jednání jednotlivých skupin z řad měšťanstva, šlechty i nižších sociálních vrstev, které byly vlastně oním vlastním ztělesněním revoluce. Nikde nedošlo de facto k utvoření stálějšího spojení mezi jednotlivými sociálními skupinami. Vlastní revoluční boje a střety se odehrávaly v prostředí ulice v rámci tradičních kolektivních protestů, které neodpovídaly reformním představám liberálního a demokratického měšťanstva. O podobném tříštění sil můžeme hovořit i v souvislosti se situací ve venkovském prostředí. Zdejší hnutí a revolty se totiž v jistém slova smyslu odehrávaly ve vlastním životním světě, v omezeném lokálním životním prostoru, tedy jaksí mimo rámec liberálního a demokratického prostředí měšťanstva s jeho individuálními svobodami, národnostní problematikou, otázkou soukromého vlastnictví a parlamentními konflikty. Lze tak hovořit o jistém vzájemném neporozumění si mezi čelnými představiteli liberálního či demokratického měšťanstva na jedné straně a „revolucionáři ulice“ na straně druhé i o neporozumění si tohoto městského prostředí s prostředím venkovským.

Uvažovat o jediné hlavní příčině ztroskotání revoluce roku 1848 tedy dost dobře nejde. Díky výsledkům dosavadního bádání k problematice roku 1848 musíme totiž postupně ustupovat od monokauzálních vysvětlení a interpretací tohoto období. Do popředí spíše vystupuje jakýsi komplexní charakter revolučního procesu, pro nějž je typická rozmanitost a mnohotvárnost, jak v celoevropské rovině, tak také v prostředí jednotlivých národů.

Důležitých cílů tehdejšího reformního a revolučního programu tedy dosaženo nebylo. Evropa se nestala kontinentem parlamentních států a občanská práva často nebyla kodifikována příslušnými zastupitelskými shromážděními. Svoboda tisku, svoboda vyjadřování i shromáždění byly postupem doby omezovány, když již reformní a revoluční vlády často přikročily k jejich omezení. Chtěly si tím zajistit svůj podíl na vládě a současně čelit dalšímu prohloubení myšlenek revoluce. Sociální otázka, jejíž řešení společnost od revoluce očekávala, byla často dotčena nedostatečně. Právní postavení rolníků bylo sice v mnoha státech zlepšeno, nicméně jejich sociální postavení, zvláště co se týče menších vlastníků venkovské půdy, nebylo ještě pevné a ustálené. Naděje mnoha národů a států na uspokojení svých národnostních programů zůstaly nesplněny.

Ačkoliv tedy většiny proklamovaných cílů revolučního a reformního hnutí roku 1848 nebylo dosaženo, přesto lze hovořit v některých oblastech o dílčích úspěších a výtobytcích.

Ostatně o tom, že myšlenky roku 1848 nebyly úplně poraženy a nezapadly, svědčí i fakt, že Evropa se po potlačení posledních ohnisek revoluce nevrátila k původnímu předrevolučnímu stavu. Nové ideje a názory, které zaplavily Evropu během roku 1848 už příliš zapustily v evropské společnosti své kořeny, aby vítězná kontrarevoluce přece jen nemusela na tehdejší události v porevolučním období reagovat.

K největším úspěchům revoluce 1848 patří zrušení feudálního panství na venkově. V mnoha evropských státech získalo postavení venkovského obyvatelstva v rámci občanské společnosti teprve nyní zrušením roboty a osobní závislosti své právní postavení. Zvláště pro německé oblasti napravo od Rýna i například pro země habsburské monarchie znamenaly změny roku 1848 důležitý krok na cestě k modernímu uspořádání venkova. Díky početnému agrárnímu sektoru znamenaly právní a vlastnické proměny společenskou emancipaci pro velkou část společnosti jednotlivých států střední, východní a jihovýchodní Evropy. Jednalo se o prakticky nevratný krok, který představoval důležitý moment v posunu směrem k moderní státní, respektive národní společnosti. Naopak co se týče živnostnictví a cechů, pro tuto oblast rok 1848 neměl praktický význam. Nic se nezměnilo ani tam, kde cechy již byly před rokem 1848 zrušeny a kde bylo podnikání a živnosti bez omezení, ovšem ani tam, kde cechy dosud přežívaly. Ostatně je to dáno silným postavením cechů a podobných zájmových organizací a jejich vlivem v městském prostředí, kde byly do určité míry jakýmsi garantem a důležitým elementem pro zachování společenského, sociálního statu quo.

Bezprostřední důsledky měla revoluce 1848 také pro emancipaci některých dosud právně znevýhodněných skupin obyvatelstva i pro prosazení svobody víry. S rovnoprávností Židů před rokem 1848 bychom se setkali pouze ve Francii, Nizozemí a v Belgii. Během roku 1848 však byla zavedena také v mnoha dalších státech evropského kontinentu, někde byla zase brzy zrušena, například v Římě, jinde byli Židé zrovnoprávněni teprve později, například ve Švýcarsku. Ovšem při pohledu například do české společnosti zjistíme, že křesťanská většinová společnost nebyla na podobný krok ještě mentálně připravena, takže průvodním charakteristickým jevem počátků jednotlivých revolucí byly i protižidovské výtržnosti. Jejich motivy byly různé, jak tradiční křesťanský antisemitismus, tak i důvody hospodářské, respektive sociální, které v tomto exponovaném období společenského pohybu došly často svého vyhocení. Tváří v tvář chudobě a neřešené sociální otázce spatřovali mnozí v Židech nevídané konkurenty pro užívání skrovných sociálních prostředků státu a obce. S emancipací tak šly ruku v ruce také protikladné tendence, jejichž nositelem byla širší anonymní veřejnost. Teprve v průběhu revolučního procesu ztratily podobné excesy na významu, takže rok 1848

znamenal pro Židy obecně významný mezník na jejich cestě k emancipaci a zapojení se s posíleným sebevědomím do občanské společnosti.

Specifickou problematikou typickou pro bádání o 19. století je hledání momentu přechodu od tradiční společnosti, tak jak ji známe z období středověku a raného novověku, k době moderny počínající někde v 2. polovině 19. století. V jednotlivých evropských státních a národních společnostech toto období neproběhlo zároveň a stejně tak odlišná byla jeho doba trvání. Přesto při hledání tohoto momentu je často zmiňován právě i rok 1848. Revoluce jsou obecně často chápány jako počátek nového období a díky takovému chápání se pak badatelé ptají na její úspěchy. Tak bývá i rok 1848 chápán jako mezník v dějinném vývoji. V české historiografii byl například často vnímán jako období završení dosavadního národně emancipačního vývoje, který započal již na konci 18. století. Rok 1848 v Čechách se pod tímto zorným úhlem jevil jako vyvrcholení obrodného procesu českého národa, který se nyní, díky svému aktivnímu vystoupení, konstitoval konečně i v politické rovině. Zda-li budeme chápat události roku 1848 jako vyvrcholení předcházejícího vývoje, či již jako počátek nového období, závisí na způsobu interpretace a nahlížení tehdejšího dění. Český venkov a myšlenkový svět jeho obyvatel měl roku 1848 jistě ještě blíže k období 18. století. Naopak situace ve městech, především v Praze, směřovala k budoucnosti a k moderní epoše. Právě zde totiž nalezneme například první náznaky pozdější politické diferenciaci české společnosti 2. poloviny 19. století.

Tento rok je časem prvního uvědomělého politického vystoupení českého národa. Od tohoto období se začíná nově formovat česká politika. Ta se již neobrací většinou pouze k problémům vlastního národa, ale jako subjekt v Rakousku řeší svůj vztah k tomuto státu. Musí tak reflektovat i problémy mimo vlastní zemské hranice. Češi tak byli, hlavně díky událostem v Uhrách a v sousedních německých zemích, postaveni na jedné straně před otázky vlastního vztahu k národnosti jako takové a na straně druhé před otázky vztahu k demokratickým svobodám. Ve vlasteneckém táboře se začaly formovat síly vstřícné demokratické Evropě, na straně druhé se však formují a vytvářejí strany konzervativní určující posléze podobu české politiky po většinu 2. poloviny 19. století. Během roku 1848 se také formuje názor na konkrétní federativní uspořádání habsburské monarchie, kdy vítězí vlastně stará historická podoba zemského uspořádání. V průběhu tohoto celého roku a zvláště prostřednictvím červnového pražského Slovanského sjezdu se dále vyjasňuje vztah české společnosti a jejích vůdců k slovanství – Češi si formují svůj další postoj k slovanským národnostem uvnitř mnohonárodnostní monarchie i postoj k národům vně jejích hranic.

Podobně důležitá je pro českou společnost i národnostní otázka a vztah k německému obyvatelstvu českých zemí i k německému národu jako celku, symbolizovanému odmítavým vztahem českého národa k frankfurtskému parlamentu.

Pakliže bychom ale skutečně chtěli vyřknout obecnější rezultát nad rokem 1848, pak musíme zkonstatovat, že tento rok tedy nebyl oním rozhodujícím momentem v přechodu k moderní společnosti. Počátek moderny, ať už v politickém či socio-ekonomickém ohledu, se přesouvá dále do 2. poloviny 19. století. Nicméně již v roce 1848 můžeme hledat některé kořeny a předobrazy pozdějšího vývoje.

Jedním z příkladů může být například zavedení volebního práva. S demokratizací volebního práva bychom se setkali v evropských státech již během roku 1848. Mezi únorem a červnem byla po celé Evropě na základě rozšířeného volebního práva zvolena ústavní shromáždění. Volební právo však nebylo všude stejné, směrem ze západu k východu bylo stále více omezenější. Zatímco ve Francii se jednalo o všeobecné a přímé volební právo, ve střední Evropě šlo již o všeobecné nepřímé. V Uhrách pak bylo právo volit omezeno majetkovým censem. Tato skutečnost se také projevila na volební účasti. Ve Francii využilo svého volebního práva 84% oprávněných voličů, jinde v Evropě se volební účast pohybovala mezi 30 – 75%. Nicméně po potlačení revoluce bylo od této „revoluční vymoženosti“ upuštěno a evropské státy se k němu vrátily až po několika desetiletích v průběhu 2. poloviny 19. století, respektive na počátku 20. století. Například v Belgii bylo volební oprávnění rozšířeno roku 1893, v Předlitavsku to bylo v roce 1907, v Itálii roku 1912, v Nizozemí roku 1917. Ostatně volební právo bychom mohli pokládat za jedno z kritérií v hodnocení přechodu jednotlivých společností k moderním společnostem „masové politiky“, neboť volební právo mělo po celé 19. století svou vysokou politickou symbolickou hodnotu.

Dalším momentem typickým pro vznik moderních evropských společností, který měl svůj předobraz v revolučním roce 1848, bylo postupné ustavení parlamentních konstitučních vládních forem v některých evropských státech, například opět v habsburské monarchii, či v Itálii. Ovšem našli bychom již státy, například Velkou Británii, Nizozemí, Belgii či Norsko, které podstatné kroky k parlamentarizaci vládního systému absolvovaly již před rokem 1848. K této oblasti politiky bychom mohli zařadit, vedle již zmiňovaného volebního práva a zavádění konstitučních režimů, i spolkovou činnost, respektive formování politických spolků a stran a jejich programů v rámci občanské společnosti. K charakteristickým jevům typickým pro rok 1848 totiž mimo jiné patřila právě takováto organizovanost občanské společnosti. Proto také mezi první kroky vítězné kontrarevoluce patřilo omezování a postupné

potlačení velkého počtu spolků a časopisů, které se v průběhu roku 1848 objevily po celé Evropě. Ke slovu pak opět přišly až s odstupem několika desetiletí právě v souvislosti se zavedením konstitučních forem vlády a s uvolňováním možností politického života v jednotlivých státech.

Z předcházejících příkladů tedy vidíme, že rok 1848, ač skončil bezprostřední porážkou revoluce, přesto zakořenil do povědomí evropské společnosti určité představy o možnostech dalšího společenskopolitického vývoje. Revoluce a reformy rozšířily, i přes dočasné potlačení a omezení v době porevoluční, okruh těch, kteří se chtěli a mohli podílet na politické moci a vedení státu. To se týká především buržoazie a měšťanstva. I přes krátkodobé, prakticky jen několika měsíční uvolnění vládních režimů, došlo během roku 1848 k politické mobilizaci různých společenských skupin, které si začaly uvědomovat své postavení a začaly vyslovovat své nároky a požadavky na uspořádání sociálního a politického pořádku. Rok 1848 tedy položil pevné základy, na kterých mohl politický život 2. poloviny 19. století dále stavět: strany, spolky, časopisy, letáky, plakáty, písně, shromáždění i průvody a protesty. Rok 1848 dal také vzniknout mnoha odlišným politickým názorům a programům, které vyústily v politickou organizaci společnosti a ve vnitrosociální diferenciaci. Příkladem může být právě vymezení dvou politických táborů v rámci české společnosti 2. poloviny 19. století: liberálních staročeků a demokratických mladočeků. Z hlediska pozdějšího vývoje bylo období let 1848–1849 pro politické strany a pro politickou organizaci společnosti jakýmsi obdobím experimentů. V porevoluční době tedy bylo na co navazovat.

2. TEORETICKÉ UCHOPENÍ REVOLUCE ROKU 1848

2.1. Možnosti uchopení revoluce roku 1848

V posledních letech jsme, alespoň v západní historiografii, svědky nového hodnocení událostí období let 1848–1849.²⁶ Dosavadní nazírání tehdejšího dění jako jednolitého procesu se pomalu opouští a místo tohoto přístupu se uplatňuje jakýsi decentralizovaný úhel pohledu. Celé období je vnímáno jako komplex událostí, který tudíž nabízí i více možných interpretací v závislosti na různých předmětech bádání a jejich prostředích. Pohled na období roku 1848 jako na jednu velkou politickou událost, byť odehrávající se v různých státech Evropy, se však jeví jako nedostačující v momentě, kdy opustíme výhradně oblast velké politiky, která se vyznačuje omezeným počtem již známých jedinců a zaměříme-li současně naši pozornost na samotné aktéry, účastníky každodenních událostí tohoto bouřlivého období a na jejich vnímání, pozorování a jednání. Je tak možné odhlédnout od dnes již většinou prozkoumané oblasti politických dějin, která se váže v podstatě k centrům tehdejšího dění a současně k jen omezené části společnosti, respektive k povícero jedincům. Tak, jak hledíme k obecným rysům, tak je možné zaměřit badatelskou pozornost i k specifickému, či k lokálnímu, respektive k ne a priori politickému, tedy k událostem, které byly až donedávna a vlastně často jsou i dnes chápány jako záležitosti okrajové a marginální. Sociální prostředí, například odlišnosti v městském prostoru, rodinné prostředí, vliv jednotlivých konfesí na vnímání a hodnocení dobových dějů a jevů, odlišná role mužů a žen v jejich průběhu, to jsou jen některé příklady z řady dalších, které mohou rozšířit horizonty našeho chápání a pojímání roku 1848 a zřetelně odkazují k možnosti změny vnímání pojmu revoluce 1848. Stejně, jak se totiž v moderní historiografii hovoří ne o jedné kultuře, ale o kulturách, respektive ne o jedné dějinách, ale o jejich pluralitě, tak můžeme v souvislosti s pojmem revoluce roku 1848 hovořit v množném čísle jako o revolucích roku 1848. A jistě tím nemám na mysli jen jednotlivé národní revoluce, například francouzskou, německou, či uherskou.

Jako heterogenní se například jeví různé sociální skupiny, které skutečně nelze při bližším zkoumání zahrnout s dalšími pod jednu kategorii, které přisoudíme společné politické zabarvení a shodné názory. Navíc nadřazovat politickou dimenzi konkrétní skupiny nad oblast kulturní či sociální by bylo příliš zjednodušující. Jako příklad si vezmeme měšťanstvo. To během roku 1848 stálo na jedné straně jako nositel revoluce proti dosavadnímu

vládnoucímu režimu a jeho představitelům, na straně druhé s ohledem na nejnižší vrstvy městského obyvatelstva a jejich sociální a politické požadavky můžeme hovořit o strachu z třídního boje a protirevolučním postavení, o obavách z rudé republiky a z eskalace násilí. A právě tak jako u měšťanstva, lze proti jednotné politicko-sociální pospolitosti tehdejší státní, či národní společnosti argumentovat i u venkovského obyvatelstva či duchovenstva. Zjednodušující pojetí revoluce 1848, která tomuto pojmu přiřazují pouze politickou náplň, tak ztrácejí na své přesvědčivosti a platnosti. V této souvislosti je dobré připomenout některé teoretické a metodologické proměny současné historiografie, byť občas „zavánějí přílišnou módností.“ Obecně však dnešní historiografie rezignuje na jasné konstrukce pokroku, naplňuje bádání novými problémy a nastoluje nové otázky a zpochybňuje dosavadní zjednodušující a především již odzkoušené a zažité přístupy ztotožňující například sociální situaci s politickou orientací. Poukazuje tedy na nejednoznačnost hodnocení a mnohost interpretací a pohledů.

V souvislosti s takovýmto pojetím historiografie lze hovořit i o dalším novém momentu v praktickém zkoumání problematiky revoluce roku 1848. Stejně jak jsme totiž hovořili o diferenciaci v rámci společnosti, o sociálních rozdílech a mnohosti přístupů a interpretací, tak podobně lze o podrobnějším zkoumání hovořit i co se týče prostoru, tedy o geografické dimenzi výzkumu. V historiografii obecně stále dominují práce věnované národním dějinám, dějinám států, tedy obecně dějinám velkých strukturálních celků. Takovéto pojetí má jistě své opodstatnění, neboť díky redukci tehdejšího dění do několika základních procesů a charakteristických tendencí umožňuje srovnání s podobně redukováným obsahem dění v rámci dalších států a národů. S tím pak souvisí i objevování nových momentů a problémů i formulování nových otázek na úrovni takto státní, respektive národní. Novým rysem se přesto, alespoň v západním bádání, stává v poslední době určitý přechod od větších státních a národních celků k menším prostorům, k regionům. V souvislosti s revolucí roku 1848 lze tedy hovořit do určité míry o regionalizaci revoluce, která umožňuje poopravit dosavadní národní mýty, interpretace a naše názory ve vztahu k tehdejšímu dění.²⁷ Region, který až donedávna poskytoval pouze a jen příklady pro dokreslení obecných tendencí, procesů a fenoménů, se nyní dostává do centra badatelského zájmu.

Doceňované jsou tak „prostorově omezené“ studie s regionální a lokální tematikou, které často nabízejí zajímavé badatelské možnosti k bližšímu zkoumání problémů a jejich komparaci. Spíše než o jedné národní revoluci tak lze často hovořit o různých vlastních revolucích jednotlivých regionů, což nás odkazuje k jisté parcelaci Evropy, tedy k různým a

odlišným způsobům a formám vnímání a jednání v této hektické době. Místní kulturní a sociální podmínky, které by v rámci celého národa, respektive státu, byly často vnímány jen okrajově, se nám objevují nyní v novém světle, jako často právě ty nejdůležitější a nejpálčivější problémy dané oblasti. To, co bylo chápáno v centrech politického dění jako nedůležité, bylo vnímáno na jiných místech jakožto centrální problém. Stát a národ coby základní ikony výzkumu se ve formě kontextu dostávají do pozadí. To však současně znamená změnu našich dosavadních badatelských perspektiv. Tedy ústup od politicky i společensky centralistických pohledů na daný stát či národ a zaměření pozornosti na nové fenomény. Dostáváme se tedy tímto vlastně k odlišnosti a různosti životních světů v rámci jednoho státního, respektive národního celku. To ovšem neznamená zkoumání jakýchkoliv regionálních či lokálních rozmanitostí. Spíše se před námi otevírá možnost výzkumu dříve přehlížených a zakrytých momentů a problémů.

Badatelova pozornost by tedy neměla být zaměřena jen a pouze na centra tehdejšího dění. Stejně tak by neměly být zjednodušovány zkoumané tendence a procesy, které jistě nebyly jen jednostranné ve směru z centra dění (města) na periferii (venkov). V roce 1848 zde nebyla jen Praha, Vídeň, Berlín, Frankfurt nad Mohanem; můžeme se totiž dále ptát, jak se politické a společenské procesy a tendence projevovaly na lokální úrovni v místních společnostech? Jaké existují souvislosti mezi celospolečenskými a regionálním vývojem? Dokladem těchto tezí může být například rozdílnost dobových priorit během roku 1848. Zatímco Praha žila svým národně politickým programem, venkov v jejím okolí měl na zřeteli své vlastní problémy, které chtěl řešit. Již pár kilometrů za Prahou se ocitáme v jiném světě.²⁸ Jiným příkladem s obecnější platností je výzkum kolektivních protestů v rámci roku 1848. V české historiografii je toto téma prakticky nezkoumané a podobně i vně českých hranic to bylo téma dlouho opomíjené.²⁹ Proč však tyto protesty nebyly zahrnovány do českých národních dějin roku 1848? Odpověď se nabízí sama, nesměřovaly totiž k problematice národa, neměly ani politický ani nacionální náboj, kterým by na sebe upoutaly badatelskou pozornost. Do určité míry byly zkoumány jejich programy, respektive často se v jejich ideové náplni hledaly odkazy pro budoucnost, pro dělnické hnutí. Nicméně sami o sobě jako společenský dobový fenomén zkoumány nebyly. Výzkum byl zaměřen především na jevy s platností pro budoucnost, hledalo se a objevovalo se jen to, co překračovalo časový rámeček. Protesty však tento rozměr díky své okamžitosti postrádaly. Kde se ale konaly? Kdo se jich účastnil? I tyto akce byly součástí životních světů jednotlivců a společenských skupin. Nesmíme také ztrácet ze zřetele, že nebyly výsadou jen velkých center.

Pod jedním pojmem „revoluce roku 1848“ se tak skrývá pestrý celek událostí, zkušeností a výsledků. Ať hovoříme v kontextu jednoho státu či národa, nebo v souvislosti s celou Evropou. To, že byl daný rok a jeho průběh chápán brzy jako jednotný celek, jako jedna revoluce, je následkem dosavadních zkušeností současníků a jejich očekávání na pozadí vzpomínek na Francouzskou revoluci roku 1789.³⁰ O letech 1848/49 se hovořilo jako o jedné revoluci prostě proto, že jako taková byla současníky ve své době často očekávána.

Decentralizace pojmu revoluce roku 1848 tedy souvisí s proměnami v teorii a metodologii historické vědy. Sociální dějiny, hospodářské dějiny, ale i nověji dějiny každodennosti, historická antropologie či mikrodějiny přinášejí nové podněty pro bádání, pokládají nové otázky a rozšiřují tak badatelské možnosti. To se týká především západoevropské historiografie.³¹ Jako aktivní a svébytné byly objeveny a zkoumány různé společenské skupiny se svým specifickým prostředím, obyvatelé měst - měšťanstvo, dělnictvo i jednotlivé skupiny venkovského obyvatelstva. V rámci tohoto časového úseku bychom totiž našli jen málo událostí, na kterých by se podílela stejným způsobem celá státní, respektive národní společnost. Větší pozornosti se dostalo i samotnému prostředí, město, venkov, region;³² jako důležitý faktor ovlivňující jednání jednotlivce i skupin začalo být chápáno a zkoumáno náboženství i příslušnost k jednotlivému pohlaví. Tyto všechny faktory totiž vytvářejí celou škálu možných životních prostředí, opět se tedy vracíme k odkazu na pluralitu kultury a dějin. A právě revoluce obecně jsou ideálním předmětem pro podobně laděná a pojímaná zkoumání objevující člověka jako aktivního tvůrce dobového dění, jako aktivního účastníka se specifickými formami jednání a způsoby myšlení. Obraz roku 1848 tedy můžeme vnímat jako produkt různých dobových interpretací, které je třeba chápat na pozadí dosavadních zkušeností a představ tehdejších pozorovatelů zažívajících dobové události v rámci svých životních světů. Ostatně i v této souvislosti je důležité vyzdvihnout úlohu regionálního bádání. To má ke konkrétním lidem a jejich chování a vnímání jistě blíže. Neztrácí ze zřetele jednajícího člověka v jeho vlastním prostředí a se specifickou logikou, které pomáhá objevovat i mimo centra tehdejšího dění.

V takovémto slova smyslu pak revoluci 1848 můžeme porozumět různě, nověji například: revoluce jako svátek, respektive slavnost. Karneval, masopust, často vytvářel v kontextu lidové kultury časově omezené situace, kdy se normální běžné společenské vztahy měnily a podobně tomu bylo i během roku 1848. Dalším příkladem festivity jsou během roku 1848 časté a po celé Evropě rozšířené kočičiny (charivari). V podobném duchu můžeme

hodnotit i tehdejší časté zmatení pojmů a jejich odlišný výklad. Slova jako konstituce, kamarila, či svoboda tisku byla v různém prostředí chápána a vykládána různě.³³ Mnozí aktéři, především ti s nižší úrovní vzdělání, si vytvořili nad novými poměry svého druhu pojmový protektorát. Aby se lépe orientovali v nově nasátých poměrech, hodnotili je prostřednictvím dosavadních znalostí a odpovídajících pojmů. To vše jim pak umožnilo lépe se orientovat a přijímat snáze přicházející změny i dobu jako takovou. K porozumění revoluci 1848 je tedy nutné pochopit, že pro každého znamenala něco jiného. Teprve uvědoměním si této skutečnosti se můžeme pokusit o sestavení komplexnějšího obrazu tehdejšího dění.

Některé z nových badatelských trendů tedy směřují spíše k detailnějšímu zkoumání zaměřenému na dílčí jevy. V rámci bádání o roce 1848 tak nemusíme srovnávat pouze národní parlamenty, jejich členy, volební právo. Je možné zaměřit pozornost také na detailnější studie k protestnímu hnutí ve městech i na venkově, zkoumat proměny vztahů a procesy v rámci města, venkova, panství, proměny představ a názorů a myšlenkové obraty současníků. Herbert Butterfield parafrázuje zajímavě ve své práci „The Whig Interpretation of History“ Leninův citát o mnohotvárnosti a rozmanitosti revolucí: „Dějiny obecně a dějiny revoluce zvláště jsou bohatší obsahem, jsou rozmanitější, mnohostrannější, živější a jemnější, než si i ti nejlepší historikové a metodologové dokáží představit.“³⁴ Tento citát před námi otevírá prostor revolucí. Ačkoliv jsou totiž revoluce chápány jako krátkodobé události, časově omezené, ve skutečnosti jsou naplněny nejen dynamickým dějem, ale nabízí se nám v nich určitý, třeba i právě časově omezený prostor pro vývoj svébytného a v konkrétních případech dokonce ritualizovaného chování a jednání dobových aktérů, který nás opravňuje hovořit o revoluční každodennosti. Ta se samozřejmě liší od té tradiční a zažité každodennosti nerevolučního klidného období, vůči které se zdá být naopak něčím novým a jedinečným. Přesto však i krátké trvání revolucí v sobě obsahuje jistý prostor „všedního dne,“ prostor a prvky opakujícího se. Lze tak hovořit o revoluční každodennosti a v souvislosti s tím i o revoluční kultuře, neboť jistě existuje těsné sepejetí mezi každodenností aktéra a jeho kulturním chováním. Revoluční každodennost pak směřuje k dobovým zkušenostem a očekáváním, k formám a prostředkům komunikace, k užití násilí, k revolučním oslavám a slavnostem, k specifickému symbolickému chování a rituálům, které naplňovaly tehdy se formující veřejný prostor a které se odvíjely, respektive byly naplněny prvky revoluční kultury. A právě kategorie kultury je vhodným nástrojem pro alternativní uchopení revoluce, jako dějinné události. Tedy pojem kultura, přesněji řečeno „revoluční kultura“ může být

prostředkem, kterým je možné otevřít nové prostory a možnosti bádání o dějinách, v tomto případě o revoluci 1848.

Kulturní dějiny jsou relativně flexibilním konceptem chápání dějin, který se staví proti dominantnímu vnímání událostí a tím i politického vývoje v průběhu minulosti. Tím se přibližují i kategoriím každodennosti a badatelskému směru historické antropologie, se kterými se může v mnoha momentech překrývat a mezi kterými existují často jen nezřetelná hranice. Můžeme tak například tvrdit, že zatímco kulturní dějiny se zabývají spíše průběhem kulturních procesů (kulturních v širším slova smyslu), pak historická antropologie se zabývá problémy konkrétnějšími, dílčími, vztahuje se k metodě práce, k jejím způsobům, tedy ke kladení otázek, k epistemologii.³⁵ Z dnešního pohledu tak nelze již kulturní dějiny, respektive dějiny kultury chápat jen jako nějaký doplněk k převažujícímu událostnímu pojetí dějin. Jsou naopak svébytnou, byť někdy vnitřně nesourodou, vágní a zneužívanou kategorií bádání, která se zaměřuje na lidskou společnost, na člověka s jeho jednáním a chováním jako takového. Na tomto místě by však bylo zbytečné zabývat se pojmem „kulturní dějiny“ z teoreticko – metodologické stránky. Ostatně k tomu se například ve své práci o dějinách hmotné kultury rozepsal Josef Petráň³⁶ a přepisovat zde teze jeho textu, respektive jiných prací, by bylo jen opakováním již napsaného. O tom, co pro tento text znamenají kulturní dějiny, respektive o tom, jak se tento pojem odrazil v tomto příspěvku, vypoví lépe až následující řádky a stránky, tedy jednak vymezení pojmu „kultura“ a pak samotné zpracování konkrétního tématu práce, která spíše než se širším pojmem „kultura“ pracuje s již „užším“ heslem „revoluční kultura.“

2.2. Pojmy „kultura“ a „revoluční kultura.“ Jejich interpretace

V kontextu historického bádání má pojem „kultura“ své oprávněné místo. Německá historička Ute Daniel v jednom svém textu příznačně poznamenala o situaci posledních let v humanitních vědách, že došlo k triumfálnímu návratu pojmu, respektive kategorie „kultury“ zpět do bádání.³⁷ Její stanovisko potvrzuje ve své práci o historické antropologii i Richard van Dülmen: „Pro historickou antropologii má ústřední význam pojem kultury. Ten v posledních letech zaznamenal neobyčejný vzestup a při formulaci nových výzkumných zájmů téměř vytlačil (ne vždy ku prospěchu věci) pojem ‚společnost.‘“³⁸ Oba jmenovaní autoři se vymezují vůči dřívějšímu užšímu chápání tohoto pojmu ve smyslu kultury vysoké, tedy specifické

kreativní tvorby určené omezenému kruhu konzumentů (výtvarné umění, architektura, hudba, literatura; kultura jako vrchol civilizačních výkonů).³⁹ V současném historickém bádání však máme co do činění s širším pojetím tohoto pojmu. Prosazením se plurality významu došlo k rezignaci na jednotný pojem, tím se současně rozšířil znatelně prostor historického kulturního bádání.

Do takového vymezení a spíše nastínění obsahu pojmu „kultury“ pak zapadá definice tohoto pojmu amerického kulturního antropologa Clifforda Geertze, na jehož tezi je založeno mimo jiné i pojetí badatelského směru dějin každodennosti a historické antropologie. Zřetelné to je na programovém článku „Misionáři ve veslicích“ jednoho z průkopníků dějin každodennosti Hanse Medicka.⁴⁰ Co je tedy ona Geertzova kultura? „Kultura“ je kontextem, ze kterého vyrůstají a vyčnívají konkrétní zachycené jevy, konkrétní chování, jednání či procesy: „...člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo...“⁴¹ a takto metaforicky vyjádřeno je pak kultura touto pavučinou. Je tedy historicky dochovaným systémem významů, které vystupují v symbolické podobě, je systémem tradovaných představ vyjadřovaných v symbolických formách, tedy systémem, jehož prostřednictvím lidé sdělují, udržují a uchovávají své znalosti o životě a své postoje k němu. Je tedy formující, tvořivá a determinující. Zahrnuje v sobě vzorce vnímání, chování i vnitrosociální komunikaci. Prostupuje životními světy aktérů a spolupodílí se jakožto kontext na jejich formování. Není tedy uzavřeným celkem vyčlenitelným z oblasti materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, který by stál vedle nich na stejné úrovni.

I v tomto textu budu vycházet z Geertzova pojetí, ale přistoupím k němu přece jen kritičtěji, neboť i toto pojetí má svá omezení, která se objeví při jeho praktickém užití. Návrat „kultury“ do historického bádání, je především dílem snahy některých historiků o návrat člověka do dějin a právě v tento moment se můžou vyskytnout problémy. Na vyčerpatelnost Geertzova interpretativního pojetí kultury totiž poukázal Georg Iggers. Připomeňme si a nyní i dopovězme Geertzův poznamenaný citát: „Domníváje se, společně s Maxem Weberem, že člověk je zvíře zavěšené do pavučiny významů, kterou si samo upředlo, považují kulturu za tyto pavučiny a její analýzu tudíž nikoliv za experimentální vědu pátrající po zákonu, nýbrž za vědu interpretativní, pátrající po významu.“⁴² Geertz označil svůj přístup jako zhuštěný popis, jehož cílem byla prostřednictvím interpretace konfrontace badatele s „jiným.“ Podle tohoto pojetí by neměl badatel vnášet do zkoumaného předmětu své vlastní předsudky, měl ho jen uchopit takový, jaký je. A právě tímto se nejen Geertz, ale i další badatelé, kteří na něj navazovali a inspirovali se jeho přístupem, zapletli „do léčky zjevného protikladu, protože

jejich „zhuštěný popis“ nám neposkytuje přístup k životu individua, nýbrž pouze ke kultuře, která ho obklopuje“.⁴³

Pro účely této práce, tedy pro „revoluční kulturu“, by tento nedostatek nemusel být žádnou překážkou, neboť na první pohled se může zdát, že zkoumání tohoto jevu může zůstat omezeno na jeho vnější projevy, tedy zachytitelné aktérovo chování. Podle mého názoru je však kulturou nejen to, co je vně jedince, ale i jeho myšlenkový svět, jeho očekávání, představy a tužby. Během roku 1848 se tento aktérův vnitřní svět stal v mnoha případech skutečně zřetelným, mám nyní na mysli například očekávání venkovské společnosti od zrušení roboty, očekávání změn v souvislosti s připravovaným vyhlášením konstituce, vůbec průlom těchto nových poměrů do dosavadních životních světů jednotlivých aktérů. Do oblasti kultury tedy patří i tato oblast subjektivity. Jak ale ukázal Iggers, přístup ke konkrétnímu jedinci a jeho životnímu světu se ztrácí ve prospěch vnější kultury, protože právě ona je k němu jedinou přístupovou cestou. Geertzovo definování kultury poznatelné pouze z vnějšku, je tedy třeba doplnit i připojením dimenze vnitřní, tedy myšlenkovým světem, světem představ a očekávání. Tato subjektivní dimenze je totiž často motivací a počátkem onoho vnějšího chování.

Jak tedy ale poznat i vnitřní, někdy ne příliš zřetelnou dimenzi kultury? Jako možné vodítko se nabízí lákavá, byť současně provokativní myšlenka, kterou uvedl ve své práci o Bibli Northrop Frye: „Pod vrstvou kulturního dědictví musí existovat společné psychologické dědictví, protože jinak by nám formy kultury a obrazotvornosti mimo naše tradice nebyly srozumitelné.“⁴⁴ Prostřednictvím této teze tak můžeme modifikovat a rozšířit působnost Geertzovy teorie. Minulé kulturní prostředí nám není poznatelné pouze a jen úplným oproštěním „současných pozic“, naopak v naší dobové kultuře můžeme hledat ono dědictví, které je spjato i se vzdálenou a na první pohled cizí kulturou minulého aktéra. Tedy z dnešních pozic je možné se dostat do oblastí minulých, byť si musíme být vědomi omezenosti výsledků této cesty. Převedeno již předem do oblasti revoluční kultury (kterou si vymezíme teprve následně): z revolučních svátků a oslav a z dalších „kulturních“ projevů jakými byly tehdy časté kočičiny, revoluční písně, poezie, karikatury, výtvarné umění i dobová móda, můžeme poznávat myšlení i chování tehdejší společnosti. Všechny tyto vnější formy jednání v sobě totiž obsahují už svou a priority výpovědní hodnotu. Je v nich zakódovaný jejich vlastní význam, sdělitelný jazyk. Existuje v nich tedy obecný smysl, do určité míry srozumitelný a „přeložitelný.“ A právě prostřednictvím vnějšího chování jsme

jako badatelé schopni přistoupit, byť stále v omezené míře, i k samotnému aktéru a k subjektivitě jeho osobnosti.

Nyní tedy už blíže k pojmu „revoluční kultura.“ Při jeho vymezení a v souvislosti s dějinnou událostí roku 1848 se nabízí jako odrazový bod společný článek Wolfganga Kaschuby a Caroly Lipp „Revolutionskultur 1848,“ byť tento jejich text sám o sobě nepodává žádnou konkrétní definici tohoto pojmu.⁴⁵ Přesto je však obsahově příznačný pro chápání tohoto pojmu a lze říci, že i svými závěry je velmi blízký pojetí kultury tak, jak je popsáno výše v souvislosti s Clifordem Geertzem. Oba autoři pracují stejně jako on, aniž by to ovšem nějak přímo deklarovali, se symbolickým pojetím kultury. Především však hned v první větě svého článku konstatují, že pojem „revoluční kultura“ není úplně nejběžnější a nejrozšířenější a především není heslem neproblematickým. Kaschuba a Lipp zůstávají na pozici pragmatického použití tohoto pojmu, který má zřetelný vztah k etnologickému bádání zabývajícím se příčinami, motivy a formami proměn lokální každodennosti. Z jejich pohledu se jedná o detaily „revoluční každodennosti,“ které by měly doplnit tehdejší dobovou atmosféru jednak celospolečenskou a jednak jednotlivých společenských skupin, tedy jejich kolektivní i individuální zkušenosti, očekávání, prožívání a dobový systém společenských vztahů a komunikace. Tímto prokreslením společenského kontextu je pak možné položit základ pro navazující politické bádání, tedy jinými slovy pro výzkum zaměřený na onu politickou nadstavbu společenské a individuální každodennosti, tedy přímo politické jednání a názory, aktivity a postoje.

Revoluční kultura tedy vychází z oblasti tehdejší každodennosti, je založena na lidském jednání, na aktivitě a reakcích aktérů, které čerpají z jejich dosavadních zkušeností, z jejich myšlenkových světů a z jejich očekávání a představ. Vychází tak z aktérových dosavadní „nerevoluční“ životní praxe, přesto je ale na druhou stranu objektivními okolnostmi ovlivněna do specifické podoby. Není tak nějakou autonomní a oddělitelnou svébytnou podobou kultury, není žádnou dokonale odlišnou konstrukcí. Dobový revoluční sociální a politický konflikt vytváří specifické situace pro ony dosavadní projevy, které bychom za jiných podmínek zařadili například i do kategorie lidové kultury. Tedy tyto dosavadní projevy získávají do určité míry novou podobu a především jiné a nové funkce.

Udělejme v této souvislosti malou odbočku do oblasti tradiční lidové kultury abychom si více osvětlili onu funkci z každodennosti vyvěrající kultury, respektive právě „lidové kultury“ v exponovaných dobách jakými jsou období sociálních a politických konfliktů a tím i revoluce 1848. Lidová kultura předindustriální doby, tedy období prakticky do poloviny 19.

století, je nejčastěji chápána v souvislostech takzvaného dlouhého trvání, ať už se jedná o slavnosti a rituály spojené s lidským životem, s průběhem kalendářního roku, či různé náboženské a pracovní svátky. Tyto všechny jsou chápány jako výrazy dějinné kontinuity, které jsou svázány s mentalitou daného období. Můžou být tedy nahlíženy díky své dlouhodobější perspektivě jako ony základní rysy konzervatismu a tradicionalismu neurozených vrstev dobové společnosti. Jsou to ty momenty, které mohly na první pohled bránit většímu a důraznějšímu pronikání sociálních a kulturních proměn v průběhu dějin a které se tak stavěly na odpor změnám životních světů jedince, respektive širší společnosti. Jsou chápány jako principy tradování, předávání zkušeností a jako symbolické veto namířené proti modernizačnímu tlaku na životní horizont svých nositelů.

Takovýto obraz společnosti a funkce lidové kultury je již tradičním a byl v dřívějších dobách pěstován i díky literární tvorbě venkovských románů. Pod tímto stereotypním zorným úhlem tak stojí na prvním místě mezi nositeli této kultury především venkovské obyvatelstvo, které ve svých zvycích a obyčejích setrvává v neměnných a omezených náhledech. Podobné poměry bychom však našli i ve městech, kde se tyto představy o tradicionalismu a bránění se novým poměrům spojují nejčastěji s cechy a jejich funkcí a festivitou. Lidová kultura, jakožto součást dobové každodennosti tak získala v minulosti své, do jisté míry pejorativní zabarvení. Pod dojmem vývoje bádání v humanitních vědách, také i v historiografii, jsme však nuceni tyto starší zevšeobecňující teze o lidové kultuře korigovat. Díky velkému počtu rozmanitých prací z oblasti etnologie, sociálních dějin, kulturních dějin, či z oblasti historické antropologie a dějin každodennosti před námi vyvstává nový obraz této kultury.⁴⁶ Pod tímto pojmem se nyní nerozumí jen lid, neurozené vrstvy ve svém celku bez vnitřní diferenciaci lpící na starém a tradovaném způsobu chování a jednání. Naopak před námi vyvstává mozaika jednotlivých společenských skupin venkovského i městského obyvatelstva s heterogenním kulturním vlastnictvím, se specifickými vzorci jednání, s vlastním myšlenkovým horizontem, tedy skupiny obyvatel a jejich životní světy ve své rozmanitosti určované každodenními zkušenostmi a prožitky. Stejně tak je třeba přihlídnout i k proměnlivé časové a prostorové dimenzi jednotlivých „kulturních chování“, které byly navázány často jen na specifickou událost, na svébytné společenské poměry s omezeným časovým trváním. V tomto momentě je pak narušena i představa lidové kultury jako dějinně dlouhodobého a homogenního fenoménu, který přináší nastupujícím generacím postupně starší a jen pozvolna upravované historické obsahy, které jsou navíc jen pasivně přijímány. S tímto narušováním dřívějšího obrazu lidové kultury a její funkce se tak před námi objevují nové otázky a problémy, které

dále revidují a postupně mění dosavadní znalosti k tomuto tématu. V tomto kontextu je pak nutné se neustále dotazovat, zda lze skutečně lidovou kulturu nahlížet výhradně jako onu mentální brzdu společenského, politického a hospodářského pokroku, zda je lidová kultura obrácena jen a pouze na minulost, zda tento „lid,“ jakožto její nositel, je vždy jen pasivním divákem na cestě k moderní společnosti.

Odpovědi na tyto otázky může nabídnout pohled na sociální a politické konflikty raného novověku a především 18. a první poloviny 19. století, ať už se jedná o lokální střety či rozsáhlejší revoluce. V nich jsou patrné impulsy a návrhy společenských a hospodářských změn artikulovaných „zdola.“ Jedná se o spory mezi vrchností či státem na jedné straně a poddaným obyvatelstvem, respektive vznikající občanskou společností, na straně druhé. A jak je patrné na příkladu „Masopustu v Romans,“⁴⁷ své místo v dané konfliktní situaci a svou funkci zde často mají prvky lidové kultury. Ty se stávají výrazovým prostředkem a de facto i taktickým momentem zaangażovaných společenských skupin. V Masopustu v Romans Emanuel Le Roy Ladurie totiž barvitě vykreslil obraz volného času, ale především masopustních zábav, masopustních slavností a her, které byly současně využity jako příležitost a prostor sociálně politického konfliktu v rámci lokální městské společnosti. Jiným příkladem je vnitřní proměna náplně a zaměření původně ranně novověkých kočičin, respektive charivari. Kočičiny, známý fenomén roku 1848, v kterém vynikal v Praze především „kočičí sbor“ pod vedením známého Ferdinanda Břetislava Mikovce,⁴⁸ pocházejí právě z oblasti lidové kultury raného novověku a jsou spojeny hlavně s venkovskou společností, tedy se specifickým a uzavřeným společenským systémem. Zde byly používány jako prostředek kontroly lokální morálky. Původně totiž byly nočními průvody, „kravály“ především venkovské mládeže a svobodných osob, které v různém přestrojení a maskování táhly vyzbrojeni nejrůznějšími hudebními instrumenty a co nejhluchnějšími nástroji vesnicí. Byly užívány proti hádajícím se a především nevídaným manželským párům a proti osobám, které se dostaly do konfliktu s dobovými morálními a sexuálními pravidly a normami. Teprve později, až v 19. století, se tyto kočičiny rozšířily do měst, kde se především uchytily, ale již v pozměněné podobě. V tomto městském prostředí se staly prostředky sociální kontroly, sociální a politické kritiky nepopulárních osob, tedy především proti neoblíbeným úředníkům, bohatým měšťanům a nositelům různých, i politických funkcí.⁴⁹ V období protipunktačních nepokojů v roce 1891 se stal jejich obětí i do té doby populární vůdce národa F. L. Rieger, kterému jeden takový průvod vysklil okna.

Tradiční formy jsou tedy nástrojem změn ve společnosti, jsou jejich artikulací a současně legitimací. Převodem do politického a sociálního kontextu pak nabývají fenomény z oblasti lidové kultury na aktuálnosti a jejich staré formy jsou naplněny novým obsahem. Jednotlivé skupiny obyvatel se chápou těchto blízkých a srozumitelných prostředků a jejich prostřednictvím, někdy metaforicky, vystupují sebevědomě s vlastními nároky. Za těchto okolností pak nalézáme v různých rituálech a slavnostech „modernizační“ tendence a impulsy, byť vyjádřené navenek ve starších formách. Nejsou už tedy potvrzením neporušené a neporušitelné hierarchie společenského pořádku. Převedeno čistě na oblast politiky, stávají se vlastně součástí dobového politična, jsou vyjádřením nové politické identity společnosti, respektive společenské skupiny.

Tyto teze o využívání tradičního jednání a vzorců chování v aktualizované podobě respektive ve specifickém kontextu lze aplikovat i na konkrétní problematiku „revoluční kultury roku 1848“. To co dobové vrchnosti a jejich úřední materiály, tedy dobový pohled „zhora“, často vnímal, například v souvislosti se sociálním protestem, jako pouhé „hrubé násilí“, byly formy proměněného a sebevědomého vystoupení větších sociálních skupin, které bychom dnes mohli přiřadit rovněž k pojmu „politická kultura.“⁵⁰ V kontextu roku 1848 to byly tedy aktivity spojené s lidovými shromážděními, demonstracemi, s předvolebním bojem, se spolkovou činností, se zacházením s dobovými politickými a národními symboly, s letáky, pořekadly i písněmi. Jinými slovy, původně zdánlivě „dějinně bezvýznamné maličkosti“, jednání, v rámci kterého se projevovaly a upevňovaly nové názorové proměny a orientace tehdejší společnosti. Pro rok 1848 mám na mysli například proměnu dobových oděvů a módy obecně, hojně rozšířené ostentativní kouření na veřejnosti, móda vousů i specifických pokrývek hlavy, užívání národních barev. Toto vše se stalo součástí dobové symbolické kultury a s tím i prostředkem společenské komunikace, tedy „symbolickým“ jazykem, který byl srozumitelný jak uvnitř dotyčné společenské skupiny, tak i vně a to především díky tomu, že tato komunikace užívala starých a důvěrně známých srozumitelných forem vyrůstajících z dobového kulturního kontextu. Ta se pak stala prostorem střetávání tradičního a nového.

Revoluční kulturou tak rozumím specifické vnější projevy dobové společnosti. Ty sice „vyrůstaly“ z dosavadní „kultury“ dané společností, současně ale byly objektivní společenskou a politickou situací proměněny do kvalitativně nové podoby. Tradiční a srozumitelné jednání bylo naplněno novým obsahem. Není tedy autonomním a od původní „kultury“ dobové každodennosti oddělitelným celkem. Srozumitelným projevům chování a vnějšího jednání se dostalo nových výkladů a nového společenského vnímání. A podobně i

jako kultura obecně, i tato revoluční kultura v sobě zahrnuje onu subjektivní aktérovu dimenzi, tedy proměny dosavadních myšlenkových světů, jejich narušení a dezorientace v nové situaci, zahrnuje v sobě nové představy, očekávání a přání, která rovněž došla díky objektivní skutečnosti proměny. Rok 1848 totiž znamenal velký průlom do dosavadních mentalit, do dosavadních životních a tím i myšlenkových světů tehdejších aktérů. Tyto myšlenkové proměny je možné během roku 1848 nalézt v problematice tehdejších snah o židovskou emancipaci i například v dobové reflexi slibované „konstituce.“ Na jednu stranu se tedy revoluční kultura zabývá vnějšími formami chování a jednání konkrétních aktérů, respektive společenských skupin, tedy jakousi vnější symbolickou revoluční kulturou jejímž výrazem byly například lidová shromáždění, revoluční slavnosti nebo kočičiny a demonstrace. Na druhou stranu směřuje i do vnitřní subjektivní oblasti lidského života, kde se zajímá o jeho emoce, vnímání, zkušenosti, nebo myšlení. Vše se ale odehrává v časově omezeném rámci revolučního dění.

2.3. „Tradiční“ a „nové“ v revoluci 1848

Předcházející teze sepsané v souvislosti s revoluční kulturou je možné podle mého soudu uchopit ještě jedním specifickým způsobem, a sice revoluce roku 1848 jako střetávání tradičního a nového, dynamického, jako konflikt mezi starým, zažitým a novým, neznámým. Abychom se tohoto střetávání chopili aspoň nějak obecně a teoreticky, použijeme pro tento účel vhodný pojem „životní svět.“⁵¹ Pod tímto pojmem se často rozumí ona aktérem vnímaná a jemu více či méně známá skutečnost, v rámci které se jedinec či společenská skupina pohybují a kterou současně prostřednictvím svého jednání a myšlení pomáhají utvářet. Je společensky a kulturně konstruována a symbolicky vykládána. Je prostorem, soudržným světem, v kterém se aktér pohybuje a v kterém prožívá. Nejedná se však jen o svět hmotný, který lze identifikovat s okolím vně jeho osoby, a který lze na první pohled považovat za objektivní. Je to i svět myšlenkový, subjektivní prostor, který zakládá svou soudržnost z jeho představ, je to svět, který je těmito představami a myšlenkami jako celek udržován, a který je pak současně i zpětně jako takový celek dalšími osobami vnímán. Má tedy svou objektivní i subjektivní dimenzi. Není v žádném případě statickou kategorií, nýbrž podléhá neustálým změnám a vývoji, je tedy dějinný. Jak objektivní vývoj a podmínky, tak i aktivně jednající jedinec jsou zdroji jeho proměn a formování.

K tomu patří i jeho „pomyslné“ vnitřní členění, jeho pluralita a tedy s tím i pohyb v jeho různých úrovních a oblastech. Jedinec vnímá ve svém životním světě různé jevy, z nichž některé se mu mohou zdát jako zásadnější a vůbec přitom nezáleží na jejich „hodnotě“ a působení v úrovni celospolečenské, respektive státní či národní. Jak je ostatně patrné z pamětí sedláka Josefa Dlaska, český rok 1848 a události s ním spojené ho nezajímaly o nic víc, než tuhá zima a ledy na Jizeře: „1848 [byla] tuhá zima až do Hromic, pak ještě 3 dni. Pak byl odměk velký, zde ale málo, neb se všude ledy přehnaly, jenom Jizera držela až do s. Matěje do 25. [února]. Pak dne 27. se hnaly ledy v neděli odpoledne a v noci. Ale sněhu málo bylo, asi čtvrt lokte, jen do Hromic, pak nic. Toho roku při horách od Semil nahoru tuze lidi mřeli...Též toho roku od 1. máje počala se karda. A sem chodili daleměnský k našim. Až u Dřevnice se mustrovali. Též dne [12.] Juni strhla se bitva v Praze se studenty a kranatýry. Také byl zabítý komandant toho knížete Vindiškrete a také jeho milenku ustřelili ve vokně. Dne 12. Juni právě ve svátek v pondělí s. Ducha šly dítky s kostela a spívaly píseň národní. Hned je dal ten pán granatýrům murdovat a bylo jich zabito...Pak studenti stříleli kranatýry a pošlo jich...také studentů pošlo...Pak stříleli do Prahy s kanónů a mnoho škody bylo udělaný...“⁵² Nejbližší je totiž pro aktéra důvěrně známá a vlastním specifickým jazykem snadno uchopitelná, respektive písmem v pamětech zaznamenaná dimenze každodennosti. Je to realita jednání, práce a pohybu. Je to nejbližší svět určený jedincovou aktivitou v minulosti, přítomnosti i plánovaným jednáním budoucím. Je to nejbezprostřednější svět aktérových zájmů, v kterém ovšem není nikdy zcela osamocen. Stejně tak jak se do jeho životního světa promítají objektivní procesy a děje, tak podobně ho sdílí i s dalšími lidmi a současně on sám je součástí životních světů ostatních.

Při zkoumání roku 1848 je třeba si položit otázku, co znamenal v myšlení a představách dobové společnosti, respektive jak byl touto společností a v jejím rámci jednotlivými aktéry vnímán a jak byl prožíván, co znamenal pro jejich dosavadní životy. Odpovědět na tyto otázky současně znamená potřebu poznání dosavadní mentality dobové společnosti první poloviny 19. století. Jedním z možných zdrojů jsou písemné prameny lidové provenience, tedy dobové paměti, kroniky, vzpomínky a zápisky tehdejších aktérů.⁵³ Na základě jimi zapsaných událostí, na základě toho, co si pro stránky svých textů vybraly, lze částečně usuzovat na jejich životní světy, v kterých se odehrával jejich život a na jazyk, jakým se ho zmocňovali. Aniž bychom zabíhali do větších podrobností, byl to především jejich nejvlastnější život a jejich bezprostřední okolí, které bylo základem jejich životních světů. Vlastní hospodářství, rodina, práce, úroda a ceny, ale podobnými ústředními kategoriemi byly

i nemoci, neúroda, přírodní katastrofy, války, tedy události, které narušily nějakým zásadnějším způsobem všední, důvěrně známý průběh jejich každodenního života.

Dobový pisatel si v tu chvíli uvědomoval svou malost proti přírodě, respektive proti božímu úmyslu, uvědomoval si svou bezmocnost. Jeho zápisy z těchto období nejen připomínají objektivní stav zemědělství a obecně proměnlivou „civilizační úroveň“ společnosti a její vratkost, ale i myšlení tehdejších aktérů. Tyto události se dotýkají bezprostředně životů dobových aktérů a pronikají do jejich životních světů, aktéři jsou jim vydáni často jen pasivně napospas a trpně nesou rány osudu. Podobné ohlasy jako přírodní katastrofy bychom na stránkách dobových kronik zachytili i v souvislosti s válkami. Ač nepřirodní, přesto jsou i ony citelnými katastrofami dotýkajícími se lidu ve svém důsledku stejně jako katastrofy přírodní. Také vojny představovaly pro dobovou společnost extrémní zátěž a životní ohrožení. Jednalo se o nedozírné následky, šlo o samozřejmé zvýšení daní, především v zimě o ubytování a vyživování vojska v době, kdy ještě neexistovaly stálé kasárna. Dalším problémem pak byly i odvody mladých mužů k vojsku, které odebíraly potřebnou pracovní sílu venkovské mládeže. Venkovská společnost považovala válku za boží trest následující po hříšném, špatném životě a hřešení společnosti.

Co toto všechno však znamená právě pro rok 1848 a „revoluční kulturu“? Je třeba si především uvědomit, že rok 1848, respektive reakce dobové společnosti a konkrétních aktérů na tehdejší události se neobjevily někde ve vzduchoprázdnu, ale že opravdu vyplývají z dosavadních myšlenkových světů a představ dobové společnosti a z jejich zkušeností. A ačkoliv je pro uchopení dobového aktéra nejprístupnější jeho vnější chování a jednání, během roku 1848 se stal v mnoha případech skutečně zřetelným i vnitřní aktérův svět. Rok 1848 totiž byl specifickým a nečekaným průlomem do dosavadních životů. Přírodní katastrofy i války se dotýkaly těžce samotné existence a fyzického života dobové společnosti, nikdy však neznejistily celkový společenský řád, nikdy nenastolily problém samotného společenského postavení a práv dobových aktérů, kteří věděli, kde je jejich místo a co je jejich povinností. Útěchu v takto exponovaných dobách pak hledali v modlitbě, u samotného boha a jeho prostřednictvím si také vysvětlovali podobné události jako boží trest, boží záměr. Rok 1848 však naopak nastolil především otázku společenského postavení, problém robotních povinností a zodpovědnosti dobového aktéra. Během válečných konfliktů v minulosti člověk věděl, kdo je přítel a kdo nepřítel, lépe řečeno, kdo je náš a kdo cizinec. Nepřáteli totiž byli nakonec stejně všichni.

Ale během roku 1848 nestanuly proti sobě dvě armády, jedna „naše“ a druhá cizí, nebylo jasné, kdo je proti komu a proč. Bylo znejistěno společenské postavení aktéra. Zatímco během válek to byla nejistota skutečně fyzická, nejistota života, pak během roku 1848 to byla nejistota nejen života, ale i společenského postavení, šlo o to, co bude. Výsledkem událostí roku 1848 tak byla mimo jiné nejistota a jinými slovy vyjádřeno i neznalost a nevědomost. Například v Čechách se během tohoto roku situace mění najednou měsíc od měsíce, týden od týdne, událost střídá událost: schůzka v Svatováclavských lázních, během několika dní první deputace do Vídně, po ní brzy druhá deputace, Palackého dopis do Frankfurtu ale pak i Slovanský sněm, volby do zemského sněmu, pražské červnové povstání. Je to spousta událostí v poměrně krátké době několika týdnů, kterými je dobový člověk zahlcen. K tomu je třeba samozřejmě připočítat působení dobového tisku, který se během několika týdnů proměnil v mocné a rozšířené medium, v prostředek vytvářející a formující veřejné mínění. Je to tedy vpád něčeho nového, dosud nepoznaného do toho dosavadního tradičního světa, do toho světa ověřeného a známého.

Pak samozřejmě se nabízí otázka, jak ta dobová společnost na tuhle novou situaci mohla reagovat? Většinou stále znovu prostřednictvím tradičního a ověřeného. Nové si překládá a upravuje do své vlastní řeči, do vlastních představ a myšlenek. Současně ale není pouhým pasivním příjemcem a objektem, který jen reflektuje, vnímá a přijímá. I ona sama svými reakcemi pomáhá vytvářet nové situace a poměry. Během jara roku 1848 často zaskočený aktér si dokázal uzpůsobit tu vzniklou společensko-politickou situaci k obrazu svému, respektive on ji prostřednictvím svého známého, tradičního a poznaného vnímal a interpretoval. Životní svět, respektive prostředí, v kterém se pohyboval a které bylo zasaženo revolučními změnami, si dokázal nově utvořit a naučil se v něm nově žít, nově, ale přesto postaru. Vytvořil si tak vlastně specifický prostor vlastního chování.

To, co bychom tedy mohli v revoluci 1848 označit jako tradiční, či marginální, má častou naopak svou dynamickou funkci. Na příkladu výše zmiňovaných kočíčín tak můžeme ukázat, že se často jedná oproti původnímu užití a upotřebení o jistou obsahovou inovaci a vývoj. Revoluce roku 1848 je tedy prostorem pro utváření a využívání symbolického, ritualizovaného chování v podobě právě národních oděvů, kočíčín, revolučních písní, kultu mrtvých a hledání národních mučedníků. Revoluční prostředí je totiž prostorem střetávání dosavadních názorů a životních hodnot a dosavadních vzorců chování s novou politicko-společenskou situací, která klade nároky nové na odpovídající chování dobových aktérů. To, že my vnímáme například český rok 1848 především z hlediska Prahy a zdejšího dění, to je

samozřejmě nedostačující. I jinde se něco stále dělo. Jen je třeba si to uvědomit a naučit se i to okolní dění vnímat a přiznat mu i hodnotu a důležitost.

2.4. „Revoluční kultura“ v praxi

Co tedy vnímat jako konkrétní příklady revoluční kultury? Co vše je možné pod tento pojem zahrnout? Hned z prvních březnových dnů nového společensko-politického hnutí se nabízí kult mrtvých a obětí revoluce 1848. Čili jinak řečeno, interpretace mrtvých a jejich dobové vnímání ve „společnosti“, slavnosti, zádušní mše a smuteční řeči, které byly s tímto kultem spojeny.⁵⁴ Jiným praktickým příkladem revoluční kultury jakožto projevu vnějšího chování je revoluční móda a národní oděv roku 1848, tedy prostředek časové sebeidentifikace s revolučním nebo národním hnutím, který lze vnímat i jako prostředek symbolické komunikace v rámci jedné společnosti i mezi různými společenskými skupinami.⁵⁵ Do stejné kategorie vnějších projevů patří i revoluční písně⁵⁶ a pak především problematika demonstrací i výše zmiňovaných kočičin, jakožto symbolických nástrojů k prosazení společenských změn a prostředek artikulace vlastních zájmů. Jako příklad vnitřní dimenze, subjektivní dimenze revoluční kultury a proměny myšlenkových světů dobových aktérů se nabízí rozdílné dobové vnímání pojmu konstituce a vůbec problematika tehdy nových často nesrozumitelných - neznámých pojmů obecně. Prostřednictvím konkrétních dobových pamětí je možné nahlédnout události tohoto roku ve venkovském prostředí a konečně i jako příklad kolektivního myšlení a kolektivní mentality je možné uchopit emancipaci židovského obyvatelstva.⁵⁷

Co se týče pramenné základny ke zkoumání revoluční kultury a revoluce 1848 obecně, je badateli k dispozici velké množství různých druhů pramenů. Pro pochopení a poznání dobového hnutí a jeho požadavků stojí jako důležitý podklad především tehdejší tisk, který se stal díky novým svobodám, tedy svobodě tisku a svobodě názorů, skutečně mocným médiem formujícím vznikající veřejné mínění. Mnoho zdánlivě nevýznamných událostí zachycených v tisku nám nabízí možnost postupně doplňovat celkový obraz tehdejší společnosti a dobového dění v jejich rozmanitosti. Vystává tak před námi tehdejší společnost v celé své šíři. Názorová rozmanitost, která se zrcadlila ve velkém množství politických časopisů, nám umožňuje také lepší proniknutí do dobového politického a společenského myšlení. Drobné zprávy o činnosti politických spolků, o konání politických shromáždění i sociálních protestů

nám dávají navíc poznat různé formy politické kultury a dobového společenského jednání. Charakteristickou vlastností tisku je ovšem jeho především politické zaměření. Jiným důležitým tištěným médiem, které můžeme využít jako pramennou základnu, jsou dobové letáky, které našly své uplatnění především v městském prostředí, neboť byly ze své podstaty zacíleny na větší masy obyvatelstva.⁵⁸ V průběhu revoluce se různé letáky a plakáty i písně staly často užívaným nástrojem jednotlivých politických směrů, které jejich prostřednictvím usilovaly o proniknutí vlastních stanovisek a požadavků do širší společnosti, čímž vedly současně k její další politizaci a myšlenkovému formování. I zde, stejně jako u tisku, je patrná názorová rozmanitost, která odkazuje k společensko-politické diferenciaci.

Důležitými prameny úřední povahy pak jsou různé policejní zprávy a policejní hlášení, které vypovídají o politické strategii bývalých vrchností a vládnoucích skupin. Takovéto prameny však nabízejí pouze zprostředkovaný pohled na účastníky revolučního dění, který nevychází od nich samotných. Jistě v kontextu zkoumání k úloze starých elit a kontrarevoluce mají své významné místo, ale v souvislosti s bádáním o revoluční každodennosti a revoluční kultuře si musíme připomínat jejich odstup od samotného životního prostoru jednotlivých aktérů. Skupinové protesty tak často popisují jako neorganizované, chaotické, i když ve skutečnosti byly například kočičiny akcemi s vlastním řádem a pořádkem. Podobně důležité pro poznání politické situace a politického myšlení jsou i parlamentní protokoly, které nám umožňují proniknout do samotného politického jednání a jejího průběhu. Dávají nám poznat stanoviska zástupců jednotlivých politických táborů a společenských skupin. Odráží se v nich dobová politická situace, nároky a požadavky jednotlivých skupin obyvatel. Ostatně, podobně můžeme přiřadit k takovému druhu pramenů i dobové petice.⁵⁹

V takovém pojetí roku 1848, kdy ve středu badatelského zájmu stojí člověk jako aktér dějin, je třeba přistoupit i upřednostnit další druhy pramenů, které se již navenek nevyznačují jakoukoli oficialitou. Jedná se ve své podstatě o subjektivní prameny, kam můžu zařadit nejen autobiografie, paměti, deníky, kroniky, korespondenci, zapsaná proroctví a další podobnou lidovou tvorbu. Jedná se tedy o specifické prameny pocházející z různého sociálního prostředí, které zachycují subjektivně vnímaný obraz skutečnosti. Právě tyto prameny pak jsou důležité pro poznávání různých životních světů, odkazují na pluralitu chování, myšlení, jednání a vnímání v konkrétním časovém i prostorovém rámci roku 1848. Nabízejí často poněkud odlišný obraz dobové společnosti, než jaký je tradován v rozsáhlejších souhrnných zpracováních. Často se tak jedná o dosud neznámé, respektive nevydané prameny lidové provenience, které dále odkazují k potřebě dalšího heuristického studia. Právě tyto původní

prameny můžou dále rozšířit znalosti o subjektivním vnímání dobového dění, umožňují doplnit dosavadní znalosti o roce 1848 o konkrétní informace a odkazují tak k různé reflexi dějin a dějinné pluralitě v rámci různého geografického a sociálního prostředí.

Až doposavad byly například v českém bádání k roku 1848 zpracovány nejčastěji materiály úřední povahy, které se vztahují k centru tehdejšího politického a národního dění – k Praze. Témata k mimopražskému prostředí jsou vnímána jako okrajová a nalezneme je spíše v oblasti regionálního a lokálního výzkumu. Vedle těchto písemných podkladů však čekají na své využití v kontextu revoluční každodennosti a revoluční kultury i další prameny nepísemné povahy. Vedle karikatur a dobových obrazů, lze jmenovat například specifické národní oděvy, dobovou módu, kokardy, i ty se totiž můžou stát pramenem pro poznání dobových mentalit a dobového chování, tedy jinými slovy dobové kultury. O společenské situaci vypovídá i symbolické chování, gesta, jazyk politických shromáždění či skupinových protestů, dále pak revoluční rituály a slavnosti. Tyto všechny nepísemné impulsy lze zkoumat jako samostatně stojící fenomény. V kontextu revoluční kultury jsou pro badatele však důležité rovněž i jako nositelé symbolických významů: jako prostředky společenské neverbální komunikace. V těchto souvislostech tak lze potenciálně využít jako pramennou základnu prakticky vše bez nějakého omezování na určitý konkrétní druh pramenů.

Na předcházejících řádcích jsem se pokusil uchopit fenomén revoluce roku 1848 z poněkud netradičního hlediska. Snažil jsem se ho nabídnout především jako prostor lidského jednání, jako období proměn dosavadních lidských životů, kdy jednotliví aktéři byli konfrontováni s novou situací, se kterou se setkali vlastně poprvé v životě. Revoluce roku 1848 byla průlomem do dosavadních životů tehdejší společnosti a jejich jednotlivých členů, přinesla s sebou nová opatření, nové požadavky, nové pojmy. Výraz „revoluční kultura“ je v mém podání pragmatickou konstrukcí, která má ambici zahrnout v sobě specifické jednání a chování dobových aktérů, kteří reagovali na nově nastálou situaci různě. Je to pojem, který je vyjádřením nejen účelovým, ale třeba i diskutabilním. Máme-li však ambici překročit dosavadní stín událostního, respektive politického obrazu tak hektického období, jakým rok 1848 bezesporu byl, pak k nějakému podobnému uchopení, které akceptuje jednání a chování konkrétních aktérů v jejich vlastním prostředí, prostě přistoupit musíme.

3. SMRT A UMÍRÁNÍ V REVOLUCI ROKU 1848: KULT MRTVÝCH

3.1. Úvod

Revoluce roku 1848 má z hlediska ostatních revolucí 19. a 20. století zajímavé postavení. Ačkoliv se v daném roce, respektive v letech 1848 - 1849, rozhořela na evropském kontinentě celá řada ozbrojených střetů spojených společnými charakteristickými znaky, přesto tento revoluční rok z obecného hlediska chápání pojmu revoluce ve svém důsledku na první pohled příliš neznamenal. Toto tvrzení se může zdát být paradoxním, vždyť kdy jindy v dějinách se setkáme s tak velkou vlnou revolučních nepokojů jako právě v tomto roce? Kdy jindy bylo geografické rozšíření revoluce tak jedinečné jako právě v letech 1848 – 1849? Pokud však někdo v 19. století hovořil o revoluci, respektive revolucích, měl ve svých představách stále podobu revoluce, tak jak ji poznal starý kontinent roku 1789 ve Francii. Jak jsem poznamenal již výše, Francouzská revoluce se stala pro 19. století a vlastně až do října roku 1917 v Rusku jakýmsi „revolučním předobrazem“. Žádná podobná událost mezi těmito dvěma roky nepřinesla do dobového chápání pojmu revoluce žádný nový moment, žádné jiné revoluce v tomto „mezidobí“ nevzrušily fantazii současníků v takové míře jako právě tyto výše jmenované.

Francouzská revoluce byla významná v mnoha ohledech, nicméně z hlediska dobových fantazií bylo jejím nejcharakterističtějším rysem jistě násilí, teror a smrt. Dobová fascinace nad událostmi ve Francii byla založena právě na krveprolití a velkém množství mrtvých z řad prostého obyvatelstva i urozených jedinců, vždyť násilná smrt se nevyhnula nakonec ani francouzskému panovníku: „O, ukrutný ortel smrti, ten dobrý král francouzský Ludvík XVI. umírá od nešlechtné roty vši cti a dobrého jména zbaven a dne 21. ledna 1793 jako zločinec pod gilotinou jemu hlava useknuta a po městě nošena a posmívána byla... Takový způsob mají Francouzi jejich zločince utracovat a tak jejich krále zabili a odpravili. Ale na tom všem ještě dosti nebylo, neboť voni v jejich ukrutnosti ještě dále pokračovali a hrozné krveprolití působili.“⁶⁰ Pojem revoluce v sobě tedy obsahoval moment násilí, smrti, krveprolití, ukrutenství. Paříž se stala „bohuprázdným“ městem, její obyvatelstvo „krvežíznivým“: „Kat krále Ludvíka hlavu ukazuje; ten krvožíznivý zástup plesá a vykřikuje...“⁶¹ Odsud čerpalo tedy ono zaujetí pro revoluční Francii roku 1789, odsud pocházela většina představ o průběhu „modelové revoluce“. Proto byl pohled mnoha lidí

během roku 1848 zaměřen ne vždy do budoucnosti, nýbrž z části i do minulosti k francouzským událostem po roce 1789.

Bez násilí není žádná revoluce – to bylo od roku 1789 očekávání celého 19. století. Období let 1848 – 1849 tak skutečně zůstalo z tohoto pohledu jaksi ve stínu „krvavého“ období Francouzské revoluce. Co však bylo společné oběma obdobím, to byla legitimační role násilí a smrti. Nastolení nových poměrů ve Francii bylo totiž založeno a zpětně pak i legitimizováno dobytím Bastily a popravou krále, čili mrtvými a násilím. A ačkoliv rok 1848 s sebou nepřinesl až takové oběti, i toto období mělo své mrtvé, své násilně usmrcené, kteří zpětně legitimizovali snahy po nastolení nových poměrů v Evropě v polovině 19. století. A právě úlohou mrtvých v revoluci 1848, respektive jejich významem a rolí, kterou ve své době hráli, se chce následující text zabývat.

Na první pohled se může zdát, že toto téma, které je v dosavadním českém bádání k roku 1848 (nejen v Čechách a na Moravě) přece jen okrajové, nemá žádné opodstatnění. Opak je však pravdou. Podíváme-li se na produkci české historiografie k tomuto tématu, zjistíme, že rok 1848 nepatří v poslední době k příliš frekventovaným. Samozřejmě, vysvětlení je prosté, ze starších prací Kazbundy, Roubíka, Klímy⁶² i dalších autorů jakoby se zdálo, že tato doba byla již ve svém celku detailně popsána a není již potřeba jí věnovat další pozornost. Toto tvrzení by se však mohlo vztahovat pouze na oblast politického dění v tehdejších Čechách a na Moravě. Omezovat bádání k tomuto období pouze do roviny politické a zabývat se událostmi odehrávajícími se pouze v Praze by bylo chybné. Ačkoliv „český rok“ 1848 má jistě řadu specifík, vycházejících hlavně ze svébytné národnostní situace Habsburské monarchie, objevíme v něm i řadu momentů a skutečností typických pro další oblasti evropského kontinentu, které byly zasaženy revoluční vlnou. Zde však neodkazují do oblasti politiky. Jakýsi, s trochou nadsázky, „evropský rozměr“ českých poměrů bychom v tomto období našli v již výše zmiňované „revoluční kultuře“ roku 1848. Lidová shromáždění, politické slavnosti, kočičiny, „hladové protesty“ městské chudiny a dělníků, svěcení praporů, přehlídky národních gard a měšťanských sborů nebo vznik národních oděvů, všechny jmenované momenty bychom našli na ulicích mnoha větších či menších evropských měst i na venkově.

Společným jmenovatelem těchto „symbolů“ své doby je člověk jako takový. Při pohledu na stránky mnoha prací k problematice roku 1848 jakoby se totiž zdálo, že jedinými aktéry tehdejších událostí je pouze několik známých postav z tábora šlechty či českého měšťanstva. Ovšem vedle Thuna, Stadiony, Palackého, Riegra, Braunera, Arnolda nebo Friče

je potřeba obrátit badatelskou pozornost i k lidu samotnému, k prostému člověku a jeho myšlenkovému světu, k jeho pocitům a proměnám v tak exponované době, jakou rok 1848 pro většinu lidí bezpochyby byl. Schválně jsem však na tomto místě vynechal pojem národ. Formulace „obrátit pozornost k národu“ by se totiž stala zavádějící, a priori by již odkazovala a vyzdvihovala tehdejší česká, respektive moravská specifika. Odhlédneme-li tedy od nich, ocitli se lidé na ulicích Paříže, Vídně, Berlína i Prahy v podobném postavení. Výše zmiňované „revoluční charakteristiky a symboly“ tohoto roku, jsou jim tedy společné. Přesněji řečeno, u lidí různé národnosti, v různých evropských městech, bychom se setkali během tohoto neklidného období s podobnými vzorci chování a jednání. Jednou takovou problematikou je pak i problematika a dobový význam mrtvých, respektive kult mrtvých a obětí roku 1848. Vhodně se přímo k tomuto momentu vyjádřil německý historik Reinhart Koselleck. V jedné ze svých prací věnované obecně politickému kultu mrtvých totiž uvedl, že toto téma v sobě obsahuje jistý paradox. Jednou prožitá násilná smrt bude v první řadě vzpomínána národně, ikonologie smrti je ale nadnárodní. Jedná se o symbolický význam konkrétní násilné smrti, jejíž zobrazení a popis, překračují hranice národa. Co se může vzájemně v politické rovině vylučovat, to může přesto vycházet ze stejného symbolického pole.⁶³ Výrazové prostředky a zobrazení smrti zůstává po staletí stabilní a stejně tak trvalý je jejich jazyk. Mění se jen pouze okolnosti a kontext, v kterých je objevujeme.⁶⁴ Konkrétní formy či jazyk prostě jen zařazujeme do různého prostředí podle okolností a jmen konkrétních aktérů. Památníky, sochy a nápisy mohou mít různou vnější podobu, záleží na politicko-sociálních okolnostech, na tom, kdo právě určuje, kdo bude slaven, a kdo zapomenut. Ovšem jejich symbolická náplň zůstává nezměněna. Funkci a strukturu kultu mrtvých bychom tak měli odkrývat z dobových představ, z různých oslav, ceremonií, z podoby a symbolické výpovědi pomníků, obrazů či z různých dobových textů, tedy z dobové kultury.

V souvislosti s touto problematikou padlých a obětí se v kontextu revolucí novověku, tedy i revoluce 1848, nacházíme často v oblasti emocí, které vylučují jakoukoliv samozřejmost a stálost. Mnohé se může zdát dnešnímu pozorovateli jako přehnané, jako pouhá fikce, přesto nesmíme zapomínat, že během roku 1848 se neustále pohybujeme v prostředí specifického myšlení, jednání a prožitků, kdy určující silou byl často dav se svou iracionalitou, skupinovým chováním a vztahy. Pohybujeme se tak v oblasti metafor i mnohoznačného jednání a gest ovládaných vlastní logikou. Jistě je možné poznamenat a namítat, že uváděné skutečnosti a interpretace „obětí“ a kultu mrtvých spočívají často na základech psychologie, kolektivní psychologie, respektive psychologie davu, přesto však mají

v historickém kontextu stejně tak blízko k oblasti etnologie a snad především kulturní antropologie, tak jak ji prezentoval v 70. a 80. letech minulého století se svým již zmiňovaným „zhuštěným popisem“ Clifford Geertz⁶⁵ a jak se na ni ve svém teoretickém článku „Misionáři ve veslici“ odvolával německý historik Hans Medick.⁶⁶ Jako pozorovatelé se totiž nacházíme mimo dobový kontext, do kterého se však můžeme pokusit proniknout a porozumět mu. „Ani etnolog ani historik nemá podle Geertze a Medicka bezprostřední přístup ke zkušenostem a prožitkům lidí, které jsou předmětem jejich zkoumání. Proto musí tyto zkušenosti a požitky dešifrovat nepřímou, analýzou symbolického jednání a rituálních aktů, které tím, že přesahují individuální záměry a jednání, vytvářejí text, jenž nám přístup k odlišným kulturám umožňuje.“⁶⁷

V souvislosti se smrtí, s kultem mrtvých, který je předmětem tohoto textu, je ovšem nutné konstatovat, že: „Smrt je nepoddajné téma. Vědecké pokusy o její teoretické uchopení a diskuse o ní jsou z různých důvodů komplikované.“⁶⁸ Je třeba si totiž uvědomit, že při zkoumání smrti se pohybujeme často na nejistém území bez vlastní zkušenosti. Smrt a umírání můžeme zkoumat pouze z vnější perspektivy, neboť pro nás stále zůstává do jisté míry vzdálená a pohybuje se mimo rámec přímo zprostředkovatelné lidské empirie. Smrt a umírání neumožňují vnějším pozorovatelům jakékoliv zúčastněné pozorování, navíc pro žijícího člověka je skutečně obtížné, chce se říci přímo nemožné, bezprostředně si představit vlastní smrt, vlastní konec. Můžeme tak hovořit o problému nezastupitelnosti, neproniknutelnosti smrti. Pro její vymezení lze jen s obtížemi nalézt jednotný výrok, který by vyjadřovala obsah pojmu v rámci různých kultur. Naopak její interpretace a reakce na ni se v rámci různého kulturního prostředí liší. Smrt se sice vyskytuje ve všech kulturách, ale v jejich rámci se můžeme setkat s jejím odlišným chápáním a výklady. Smrt a umírání tak můžeme poznávat skutečně právě jen ponejvíce z jejich vnější podoby, tak jak se jeví pozůstalým pozorovatelům, tak jak je nabízejí různé pohřební zvyklosti či rituály s nimi spojené. Pohřební slavnosti a různé oslavy, i mýty z nich vycházející a je doprovázející jsou pevnými součástmi konkrétní kultury, respektive kultury dané společnosti, jejíž mentalita se nám jejich prostřednictvím, tedy zcela symbolicky dává poznávat. Z vědeckého hlediska není mrtvý již člověkem, osobou s jejími právy, schopnostmi a povinnostmi. Ve společenské praxi je tomu však jinak, a jak ostatně ukáže i vnímání smrti a umírání během roku 1848, mrtví byli především osobami vzpomínanými.

Existuje jistě spojení mezi pohřebními zvyklostmi, rituály a vzpomínáním zemřelých a kulturními technikami, respektive danou kulturou jako celkem. Jde tedy o hledání a poznávání

významů v rámci symbolického chování a jednání, tak jak se nám prostřednictvím svých nositelů nabízí. Oběti a kult mrtvých během revoluce byly tedy záležitostí tehdejších lidí, jejich mentalit, jejich myšlení a jednání a tak je třeba je také nahlížet, vnímat a poznávat. Rituály, dobové řeči, vše se odehrávalo v symbolech, pojmech, v kontextu revoluce roku 1848, respektive v širších souvislostech 19. století. Můžeme tak jen důvěřovat naší interpretaci a schopnosti proniknout do tehdejšího kontextu a porozumět mu. Jedná se totiž de facto o konfrontaci s tehdejší kulturou. Je tak potřeba pokusit se přijmout za své a bez vlastních předsudků pro tento okamžik dobové myšlení a citění, které nám umožní lépe pochopit tehdejší dění, které se nám dává poznat především z vnějšku, a kterému se můžeme přiblížit na minimální vzdálenost. Mohu jen připomenout v úvodu zmiňovaný citát Northropa Freye o „psychologickém dědictví.” A právě z revolučních svátků, z různých oslav a z dalších „kulturních” projevů jakými byl i kult mrtvých, dále tehdy časté kočičiny, revoluční písně, poezie, karikatury, výtvarné umění i dobová móda můžeme poznávat myšlení, vnímání i chování tehdejší společnosti.

3.1.1. Náboženství, politika, národ

Než se však seznámíme přímo s kultem mrtvých, tak jak ho mohli vnímat současníci během roku 1848 (a především s odstupem mnoha desetiletí i my), podívejme se ještě zpět do minulosti těsně předcházející zkoumanému období. Kult mrtvých během revoluce roku 1848 nebyl totiž se svou nábožensko-křesťanskou dimenzí v žádném případě novým fenoménem. Ve své podstatě a podobě navazoval na již existující tradici kultu mrtvých a padlých, respektive vlastně i na tradici spojení politiky a nacionalismu s náboženstvím, tak jak to můžeme poznat v rámci novějších dějin evropského kontinentu jednak například z Francie období Francouzské revoluce na konci 18. století a poté i v německém prostředí v období napoleonských válek na počátku století 19. René Rémond napsal příznačně ve své práci o náboženství a společnosti v Evropě, že: „Evropské společnosti při svém definování odkazují jednak na entity politické, ale stejnou měrou také na fakta národnostní, a proto vztahy mezi náboženstvím a společností zahrnují všeobecně také postoj náboženství k ideji národa a pocit příslušnosti jednotlivce k určitému národnímu společenství.”⁶⁹ Kategorie náboženství a národa v sobě obsahují nejeden společný rys a v některých příkladech se samy suplují, respektive nabízejí svou náplň, svůj obsah druhému pojmu k jeho dokreslení. Ritualizace

národa se tak často pojila s náboženstvím, s jeho svátky a obřady. Obě tyto kategorie patří k nejuniverzálnějším společenským jevům, k nimž se lidé odedávna přiklánějí a pro něž jsou ochotni obětovat nejen své hmotné statky, ale i přímo své životy. Obdobou náboženského mučednictví je tak především v novějších dějinách 19. a 20. století smrt pro vlast a pro národ. „Jelikož se setkávají v myslích a srdcích lidí, nemohou o sobě národ a náboženství nevědět, musí udržovat vzájemné vztahy.”⁷⁰ Byť tyto vztahy byly v průběhu dějin různorodé. V případě moderního nacionalismu 19. století a přímo v souvislosti se smrtí a kultem mrtvých revoluce 1848 lze pak ještě lépe hovořit o vzájemném propůjčování symbolického chování a jednání mezi těmito oběma „oblastmi,” které tak zpětně opět odkazuje k užívání staré známé symboliky, vzorců jednání a chování, které jsou ovšem v nové situaci napřovány kvalitativně novým obsahem.

Podívejme se tedy do Francie. Ačkoliv je Francouzská revoluce spjata mimo jiné i se zesvětštěním tehdejší společnosti a nahrazením křesťanského náboženství vlastním náboženstvím a kultem revoluce, přesto revoluční Francie nemohla tak jednoduše odstoupit a zapomenout na křesťanskou tradici. Křesťanská liturgie byla prostě dominantní a běžně užívanou symbolickou praxí evropského kontinentu a tak i Francouzská revoluce čerpala pro potřebu vlastního kultu z křesťanských tradic. Paralely lze spatřovat například v bohyni Rozumu, respektive později Nejvyšší bytosti, která nastoupila na místo Panny Marie, náboženské křesťanské písně byly nahrazeny písněmi revoluce atd. Na rozdíl od Francie, kde hrálo křesťanství během revoluce svou „skrytou” roli, nalezneme v německém prostředí období válek proti Napoleonovi již přímé odkazy ke křesťanství, které mělo jednak pomoci ospravedlnit německé „osvobozovací boje” (Befreiungskriege) a jednak do určité míry zastříti prostou skutečnost války. Německý boj byl „křížovým tažením”, „svatou válkou” proti Francouzům a bojem za národní jednotu. Odkazy na biblické zmrtvýchvstání Krista byly dávány do souvislosti s nyní dosažitelnou národní i individuální obnovou německého lidu. Vlast byla srovnávána s „oltářem”, samotný boj pak byl v německých dobových písních vnímán jako plnění Božího záměru a jeho vůle. „Du reicher Gott! in Gnaden, schau her vom Himmelszelt; du selbst hast uns geladen in dieses Waffenfeld...” nebo „Drum, retten wir das Vaterland: so that's der Herr durch unsere Hand. Dem Herr allein die Ehre.”⁷¹ Zatímco tedy Francouzi bojovali v revoluci proti tyranovi a nepříteli lidu, vstupovali Němci do války pro víru, vyznání a morálku, které byly úzce propojeny s křesťanským myšlením. V německém případě bojů proti Napoleonovi se tak ocitáme u paralely ke svaté válce ve jménu svatého národa. Nacionalismus a vlastenectví se tak těsně spojily s protestantskou zbožností, která tak

měla podíl na šíření německého národního vědomí a která ho tím i de facto legitimizovala. Staré křesťanské myšlení a zvyklosti se v těchto chvílích spojily s novou tradicí nacionalismu a patriotismu, kdy se víra ve starého a známého křesťanského Boha snoubila s vírou ve vlastní Národ a svou Vlast.⁷² „Je také hodně zbytečné a nudné, zdůrazňuje-li se stále znovu, že davy potřebují náboženství. Všechny politické náboženské a sociální víry jsou jimi přijímány jen tehdy, vezmou-li na sebe formu náboženskou, která je staví mimo diskusi. Kdyby bylo možno docílit, aby davy přijaly ateismus, nabyl by zcela prudké nesnášenlivosti a žáru náboženského citu a ve svých vnějších formách stal by se brzy kultem.“⁷³ Ostatně formy vnějšího vyjadřování národa či nacionalismu se do určité míry během 19. století skutečně vnějším náboženským projevům často podobaly. Nacionalismus 19. století tak můžeme díky jeho rituálům, kultům, tradovaným národním mýtům a „nedotknutelným textům“ nakonec i jako svého druhu náboženství skutečně označit.⁷⁴ Navíc stoupenec národního hnutí byl podobně jako v rámci náboženské víry na „národní problematice“ citově zaangažován. Můžeme tak hovořit o přesunu náboženských prvků na pole národa a současně náboženskou dimenzi národních ideologií spojenou s nacionalizací křesťanského obsahu víry.⁷⁵

Díky tomuto spojení dobového vlastnenectví a válek, ať už revolučních ve Francii, či především „německých bojů“ proti Napoleonovi, se mohl postupně rozvíjet kult padlých a změnil se postupně díky právě odkazům na křesťanství i obraz smrti. Ta byla vnímána v těchto dobách, v této situaci, jako oběť pro národ, pro jeho budoucnost. Osobní ztráta bližního měla být vyvážena obětí padlého pro vlast. Tak měla být nejenom ospravedlněna konkrétní smrt v boji, ale současně tak měla být skutečnost smrti jako takové, díky náboženským paralelám k vzkříšení Krista, jednoduše překonána, oklamána. Padlí byli skutečně vnímáni, mluvíme-li teď o německém prostředí napoleonských válek, v nástupnictví, v následování Krista, jejich kult dal národu mučedníky a příštím generacím vzory hodné následování.⁷⁶ V prostředí Francouzské revoluce nebyla situace směrem do křesťanství tolik vyhrocena, Francie měla snahu své mrtvé uctívat přece jen více světštěji, můžeme hovořit o snaze o větší sekularizaci, mimo jiné v návaznosti na její oblibu antických vzorů a symboliky. Mrtvých bylo využito jako prostředků k upevnění vlády revoluce a její legitimizace. Mrtví se stali revolučními symboly, byli ztělesněním revolučního ducha, jak v jejich životě, tak v jejich smrti. Se svou zálibou pro různé mýty, symboly a symbolické jednání, typické hlavně pro jakobínskou éru, však dala Francouzská revoluce podnět pro další veřejné užívání mýtu a národních symbolů jako sebe prezentace národa nejen ve Francii, ale později i v německém

prostředí. Smrt tak byla v novějším období jednoduše využívána pro národní potřeby, došlo k její nacionalizaci.⁷⁷

3.2. Kult mrtvých v revoluci 1848

Na první pohled by se mohlo zdát zbytečné zabývat se kultem mrtvých právě i v českém prostředí, neboť ať chceme nebo ne, počet obětí z červnových nepokojů nebyl v porovnání se situací ozbrojených střetů ve Vídni, či v jiných evropských městech příliš velký. Ovšem i přes tuto skutečnost se i v českých poměrech roku 1848 s tímto jevem setkáme, a jak ještě uvidíme, paradoxně již v březnu, tedy mnohem dříve, než padly první červnové výstřely na pražských barikádách. Kult mrtvých, tak jak se projevil na jaře i na podzim roku 1848 rozhodně nebyl českou záležitostí. Jak již bylo poznamenáno, komunikační možnosti, se kterými bychom se setkali během tohoto roku umožnily přenos nejen samotných informací, ale i konkrétních vzorců chování a symbolického jednání, navíc s návazností na prvky tradiční lidové kultury. Mezi takovéto patřil právě i kult mrtvých, který se dostal v průběhu roku 1848 do české společnosti poprvé prostřednictvím studentů již v březnu. Byly to totiž zde konané oslavy padlých vídeňských studentů z březnových událostí ve Vídni. Vlastně hned tyto slavnosti, respektive zádušní mše a vzpomínkové křesťanské i židovské akce, stejně tak jako články v dobovém tisku, věnované březnovým vídeňským obětem, jsou nejprůběžnějším dokladem přítomnosti tohoto symbolického dobového jevu i v českém prostředí.

V myšlenkovém a společenském prostředí evropského novověku 19. století je třeba si uvědomit specifickosti kultu mrtvých. Na rozdíl od onoho „typicky křesťanského“ vzpomínání padlých, onen novověký politický, respektive revoluční kult mrtvých, nevzpomíná všechny své padlé bez rozdílu, ale soustředí se na vybrané oběti, které se vyznačují specifickými a dané situaci odpovídajícími rysy, a které padly za konkrétní situace a v konkrétních podmínkách. Navíc společenství, které se na jejich základě konstituuje a utvrzuje, je společenstvím světským, pozemským. Jsou to tedy konkrétně ti mrtví, kteří přišli o život násilnou smrtí, jsou to ti mrtví, kteří se obětovali ve prospěch kolektivu a jeho prospěchu a blaha. Násilná smrt, respektive oběť je totiž zárukou přežití, je zárukou osvobození, vítězství, a budeme-li se pohybovat i v náboženské rovině, pak také vykoupení. Politický kult mrtvých se orientoval právě na své oběti, které vykládal jako předpoklad a

garanci dalšího života společenství. Je však skutečně nutné nespouštět ze zřetele, že prostřednictvím kategorie oběti se konkrétní vzpomínající společnost dostala do blízkosti k archaické náboženské tradici, neboť oběť jako taková, je ve svém základě náboženským aktem. Vzpomínání padlých a usmrčených prostřednictvím kategorie „oběti“ v souvislostech politického kultu znamená mimo jiné přiblížit nějaký ryze světský politický účel náboženským základům. Mrtví bojovníci tak nejsou jednoduše mrtvými, padlými, jsou, jak si ještě na mnoha místech tohoto textu připomeneme, především oběťmi. Ve středu pozornosti novověkých společenství tak nestojí v souvislosti s ritualizovanou a politicky využívanou smrtí královské a knížecí hrobky, žádné urozené osoby „z Boží vůle“, nýbrž padlí z lidu, mrtví ze středu konkrétního společenství, které k uctívání předurčilo jejich hrdinství a násilná smrt, avšak ne již a priority urozený původ.

Vzpomínání a ritualizace oběti jsou rovněž pokusem o překonání narušení společenského a politického pořádku, jsou prostředkem k solidaritě a k etablování a posílení dosavadního otřeseného, respektive nově se konstituujícího společenského pořádku. Ostatně i z těchto pozic bychom mohli politický kult mrtvých a vzpomínání obětí rovněž uchopit. Tedy jinými slovy, kult mrtvých a obětí jakožto nástroj pro zakrytí vlastního násilí a vlastních násilných snah a aktivit při vytváření a upevňování nového politického uspořádání, tedy ritualizovaný kult mrtvých a obětí jako zástěrka, jako argument pro interpretaci násilí jakožto něčeho vlastně neškodného.

Mrtví jsou také prostřednictvím takového politického zacházení zesvětštění, je narušen dosavadní monopol křesťanské víry, lépe řečeno církevní monopol v jejich výkladu. Po dlouhá staletí ryze náboženský prostor je nyní v období 19. století narušen světskými a přímo politickými zájmy, kdy převládají pozemské interesy národa a vlasti. Cílem politického kultu mrtvých, pro rok 1848 revolučního kultu, nejsou nějaké nadpozemské trvalé hodnoty, jeho účelem není ukázat relativitu světského, nýbrž naopak tomuto pozemskému slouží. Během roku 1848 jde tedy velmi často o vlast, či o národní budoucnost. Na jaře roku 1848 nejsou oslavovány oběti v kontextu svého sociálního původu či konkrétní politické příslušnosti, ale v souvislosti s účelem, za kterým padly: tedy pro národ, vlast, svobodu.

Dobová lidská představitost v polovině 19. století měla zažitou představu násilné změny poměrů ve Francii v roce 1789. Změna společenských a politických poměrů tak byla v dobových poměrech spojena s násilím a bojem. Rok 1848 nebyl výjimkou a očekávání tehdejší společnosti skutečně nezklamal, byť ztráty na životech a krveprolití nedosahovaly takového počtu a především intenzity. Tato společnost, respektive z velké části měšťanská

společnost (v obecné rovině můžeme ponechat stranou, zda-li vídeňská, berlínská či pražská) si toto násilí a jeho oběti dokázala přizpůsobit svým potřebám. Jak již víme, nové poměry ve Francii po roce 1789 byly založeny na násilí a mrtvých a také zde, o několik desítek let později v roce 1848, sehráli mrtví z pouličních bojů legitimační úlohu, neboť svou násilnou smrtí de facto ospravedlňovali snahu po novém politicko-společenském pořádku. Při pohledu do německého prostředí je například patrné, že rok 1848 přinesl dva symboly nového politického pořádku, březnové barikády v Berlíně a frankfurtské shromáždění. Berlínské barikády představují násilí, na jehož základě se ovšem nakonec mohlo konstituovat národní shromáždění ve Frankfurtu, které symbolizovalo nový politický pořádek a de facto i konstituující se německý národ. Tato nová instituce by se tak vlastně bez prvotního násilí nemohla vůbec etablovat.⁷⁸

Právě v mrtvých nacházela pozůstalá společnost základy své nově se vytvářející suverenity a především identity, jejich prostřednictvím mohla nárokovat sama sebe jako nejen politický, ale i národní kolektiv.⁷⁹ Nicméně na druhou stranu násilí jako takové, vědomě stále produkované, měšťanské společnosti nevyhovovalo a jisté oprávnění mu dávala pouze v souvislosti s jeho legitimační rolí. Dobové liberální hnutí, pocházející obecně právě z prostředí měšťanstva, během roku 1848 skutečně hledalo nějaký pevný základ pro svůj reformní program, nicméně jako hnutí revoluční se definovat v žádném případě nechtělo. Spíše hledalo kompromis se starým pořádkem, ovšem v případě Vídně i Berlína se muselo vyrovnat s březnovými oběťmi a vypořádat se s dosavadním režimem. Jistě, byla zde snaha o kompromisní a smírné vyrovnání se starým pořádkem, avšak právě tento měl na svědomí březnové mrtvé. Tyto oběti se pak staly do určité míry jakýmsi symbolem, příznakem pochybností. Symbolizovaly problematičnost těchto nadějí na mírné srovnání. Neboť ať toto liberální hnutí chtělo nebo ne, byly zde oběti jakožto produkty násilí starého pořádku. Před velkou částí tehdejší společnosti tak stála neustále otázka po oprávnění revoluce a nového pořádku. Tento legitimační proces, tedy legitimace mrtvých, respektive legitimace zabíjení, probíhal a byl určován v ideálním kontextu. V rámci kultu mrtvých 1848 to byly náboženství a hlavně kategorie národa, vlasti a svobody.

V tomto momentě by se pak mohl hledat již první moment ospravedlnění prostřednictvím mrtvých. Myšlenka je velmi jednoduchá: pakliže je zde totiž nějaký systém, který se svými poddanými a nyní vlastně již se svými občany nekomunikuje, brání se jejich hlasu, ba dokonce do nich střílí, pak tento systém není dobrý a zasluhuje si změnu. Mrtví nezemřeli pro nějaký svůj sobecký úmysl, naopak položili život za vlast, za budoucnost, která

ale nemůže být stejná jako minulost. Tato násilná smrt tedy směřuje ve svém důsledku k ospravedlnění a hlavně morálnímu zdůvodnění měšťanských snah po reformních změnách. Například německé prostředí se s tímto setkalo již během napoleonských válek. Smrt pro vlast byla předpokladem pro znovuzrození a pevnější zachování německví a naděje na vlast před náporom Napoleonovi expanze na východ od Rýna. Smrt ve válce proti nepříteli byla interpretována jako potvrzení národního vědomí obětí. Kult mrtvých tak v sobě vyjadřoval nejvyšší politickou hodnotu národa. Rok 1848 pak navázal na toto myšlení. Připravenost a ochota k oběti byly impulsem pro další činy a následující události, zjednodušeně vyjádřeno, bez oběti není žádná národní budoucnost.⁸⁰ Navíc novým momentem oproti klasickému hrdinnému umírání „pouze“ pro vlast a národ byla během roku 1848 skutečnost, že ona světská a přesto „nadpozemská“ idea vlasti a národa byla ještě více povýšena přítomností ideálních představ o svobodě a bratrství. Fyzické smrti se tak dostalo nového významu, neboť jen prostřednictvím nasazení vlastního života, vlastní obětí, mohl jedinec přispět konečnému nastolení vysněných a ideálních společenských pořádků. Osud individua, jeho hlavní význam, se plně rozvinul právě jen v rámci revoluce, v rámci „spravedlivých“ bojů, kdy byl překonáván v jeho příkladném hrdinství i případný pocit strachu. Revolucí 1848, respektive vzpourou, „ústící ve smrti...dochází k nihilizaci života v zájmu něčeho vyššího, než je hodnota lidského života, tedy v zájmu určitého nadindividuálního projektu. Cena sebeobětování je zde měřena hodnotou dosazenou na místo onoho vyššího.“⁸¹

O „pozitivní“ roli mrtvých vypovídá také skutečnost, že sociální kolektiv, společenská skupina, se prostřednictvím svých mrtvých jaksi symbolicky obnovuje, respektive prostřednictvím svých obětí i padlých, potvrzuje, znovu upevňuje a obnovuje svou identitu. Udržuje své mrtvé v kolektivní paměti a ti jsou pro ni závazkem, jsou zárukou pro živé neboť jejich oběť garantuje další existenci, trvání jejich konkrétního kolektivu. Mrtví jsou tak součástí dvou společenství, vlastního společenství mrtvých, ale současně stále patří i do světa živých. Jinými slovy, další důležitou skutečností, kterou do tehdejší společnosti první úmrtí přinesla, byl moment jednoty a semknutí lidu. Pocit odpovědnosti za další osud vlasti a společnosti, za který padly již první oběti, dával liberálům i demokratům, potažmo celé společnosti, pocit sjednocení. Pozůstalá společnost se shromáždila kolem svých mrtvých, integrovala se. Odkaz mrtvých měl být naplněn, jejich tragický, ale i přesto hrdinský osud měl dojít naplnění v nových společenských poměrech. Jednalo se o jakousi náhlou potřebu jednoty a sbratření, kterou ovšem známe i z pobřeznové jarní Prahy. Lidé v ulicích byli najednou spojeni osudem mrtvých, byl na ně předán odkaz jejich smrti, na který se dočasně zafixovali,

a který je jako společenství sjednocoval a posiloval jejich soudržnost a solidaritu, byť dočasnou.⁸² Mrtví, respektive oběti, totiž i po smrti byli nositeli jakési síly, nebo snad moci vůči živým. Padli a jejich odkaz na živé sjednocoval zástup, z jejich poselství čerpali živí na ulicích a později i na barikádách odhodlání pro rozhodný čin.⁸³

Mrtví tak vlastně nepřímou ovlivnili svou násilnou smrtí v minulosti události budoucí a situaci následující po jejich smrti. V rozhodujících chvílích byl znovu evokován jejich čin a nasazení pro společnost a vlast, neboť padlí vykonali svou oběť a záleželo pak na pozůstalých, jak s jejich odkazem naloží, jak se zachovají. Tak ve chvílích bojů na pražských červnových barikádách přinášela vzpomínka na padlé a oběti, nejen ve vzdálené Vídni či Berlíně hněv a vztek vůči jejich vrahům, nepřátelům nových poměrů. Z období svatodušních bojů v Praze v červnu je skutečně zdokumentovaný případ, kdy vojsko ubilo 12. června na dolním konci tehdy Koňského trhu neznámého mladíka. Svědci této smrti pak jeho mrtvé tělo položili na improvizovanou nosítka a jako skutečný důkaz vojenské libovůle a agresivity ho ukazovali lidem a vybízeli je k boji a odporu⁸⁴: „...již se v krvi hroutí a shromážděný zástup trne v jediném výkřiku hrůzy. Pobouřený lid se vrhá do krvavého boje...“⁸⁵ Aura mrtvých tedy skutečně přenášela v dobových představách současníků na živé jakési posvěcení a stimulovala odhodlání k boji. Samozřejmě hektičnost doby a společenský patos plný symboliky podněcovaly podobné chování a heroizaci statečnosti. Tato obětavost pak nezůstala jen v ideálních představách, tak o tom svědčí alespoň dva příklady z pražských červnových barikád. Zde byl na barikádě v Ovocné ulici 12. června vojáky při palbě děl zabit mladý dělník, který dobrovolně vystřídal zde bojujícího měšťana, otce několika dětí. Ještě ideálnější pak byla o chvíli později smrt dalšího dělníka, který odmítl ustoupit před útočícím vojskem, jeho odůvodněním byla složená přísaha, že neopustí vztyčený prapor.⁸⁶

Konkrétním projevem často popisovaného semknutí se lidu, respektive skutečně emocionálním apelem na pozůstalou společnost, ve kterém jsou obsaženy momenty sjednocení a jednostranného posvěcení ze strany mrtvých, je báseň Ferdinanda Freiligratha „Die Toten an die Lebenden.“⁸⁷ Ačkoliv báseň pochází z německého prostředí a reflektuje tak „pouze“ zdejší situaci, lze ji považovat za skutečně paradigmatický text s dosahem a platností i mimo konkrétní jazykově i politicky německé prostředí. Freiligrath ji napsal v létě 1848, přesněji v červenci v Düsseldorfu, tedy v době ustupujícího bezprostředního revolučního nadšení, kdy jednotlivé, v březnu proklamované a vyhlášené ideály již ztratily pro některé společenské skupiny postupně na své platnosti a aktuálnosti a dobový společenský a politický vývoj se ubíral pro Freiligratha jakožto stoupence revoluce a německé levice

nesprávným směrem. Vedle onoho již výše jmenovaného posvěcení a vybídnutí ke společenské jednotě ze strany mrtvých totiž autor přidává ve své básni i nový sociální rozměr a sice odklon od krále a tradičních pořádků ve prospěch pokračující revoluce, republiky a barikád.

Freiligrath začíná báseň realistickým připomenutím březnových padlých, respektive přímo jejich smrti. Mrtví líčí vlastní pohřební průvod a svou původní roli a svá očekávání věduce, že jejich oběť, jejich dar bude pozůstalou společností opětován, což jim dodalo klid v jejich odpočinku.⁸⁸ Již po čtyřech měsících však mrtví Freiligrathovými ústy litovali, že jejich čin zůstal bez odpovědi a vyčítali pozůstalým, že se neosvědčili ve svém následujícím jednání jako hodni jejich původního daru.⁸⁹ Aby se této skutečnosti pozůstalí vyvarovali, aby napravili své dosavadní chyby a zůstali věrní odkazu mrtvých, nabízejí jim tyto ještě jednou svou oběť a vybízejí je svým prostřednictvím k činu. Tentokrát si však již nepřejí býti představeni králi, naopak ono vyzvedávání mrtvých, jejich apel směřuje k rozchodu s tradičním pořádkem a na rozdíl od března i k rozchodu s králem.⁹⁰ Freiligrath zde totiž připomíná vztek, apeluje na odhodlaní k činu a na rozhořčení, kdy věří stále v jeho životnost a účinnost při mobilisaci pozůstalých. Právě onen „hněv“ měl být odpovědí pozůstalých, měl je vyburcovat k činu: tedy vášeň, která je předpokladem rozchodu s dosavadním pobřeznovým průběhem událostí. „Obilí zaseté v březnu, kdy jsme umírali, je již posekáno, jen trochu rudého máku v polích uniklo kose. Ó kdyby tato rudá zloba v zemi zůstala!!!... Ale přesto, přesto ona zůstala. I trocha útěchy zůstala. Příliš jste vybojovali, příliš vám bylo vzato, příliš výsměchu a urážek jste museli vytrpět. Tato zloba musela zůstat, věřte nám mrtvým. Zloba zůstala a probudí se zase a z poloviční revoluce udělá celou! Čeká pouze na svůj okamžik.“⁹¹

Zloba nechá vlát rudé prapory na barikádách, spálí trůny a knížata zažene do moře. Svou budoucnost si tak bude napříště tvořit lid sám. V této představě tedy autor rozvinul dále a de facto přetvořil onu březnovou ideu celospolečenského sjednocení. I přes tuto skutečnost však nadále zůstává tento text vhodným příkladem vlivu mrtvých na živé. Báseň totiž zakončuje znovupřipomenutím jednotného společenství a svazku mrtvých s živými, což byl nutný předpoklad pro udržení a zachování jejich aktivizujícího vlivu. Bez tohoto spojení, bez tohoto jednotného společenství by „oběť“ padlých byla bez jakéhokoliv účinku a významu. Pozůstalí tak měli být připraveni a ozbrojeni, aby jednou byla zem, z které k nim padlí promlouvali a z které připomínali a nabízeli svůj odkaz, svobodná.⁹² Jedním z cílů básně byla tak i nepřímá výzva k politickému i morálnímu povstání a odporu k stávající „pobarikádní realitě.“

Ne všichni však sdíleli podobné názory jako Ferdinand Freiligrath. I v táboře levice bychom našli odlišné myšlenky a postřehy. S jistým odstupem se vyjádřil kriticky k problematice mrtvých ve své, v posledních letech často připomínané, práci „Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta“ i Karel Marx, svého času dokonce Freiligrathův kolega z novin *Neue Rheinische Zeitung*. S jistou dávkou ironie v úvodu své práce poznamenal nejen k praxi uctívání mrtvých, ale obecně k reflexi bojů a událostí v minulosti: „Tradice všech mrtvých pokolení tíží mozek živých jako můra. A právě v takových dobách, kdy se zdá, že lidé pracují k tomu, aby převrátili sebe i věci, aby vytvořili něco nebyvalého, právě v takových epochách revolučních krisí vyvolávají úzkostlivě duchy minulosti, aby jim sloužili, vypůjčují si jejich jména, bitevní hesla, kostýmy, aby v tom starém a ctihodném převlečení a s touto vypůjčenou řečí zahráli novou scénu světových dějin...a revoluce z roku 1848 nevěděla nic lepšího než parodovat brzy rok 1789, brzy revoluční tradici let 1793 až 1795.“⁹³

Pocit jednoty však pramenil nejen z takto vědomě, či nevědomě interpretovaných ideálních představ posvěcení živých mrtvými, ale pocházel jistě i z prostého vědomí přítomnosti smrti. Pozůstalí viděli umírání ve vlastních řadách a jejich sjednocení bylo jednou z odpovědí na obavy z dalšího krveprolití, které by mohlo na životech ohrozit i je samotné. Člověk už totiž nemohl pokládat smrt za něco, co se jeho samotného netýká, protože ji během bojů na barikádách zakusil u svých blízkých. Faktickou přítomnost smrti si již pod dojmem současných událostí musel připustit. Ovšem jako součást pevnějšího kolektivu se nutně cítil ve větším bezpečí, než jako osamocená osoba. Svou vlastní si však představit nedovedl a nechtěl, i proto se uchýlil do „náruče“ kolektivu, který dával větší jistotu zachování a pokračování dalšího života. I zde, v těchto pocitech, je tedy možné hledat jeden z kořenů oné pospolitosti a potřeby jednoty.

Vedle tohoto jednostranného vlivu na živé, který se projevil nejvíce v jejich alespoň dočasném sjednocování, pak ale můžeme sledovat i vytvoření jednotného společenství živých s mrtvými. Díky výše zmíněným faktům můžeme totiž tvrdit, že živí s mrtvými byli v neustálém kontaktu a vzájemně se ovlivňovali, padlí tak nebyli vytěsněni z kolektivu živých symbolicky „na onen svět,“ na „druhou stranu,“ kde by byli pro pozůstalou společnost již nedostupní.⁹⁴ Obecně se můžeme v křesťanství setkat s názory, že jen v sounáležitosti a ve spojení s ostatními je smrt dobrou. Smrt chápaná jako již výše zmíněné definitivní oddělení od lidí s sebou přináší pouze smutek a bolest, pokud však vede naopak k těsnějšímu sepejetí s ostatními, ke společné jednotě, nemusí se odehrávat jen nutně v pochmurnostech, ale naopak v uvolnění a příslibu nového života a naděje. „Říkáme, že zesnulý ve vzpomínce okolního

světa žije dál, jako kdyby se tu jednalo o takřka přirozenou následnou existenci z vlastních sil. Ve skutečnosti jde o výkon znovuoživení, za nějž zesnulý vděčí rozhodnému odhodlání skupiny neobětovat jej zmizení, nýbrž udržet ho pomocí vzpomínky jako příslušníka společenství a přijmout ho do pokračující přítomnosti.⁹⁵ Takovéto přežívání mrtvých ve vzpomínkách konkrétní společnosti a vůbec představy o možnostech přibrat dříve zemřelé do přítomnosti patří k základním univerzálním strukturám lidské existence.⁹⁶ A bylo tomu tak i ve svém specifickém kontextu i v rámci kultu mrtvých revoluce 1848. Oběti posvětili živé, a živí hledali v posvěcení mrtvých oprávnění a oporu pro vlastní aktivitu, padlým z pouličních střetů a bojů se tak dostalo politického výkladu, padlí roku 1848 symbolizovali pro současníky revoluci.⁹⁷ V politickém kultu mrtvých je totiž obsažena i ona úloha zprostředkovat pozůstalým ony cíle a hodnoty, pro které mrtví položili své životy. Ono dobové „probouzení mrtvol“ totiž slouží k oslavování nových bojů. Jak napsal v podobném duchu ve svém výše připomínaném textu Karel Marx: „Kříšení mrtvých v těchto revolucích mělo tedy nové boje zkrášlovat, nikoliv staré boje parodovat, přehánět daný úkol ve fantasmii, nikoliv uhýbat před jeho řešením ve skutečnosti, najít opět ducha revoluce, nikoliv dát opět obcházet jejímu přízraku.“⁹⁸ Společnost musela nejdříve pohřbit své oběti, aby dala legitimitu a vlastně i obsah svému dalšímu jednání. Tuto skutečnost lze rozvíjet dále i k myšlence, že žijící potřebovali v tomto kontextu předobraz svých mrtvých k tomu, aby mohli, chce se říct „pod vedením mrtvých“, proměnit nejen budoucnost, ale již i svou současnost.

Mrtví roku 1848 tak měli v myšlenkách pozůstalé společnosti přesně vymezený životní obraz a funkci. Jejich předcházející životy nebyly v kontextu jejich osudu prakticky zmiňovány. Nešlo o zachování skutečné individuality mrtvých, ta měla malou hodnotu. Jako jedinci nebyli nezaměnitelní. Nahradit však nešla jejich smrt, nezaměnitelný byl okamžik oběti. Bylo tak jedno, kdo zemřel, protože důležité bylo v tuto chvíli, jak a proč zemřel. Rozhodující byla tedy jejich smrt, respektive způsob jejich smrti. O tom, jaký život padlí během svého života vedli, se v oficiální společenské rovině nehovořilo a ani se po tom nepátralo. Jejich smrt, lépe řečeno okolnosti jejich smrti, totiž dokonale zastínily jejich předcházející existenci a de facto jí dávaly nový význam, nebo lépe novou náplň. Jejich předešlé životy byly překryty oním posvěcením mučednickou aureolou okamžiku smrti. Jako k mučedníkům nešel k jejich životu přiřadit nějaký špatný obraz. Lze snad i tvrdit, že jejich život byl pro okolní společnost zredukován jen na rovinu jejich boje a hlavně smrti na barikádách a co víc, jako by jejich život začal pro pozůstalou část společnosti vlastně v okamžiku jejich smrti, která byla participací na celkovém osudu společnosti. Při úmrtí

významného jednotlivce byly v dřívějších dobách zmiňovány jeho konkrétní skutky, přednosti a hodnoty jím vytvořené během celého života. V souvislosti s padlými oběťmi z jarních barikád to však neplatilo. Ony žily v tomto kontextu spíše po smrti. A teprve tento jejich specificky reflektující posmrtný obraz dal jejich pozemskému životu novou, „správnou“ podobu a výklad. Předpokladem oběti, která měla být v náboženském kontextu skutečně účinná, byla totiž její nevinnost, bezúhonnost. I tak lze tedy vysvětlit opomíjení předcházejícího pozemského života padlých a vyzdvihování skutečně jen jejich smrti. Neboť oběť neměla svou posvátnost, spojení s vyšší instancí dávající určitý pocit jistoty, dokud nebyla usmrcena, dokud nebyla „nabídnuta.“⁹⁹

Ovšem opravdu jen nevinná oběť mohla mít pro pozůstalou společnost pozitivní přínos a mohla ve svém novém „posmrtném životě“ sehrávat role tak, jak byly výše poznamenány a jak jí byly pozůstalou společností připisovány. „Posvátné mystérium smrti na obětišti je ospravedlněno, neboť pouze takto lze vytvořit posvátné pouto, které sjednocuje účastníky navzájem i s jejich bohem.“¹⁰⁰ Snahou pozůstalé společnosti bylo tedy vnímat padlé pokud možno v co nejlidštější - nejideálnější podobě a tak je představit vlastně i nepřátelskému táboru. „Nahromadění většího počtu úmrtí nám připadá jako něco naprosto děsivého. Vůči samotnému zemřelému zaujímáme zvláštní postoj, skoro jakoby obdiv k někomu, kdo dokázal něco obtížného. Zdržujeme se vůči němu kritiky, promíjíme mu křivdy, kterých se eventuálně dopustil...a shledáváme správným, že se v pohřební řeči a na náhrobku vynáší právě to, co je pro něho nejvýhodnější. Ohled na zemřelého, kterého on sám nemá přece už nijak zapotřebí, stojí pro nás výš než pravda...“¹⁰¹ Prohlašovat totiž provinilého člověka za oběť by s sebou přinášelo nebezpečí další konfliktní situace. Padlí byli daní, kterou musela společnost zaplatit za své další pokračování a život, v jejich smrti tak byl současně i přítomen další budoucí život. Byli základem i prostředkem pro další očekávaný vývoj. Konkrétní člověk zemřel, ale solidarita společnosti byla posílena a odkazuje tak současně k očekávanému budoucímu dobru. Je zde tedy patrná dualita dobra a zla přítomného ve smrti oběti a de facto odkazující i k samotnému obecnému obsahu revoluce. Pražské noviny tak v tomto kontextu napsaly o atmosféře studenty organizované pražské březnové zádušní mše v Týnském chrámu příznačně: „Byl to první smutek všeho lidu v jeho svobodě; ale smutek ten vynesl ducha vysoko, myšlenky o novém věku vnucovaly se samy do hlavy. Té budoucnosti není se u nás co báti; lid se objevil důstojným a hodným v takovém okamžení...“¹⁰² V průběhu jara 1848, v průběhu smutečních a vzpomínkových oslav však bylo mrtvých a jejich odkazu použito jako demonstrace síly a společenského sjednocení, která

měla probíhat před očima odpůrců revoluce. Vzpomínky na padlé a jejich oběť měly podněcovat pozůstalou společnost k odhodlání a činu. Na jednu stranu tedy měla být oběť v rámci revolučního kultu mrtvých smířícím elementem a sjednocujícím faktorem, na druhou stranu však přesto obsahovaly vzpomínkové slavnosti svůj bojový náboj, který měl být dán odpůrcům najevo jako upozornění a připomenutí odhodlání a připravenosti v případě potřeby chopit se opět zbraně a postavit se na odpor jejich útoku.

Vlastně tak docházelo v těchto momentech k transformaci života padlých, ke změně jeho výkladové roviny. Respektive proměnila se perspektiva kolektivního obrazu jejich života, který byl naplněn kvalitativně novým obsahem. Je také možno říci, že jejich smrtí byl jejich život naplněn sám o sobě, došel vrcholu, ovšem ne jen v pouhé rovině fyzického umírání. Jejich životu byl tedy dodán smysl až ex post, po jejich smrti. Jejich bytí bylo jen předehrou k jeho konci. Předcházející život mrtvých nyní obdržel specifické substantivní rysy a podobu. Lze říci, že vše ovládla smrt a současně nesmrtelnost. Dostáváme se tak blízko tvrzení, že smyslem jejich života byla v dobovém nazírání, tedy v rámci tehdejší společenské nálady a situace, jejich smrt a odtud je již jen malý krok k analogii Ježíše a jeho smrti jako oběti. „Slyšeli jsme z mnohých stran, že prý se veliká znamení na nebi ukázala. Bud' tomu, jak bud', na zemi se dějí divné věci. Je skoro, jak by se chtěli navrátit ti samí časové, za kterých živ byl náš miláček Kristus Pán, Spasitel světa.“¹⁰³ Jak bude na jiném místě této práce patrné z dobové interpretace smrti Roberta Bluma, tehdejší německá, především protestantská společnost na podzim roku 1848 tento citlivý krok skutečně udělala.

V historické dimenzi kultu mrtvých vystupují často zřetelně i eschatologické momenty, aspekty doby a otázka po podstatě člověka i jeho identity, která nemohla v kontextu revoluce být zodpovídána jen v náboženské a filozofické rovině.¹⁰⁴ Bezprostředním cílem vzpomínání na mrtvé byla oslava jejich života a hlavně smrti, v myslích současníků a pozůstalých se měli stát nesmrtelnými a měli neustále vznášet požadavky na následování jimi nastoupené cesty ke svobodě a jednotě, čili nesmrtelnost ve vzpomínkách i v politickém díle revoluce. Ve snaze vzdorovat bolestné realitě a z potřeby učinit lidskou bezmocnost snesitelnější si pozůstalí vytvořili vhodný soubor představ, jehož podstatou byla myšlenka, že život na tomto světě slouží vyšším účelům. Osud mrtvých byl pevně spjat s novým společenským a politickým pořádkem, se zdokonalením lidské společnosti. Jejich smrt mohla být nazývána rovněž jako svého druhu osvobození pozůstalých, ať už budeme interpretovat toto tvrzení jakkoliv, například i jako osvobození společnosti od stávajících vládnoucích poměrů stojících na samozřejmých a nezpochybnitelných principech

starého pořádku, kdy nové společenské síly v sobě našly potenciál a dostatek odvahy k vlastnímu prosazení se a nárokování svých požadavků. Bylo to osvobození kolektivního vědomí, které nyní ztratilo respekt k dosavadním obávaným autoritám a které opět objevilo, s odkazem na společnou národní, respektive skupinovou identitu, pocit společenské jednoty. Revoluční nesmrtnost byla účastí na revoluci samotné, na jejím vítězství.

Moment oběti v sobě také může mít v souvislosti s násilím i dimenzi jakéhosi regulátoru dalších případných násilných odvet. Tím, že se prohlásí padlí za „oběti“, se současně vzdává pozůstalá společnost možnosti následující odplaty, která by znamenala jen další pokračování a rozšíření bojů a nepokojů, což si ovšem v žádném případě nepřála, neboť by tak oslabovala její vlastní postavení a dosavadní výsledky. Můžeme zde tedy vnímat „obět“ jako nástroj předcházení dalšímu možnému násilí, když významným momentem jeho prevence byl religiozní rozměr „oběti“: „...náboženství prokázalo lidské kultuře zřejmě velké služby, přispělo ke zkrocení asociálních pudů...“¹⁰⁵ Ritus měl možné nesmiřitelné síly uklidnit, de facto vlastně oklamat a zapřísahat. Náboženské a morální chování směřuje totiž ať už přímo, či nepřímo k nenásilnosti,¹⁰⁶ ovšem paradoxně v souvislosti s revolučním kultem mrtvých právě prostřednictvím násilí a mrtvých. Oběti zbavené náboženské glorioly jsou totiž výsledkem pouhého fyzického násilí. Obecně lze říci, že v období pádu starého režimu, kdy se nachází společnost v mezidobí nefunkčnosti, neplatnosti dosavadních zákonů a hrozí její krize, sehrály právě odkazy k mrtvým jako k obětem zřetelnou roli při stabilizaci situace.¹⁰⁷ Navíc opět můžeme jen připomenout okamžik posvěcení v „oběti“, které dává větší možnost prosazení se tomu, kdo ovládá současnou situaci a určuje ex post, kdo a co je, či není slavení hodnou obětí. Člověk sám o sobě není zajisté schopen předpovídat a očekávat budoucí události. Držením pravdy prostřednictvím vhodné interpretace padlých obětí však mohl liberalní či demokratický tábor během roku 1848 snáze určovat dění a odkazovat k očekávané a chtěné budoucnosti i ovlivňovat, s odkazem na velikost oběti, dobovou morálku a vnímání životních hodnot. I díky tomu tak byl kult padlých tehdy rovněž jednou z významných složek dobového nacionalismu a patriotismu. Mrtví prezentovali v kolektivních představách národní smýšlení a přejali tak na sebe do určité míry roli mýtotvůrců, kteří se v dobové představě přimkli tváří v tvář smrti kolem ideje vlasti, národa, svobody a stali se vyjádřením ideálu nejen osobní, ale především „porestaurační“ národní obnovy, která se zde v rámci březnových bojů nabízela. Jejich „povstání“ a odpor mohl být v rovině národa vnímán jako výzva pozůstalým k vytvoření skutečně jednotného národního společenství.¹⁰⁸

3.2.1. Praha a česká společnost: vzpomínání v náboženském prostoru

Až do této chvíle jsme se pohybovali pouze v teoretické rovině a v případě konkrétních odkazů většinou mimo samotnou českou společnost. Jak už ale bylo výše naznačeno, určité vzorce chování a jednání byly společné lidem na různých místech starého kontinentu. Takže také v českém prostředí, ponejvíce v Praze, jakožto centru tehdejšího českého národního a politického života, bychom se mohli setkat s kultem mrtvých a to hned v březnu, tedy v prvních týdnech tehdejšího dění. Může se zdát na první pohled zvláštní, že v Čechách, které poznaly své první oběti až v červnu, se již tak brzy setkáme s tímto dobovým symbolem, ovšem skutečnost taková opravdu byla. V Praze tedy poznáváme opačnou situaci, zatímco Paříž, Berlín, či Vídeň již měly své mrtvé, které mohli oslavovat a kteří pak opravdu zpětně legitimovali nové poměry a společensko-politickou aktivitu, tak Praha své oběti neměla. Zatímco měšťanská společnost byla s touto skutečností srozuměna, ba dokonce nenásilný proces změn dokonce vyzdvihovala,¹⁰⁹ pro mladé pražské studenty byla tato skutečnost do určité míry neúnosná. Roku 1848 chtělo totiž studentstvo vystoupit jako významná síla, která by sebevědomě spoluurčovala podobu tehdejších událostí. Mladí studenti stáli například na počátku tehdejší národní aktivity, kdy se spolupodíleli na svolání a spoluorganizaci památné schůze ve Svatováclavských lázních dne 11. března. Během jara také podnikali výpravy na venkov, kde šířili národní myšlenky, organizovali různé společenské zábavné akce s národním obsahem atd. Chtěli zkrátka působit jako již vyspělá národně uvědomělá společenská složka, která má potenciál předávat své zkušenosti a myšlenky dále mezi ostatní lid.

Proto to byli právě posluchači pražské univerzity, na jejichž popud byla v Praze v Týnském chrámu hned v prvních dnech nového společenského dění sloužena zádušní mše za padlé vídeňské studenty. Už samotná pozvánka (obr. č. 1) na tuto slavnou akci, která se v pražských ulicích objevila 20. března, dávala svému budoucímu publiku tušit, v jakém duchu se celý podnik odehraje: „Svoboda drahá žádala oběti svých! Hrdinná Vídeň zvláště studující mládež tamní první pro ni bojujíc krev svou vycedila. Padliť mnozí dřív, než uviděli utěšenou zoří uvolňující konstituci, dřív než uslyšeli nadšené jásání milionů spoluobčanů svých. Oniť neuzřeli květu rekovského počínání svého! Avšak památka jejich bude nám povždy svatá, ona potrvá věčně v srdcích našich! Pročež i studentstvo Pražské jednomyslně a s pohnutou duší za čacké bratry své, jenž v svatém tom boji padli, slavné exekvie uspořádalo. Za kterouž příčinou ku všem ctěným obyvatelům všech měst Pražských to uctivé pozvání

činí, aby se k posvátnému a významnému výkonu tomu zítra o desáté hodině ranní v chrámu Týnském shromáždili, aby drahou přítomností svou jak slavnost rozmnožili, tak bratrské spojení naše tím pevněji utvrdili.“¹¹⁰ Text této vzhledem prostě vyvedené pozvánky, černě orámované, byl vytištěn v obou jazycích, v češtině i v němčině. Do Týnského chrámu tak měl přivést co nejširší společnost. Je sepsán povzneseným jazykem, který již z našeho současného pohledu nastínil symboliku a výroky o padlých přesně v intencích dobového kultu mrtvých; hovořil o obětech, o prolité krvi, o vídeňských studentech jako bratrech, o boji ve vídeňských ulicích jako o boji svatém a především zmiňoval pouze padlé studenty a zamlčel ostatní mrtvé. Stalo se tak vlastně ještě před samotným obřadem a smuteční řečí Augustina Smetany, který v pozvánce nastíněné momenty dále rozpracoval a nabídl přítomnému publiku v již srozumitelnější formě. Ponechme tedy stranou podrobnější výklad tohoto kratšího textu a zapamatujme si pouze jeho obsah, který bude mnohem jasnější teprve v kontextu níže uváděné a interpretované Smetanovy řeči (obr. č. 2).

Jak se dobovým pozorovatelům jevil samotný obřad? Pražské noviny ho charakterizovaly následovně: „Studentstvo pražské slavilo dne 21. března truchlivý obřad duchem, jehož mu oslavenci krví svou byli dobyli, na místech, kde přede dvěma sty lety krev tekla pro ztracenou svobodu naši. Staroměstské náměstí je právě příhodné místo k hlubokému přemýšlení.“¹¹¹ Obřad za padlé vídeňské studenty se tedy konal 21. března 1848 v Týnském chrámu na Staroměstském náměstí. Samotný prostor před kostelem i okolní ulice zaplnily podle tehdejších novinových zpráv četné davy lidí. V porovnání s atmosférou březnových dnů však bylo toto shromáždění podle tehdejších novinářů vážné. Na tvářích všech zúčastněných bylo patrné vnitřní pohnutí, k vidění tak nebyly žádné veselé a radostné obličej. Vyčíst bylo možné pouze hluboký zármutek.¹¹² Atmosféře dodávalo na vážnosti i vyzvánění chrámových zvonů. Obřad sloužil rektor univerzity, strahovský opat Jeroným Zeidler, kterého si zvolili sami studenti, jakožto projev své důvěry a ocenění jeho dosavadního přístupu a jednání během prvních březnových dnů. Za asistence četného duchovenstva a za přítomnosti mimo jiné akademického senátu univerzity, pražského magistrátu, členů Svatováclavského výboru, ozbrojených sborů i mnoha deputací, sloužil opat u hlavního oltáře o 10. hodině pontifikální requiem. Vnitřek kostela byl u příležitosti této slavnosti smutečně vyzdoben, všechny oltáře byly pokryty černou látkou. Před hlavním oltářem se uprostřed kostelní lodi zdvíhal vysoký katafalk (obr. č. 3), který vztyčilo v krátkém čase několik studentů podle návrhu architektů Grubera a Bergmanna.¹¹³ Jeho podstavec byl ozdobený znakem království českého, rakouským orlem a znakem měst pražských, dále pak i

odznaky šestnácti českých krajů. Na jeho stupních byla položena palmová ratolest a věnce z nezabudek, vavřínů a bílých růží. Spolu s těmito květinami zde byly jako ozdoby různé staré i nové zbraně a praporce. Této úpravě pak vévodil nápis: „Za naše ve Vídni padlé bratry.“ U katafalku drželi společnou čestnou stráž studentská legie s tasenými šavlemi a pedelové jednotlivých fakult. Současně byly slouženy i u vedlejších oltářů tiché mše svaté „za padlé mučedníky svobody.“¹¹⁴ Po requiem zde pronesli z kazatelny své řeči děkan filosofické fakulty a člen křižovnického řádu Augustin Smetana, který hovořil německy, a Václav Štulc, administrátor kostela u sv. Kateřiny, jenž promlouval ke shromážděným česky.¹¹⁵ Na Staroměstském náměstí se současně již před konáním samotného obřadu shromáždily ozbrojené měšťanské sbory, například Concordia s černě zastřeným praporem, i studentská legie rozdělená podle jednotlivých kohort. Tyto přítomné oddíly, některé stále ještě neuniformované, utvořily špalír až přímo ke katafalku.

A právě v této slavnosti, v tomto náboženském obřadu a přímo konkrétně v řeči Augustina Smetany jsou nejvíce patrné charakteristické znaky kultu mrtvých, respektive obětí revoluce 1848. Zjistíme tedy, že tento dobový jev byl skutečně přítomen i v českém prostředí, které na oběti z vlastních řad teprve čekalo. Pražští studenti, jako by žárlivě sledovali osud svých vídeňských kolegů, kterým bylo dopřáno položit své mladé životy za šťastnější a spravedlivější budoucnost, za nový pořádek.¹¹⁶ I studenti zde v Praze chtěli mít svůj podíl na konstituování nových pořádků, i oni se chtěli alespoň takto symbolicky zúčastnit revoluce a mít na ní svůj podíl. Zatímni pokojný průběh událostí jim ovšem tuto možnost bral. Navíc se zde dostáváme opět k problematice legitimační role mrtvých. Především zdejší studenti, ale i radikálnější složky české společnosti, hledali své hrdiny, pakliže je neměli ve svých řadách, obrátili se prostě jinam, konkrétně do Vídně. Mrtví z barikád, třebaže ve vzdálené Vídni legitimizovali v myslích nejen studentů nový pořádek i pro Prahu a Čechy. Na západ i na jih od českých zemských hranic měli své mrtvé, své symboly, Praha je musela nejdříve hledat, ale jak je patrné z dobových oslav, také je našla. Jejich hledání a sebeidentifikaci s vídeňskými studenty napomáhala také skutečnost, že ve Vídni v té době studovalo mnoho slovanských i přímo českých studentů, kteří se také účastnili březnových bojů. Navíc podle dobového tradování byl symbolicky prvním padlým ve vídeňských ulicích Slovan, mladý technik Jindřich Spitzer, rodák z Bzence na jižní Moravě.¹¹⁷ V romantickém ohledu mladistvého zanícení je možno rovněž chápat podíl a angažování se na revolučních bojích a připravenost k vlastnímu nasazení se zbraní v ruce i jako moment odřeknutí se dosavadní

pasivní měšťanské společnosti, byť vlastní, která se chtěla spokojit jen s dílčími reformami smírnou cestou kompromisu.

Odbočme nyní na malou chvíli a podívejme se do prostředí pražských studentů, abychom se tak více přiblížili jejich tehdejší aktivitě a porozuměli lépe jejich myšlení a motivům. Při pohledu zpět na jejich vlasteneckou aktivitu v letech předcházejících samotnému roku 1848 totiž zjistíme, že v průběhu 40. let 19. století začínali mladí nadšenci postupem doby opouštět výhradně kulturní a osvětovou práci pro národ a jejich myšlení zaujala rovněž i samotná politika. Toužili po důležitější práci a aktivitě, než kterou jim poskytovala měšťácká společnost, lákaly je tajné spolky a spiklenectví. Chtěli se tak přiblížit vzorům aktivního vídeňského studentstva. V tomto směru se však skrývalo nebezpečí konfliktů a třenic jak s konzervativnějším měšťanstvem, tak i se starší generací obrozenců.

Studenti ale nechtěli strávit svá nejpříhodnější léta na nudných přednáškách na fakultách. V tehdejší Evropě platilo obecně mladé studentstvo za radikální sílu. Lákavými se pro něj staly nové myšlenky přicházející z ciziny, nejčastěji v podobě literárních děl romantismu. Mladí studenti byli nakloněni četbě soudobých zahraničních autorů, a museli se tak setkat se vzestupnou vlnou politických motivů v tehdejší tvorbě. Jejich mysl byla také často obrácena k aktuálním politickým problémům, vyvolaným rozmachem tehdejší revoluční myšlenky, která se rozvíjela od doby revolučních událostí roku 1830 v Evropě.¹¹⁸ Rozvoj srozumitelné idey vlastenectví a nacionalismu v řadách českého studentstva pak byl tedy jen logickým vyústěním tehdejší situace v rozvíjející se české společnosti. Proto uvítali nejen pražští mladíci s velkou radostí a nadšením rok 1848. Tento rok jim totiž sliboval příležitost pro jejich uplatnění. Studenti chtěli nalézt nové možnosti a úkoly pro své sebenaplnění. V předvečer roku 1848 se tak setkáváme u některých studentů s jistou radikalizací. Svědčí o tom například účast některých studentů v řadách různých stolních společností, mimo jiné i v Repealu.¹¹⁹ Ovšem nové poměry musely být mladým studentům dány. Lze kriticky dodat, že oni sami si nevytvářeli objektivní podmínky pro vlastní seberealizaci. Naopak, jakékoliv předpoklady musely být do české společnosti „importovány“ z vnějšího prostředí. Teprve pak se mohla mládež angažovat (příkladem je právě rok 1848). V Čechách totiž v době předbřeznové nebyla žádná výrazná osobnost nebo skupina, která by mohla novou situaci, nebo jen nové předpoklady vytvořit. Čeští studenti tak v podstatě pouze čekali, až se jim naskytne nějaká konkrétní příležitost, která bude natolik jasná a čitelná, že nebudou žádné pochybnosti, a oni ji využijí. Doklad o tehdejším čekání nám podává ve svých Pamětech například mladý J. V. Frič: „...v nedočkavosti své, bych již již vstoupil dle chuti své a působil

po svém přesvědčení, zmocnila se mne velká rozmrzelost – a vida zatím nezbytí, že pustil jsem se v samý předvečer nikým netušených osudných převratů a dalekosáhlých událostí v bezmyšlenkovitý proud všedních příjemností života i všech nahodilých rozkoší nastávajícího, velmi hlučného masopustu...“¹²⁰

Mladí studenti tak čekali na svou příležitost projevit své dosud jen deklarované odhodlání. Tato šance se jim pak také v momentě vypuknutí vídeňských bojů, byť zatím jen přeneseně prostřednictvím uctění památky padlých kolegů, naskytlá. Jejich ochota bojovat, touha po bratrství v boji měla být v rušném období revoluce uznána dospělou částí společnosti také jako důkaz hrdinné mužnosti. Tomuto ideálu „dospělosti“ pak můžeme rozumět i jako symbolickému obnovení a regeneraci národa, neboť připravenost k boji a hlavně bratrství a sjednocení nebyly jen předpokladem a prostředkem revolučního jednání, ale současně nutně i jeho následkem v rámci jejich představ porevoluční situace. Navíc pocity výjimečnosti oproti ostatní stereotypně vnímané „měšťácké“ společnosti dávaly studentům i nové prožitky vlastní výjimečnosti.¹²¹

Podívejme se však nyní podrobněji na onu výše zmiňovanou řeč Augustina Smetany, která je odkazů ke kultu mrtvých, tak jak byl výše popsán, skutečně plná. Kdo tedy byli oni mrtví, kteří si zasloužili takovou pozornost? Byli to bratři, „kteří padli za oběť své lásce k svobodě a vlasti.“¹²² Byla to mládež kráčící po vídeňských ulicích, aby si vydobyla svá práva duševní svobody. Proti se však postavila hrubá sebevědomá síla a moc, která započala násilný boj proti vzepětí mladého ducha. Vídeňští studenti nasazovali vlastní pozemské životy, aby získali život duchovní. „Pohleďte tam – na toho hrdinného jinocha s praporem svobody, jak se v nadšení pro právo a vlast obrací k lidu. Pohleďte, jak se vražedná zbraň náhle zaleskne a zamíří na něho: záblesk! ...“¹²³ Promítneme-li si tuto část proslovené řeči do červnových dnů, vidíme její sílu motivující studenty k uchopení zbraně. Vídeňští mučedníci a jejich slavná odhodlanost přiměla i pražské studující v červnových dnech k činu. Cítili ono posvěcení a předsevzali si zasvětit také vlastní životy zápasu a boji za vlast, národ a svobodu. Prvotní tušení potřeby činu nyní získalo reálné obrysy.

Vraťme se však zpět k pronesené řeči a sledujme ještě další typické momenty tehdejšího kultu mrtvých. To, že náhlý pocit jednoty a sjednocení tehdejšího lidu nebyl pouhou fikcí, nýbrž skutečnou realitou okamžiku, dokládá při rekapitulaci vídeňských událostí i sám Smetana. „Viděli jste, jak svoboda slavila vítězství, jak nepřítel podával nepříteli ruku na usmířenou, jak se přátelé s usazenými očima tiše a blaženě objímali, jak se nás všech zmocnil jeden duch a všechny nadchl, jak svobodně a povzneseně, jak šťastně se

všichni cítili? To byly první květy onoho stromu svobody, jenž tak rychle vyrostl z mučednického hrobu našich padlých bratří.“¹²⁴ Na jiném místě jeho řeči je tento moment sjednocení ještě důrazněji podaný, když své mladé posluchače žádá, aby „...zachovali jednotu, nezdolnou svornost a vytrvalou lásku bratrskou. Krásnějšího pomníku nemůžete padlým postavit.“¹²⁵ A skutečně, jednota zatím proklamovaná Smetanou v jeho proslovu stala se během této slavnosti reálnou a prožitou. „Veškeré měšťanské ozbrojené sbory vzdaly vystoupením svým studentstvu čest, osvědčily přátelskou mu upřímnost: oni za to nežadají díky, ale studentstvo jim ze srdce děkuje a vidí s radostí, že čím dál tím úžeji, tím přátelštěji mezi nimi roste svazek jednoty.“¹²⁶

Obsah této pronesené řeči a vlastně i místo a příležitost, při které byla pronesena (kostel, respektive zádušní mše) jasně odkazují na náboženský rozměr kultu mrtvých a obětí. Takovouto rétoriku, tyto projevy, je totiž nutné interpretovat na pozadí jejich náboženského významu. Ačkoliv se sice jednalo o řeči spíše politické, na jejich religiózní dimenzi nelze zapomínat. Již v předcházejícím úryvku Smetana pojmenovává mrtvé jako mučedníky a podobným termínům a výrazům se nebrání i na dalších místech své řeči. „Tam na Freiungu spustili do tmavé hloubi hrobu krvavé oběti, mrtvé pozůstatky, - z hrobu mučedníků však podivuhodně vzklíčily živoucí zárodky svobody.“¹²⁷ Ještě dále ve svých představách a symbolických metaforách jde na místě, ve kterém praví: „Toto veliké dílo bylo určeno naší době, jež je krvácejícím mesiášem staletí; ještě nedávno se mu vysmívali a tupili ho, bili ho, plivali mu do obličeje a přibíjeli ho na kříž; nyní však povstal z mrtvých, nyní nastává jeho říše, říše boží, říše pravdy, svobody a lásky.“¹²⁸ Podobné biblické momenty byly v takovýchto vypjatých chvílích obecným jevem a setkáme se s nimi nejen v Praze. Jak ještě uvidíme, tak například v Berlíně byla při pohřbu zhruba tří stovek padlých dne 22. března pronesena jedním kazatelem smuteční řeč v duchu novozákonního podobenství pšeničného zrna z Evangelia svatého Jana (12,24): ono padne do země a zemře, ale jeho smrt přinese mnohé plody, mnoho užitku.¹²⁹ Tak také mrtví umřeli pro budoucnost, byl to lid dospívající pro svobodu, oběti pro pozůstalou společnost. Tento bolestný zážitek jejich smrti však nebyl náhodný, nýbrž přišel od Boha. Smysl tehdejšího dění tak byl v tomto náboženském kontextu převeden na rovinu boží vůle. Tato idea pak implikuje i představu Boží spravedlnosti, která padlým zajistila díky jejich oběti pro revoluci nesmrtelnost a přístup do nebe.¹³⁰ Může se snad zdát, že v této náboženské dimenzi kultu mrtvých již současníci dále jít nemohli, ale jak ještě uvidíme později na příkladu smrti Roberta Bluma, opak byl pravdou a lidská představivost a fantazie šly mnohem dál než řeč Augustina Smetany. Nelze však říci, že by revoluce vytvořila

vlastní politicko-náboženskou eschatologii, spíše pouze tradiční náboženská byla uzpůsobena aktuální politické situaci.¹³¹

Pražská zádušní mše byla pro tehdejší společnost velkým zážitkem a na své účastníky zapůsobila i díky svému velkolepějšímu pojetí, dosud vlastně v těchto souvislostech nepoznanému, velkým dojmem. „Byla to krásná, povznášející slavnost v Týnském chrámě, při níž sám rektor univerzitní a opat strahovský Zeidler četl smuteční mši za padlé naše bratry ve Vídni, jejichž jména zdobil skvostně upravený katafalk, různou zbrojí a chvojím zdobený, na jehož stupních položena ratolest palmová. Stráž při něm měli „studenti s vytaženými šaršouny a pedelové fakult...“¹³² Pro mladé studenty byla fascinujícím momentem, který jim zase o trošku více přiblížil zatím neabsolvovaný prožitek boje za svobodu. „Každému účastníku musel však pro celý život utkvěti v nejživější paměti. Vždyť zdálo se nám, jako bychom, vděčně a zbožně slavíce památku prvních zas obětí za svobodu právě vyzískanou, probouzeli se všichni divem omládlí a duchem nové doby ušlechtěni k životu netušeně vážnému a zároveň radostnému. Bylo nám, do té chvíle nad osudem vlasti rozteskněné omladině, jako by z nás mūra věků temných, ano zoufalých najednou byla spadla – jako bychom zázrakem byli překročili práh ráje...“¹³³

O tom, že tato akce zanechala ve svých návštěvnicích mocný dojem, nesvědčí pouze a jen novinové zprávy, či zápisy v denících mladých studentů. Zajímavou reflexí je také báseň Wilhelma Wienera. Ten své pocity a své vzpomínání na tuto pražskou slavnost „vepsal“ do veršů své kratší, ovšem o to zajímavější básně, kterou nazval „An meine Brüder. Erinnerung an das Requiem für die in Wien gefallenen Studenten“, a která byla příznačně uveřejněna v letákové formě.¹³⁴ Jedná se o báseň, která emocionálně reflektuje dobové dění a současně i konkrétní problematiku mrtvých obětí. Prakticky celý text je plný jinotajů a metafor. Autor hovoří o mracích zakrývajících nebe, o zuřícím nečase, o běsnění nočních orkánů. To vše jsou symboly odkazující k politické a společenské situaci doby předbřeznové i zlomových březnových dnů. Ponechme nyní stranou detailní interpretaci celé básně, to zásadní je vysloveno v závěrečných verších odkazujících i k samotné pražské slavnosti: ...jen vzpomínka ruší slavnost, přece ale i ona ustoupí; neboť svoboda povstala z mrtvých, z mrtvých těl bratrů! Mír Vám a zbožný klid! Slzy kanou dolů: slzy radosti pro svobodu, smutek kvůli bratrům!¹³⁵ Na několika řádcích, v několika verších této básně je tak vyjádřen celý smysl a obsah březnového vzpomínání mrtvých v českém prostředí. Je to skutečně ono spojení radosti a smutku, co nejlépe vyjadřuje tehdejší náladu a atmosféru pozůstalé společnosti, která zatím nebyla osobně dotčena fyzickou ztrátou svých bližních.

Pražská slavnost však nebyla událostí ojedinělou. Podobné akce se konaly i na jiných místech jak v Praze, tak i v jiných městech.¹³⁶ Několik zpráv se tak například dochovalo o obdobné smuteční slavnosti v Plzni¹³⁷, kde byla dne 30. března 1848 konána z iniciativy místních studentů filozofie památka „na studující padlé v boji za svobodu dne 13., 14., a 15. března t. r. ve Vídni.“¹³⁸ Toho dne se dopoledne v 9 hodin sešikoval místní ostrostřelecký sbor, ke kterému se přidala i setnina ozbrojených studentů a takto společně se oba oddíly postavily před místní arciděkanský kostel. V chrámu se shromáždili studující, plzeňský magistrát i státní úředníci. Vnitřek kostela byl vyzdoben ke smuteční slavnosti černě. Uprostřed kostelní lodi byl postavený ozdobený katafalk, kolem nějž byly rozestaveny hořící svíce. Na rakvi byly zavěšeny dva bílé praporece a bobkový věnec. Celá akce byla uspořádána především jako slavnost od studentů plzeňských studentům vídeňským. Během zádušní mše drželo čestnou stráž kolem katafalku šest ozbrojených studentů a čtyři gardisté. Jejich společnou stráž tak byla symbolicky vyjádřena jednota plzeňské společnosti, jednota mladých studentů s občany města. U všech čtyřech rohů vyzdobeného katafalku „obětní plameny mezi bobkovými větvemi plápolaly.“¹³⁹ Akci provázelo zpívané requiem. Z místní honorace se jí účastnili zástupci magistrátu v čele s purkmistrem Kopeckým, dále pak místní profesori Smetana, Sedláček a mnoho místních měšťanů. Po skončení slavnosti se pak ve městě konal slavnostní průvod, kterého se zúčastnili oba výše jmenované ozbrojené sbory, tedy městští ostrostřelci i studenti. Večer se pak konala v místním divadle ještě doprovodná vzpomínková akce se zpěvem místních studentů na počest padlým.

Bohužel jsem neměl k této plzeňské slavnosti k dispozici žádnou proslovenou řeč, která by mi umožnila porovnat zde řečené s pražskými, potažmo i vídeňskými a berlínskými proslovy. Domnívám se však, že i místní řeč, respektive řeči se od těchto jiných výrazně nelišily. Určitou náhradou za tento dobový pramen je však text jakési německy psané písně, nebo básně, věnovaný vídeňským obětem, který nese příznačně název: „Beim Katafalk“.¹⁴⁰ Jedná se o kratší text, který sugestivně líčí náladu a atmosféru smutku spjatou s oním vystaveným katafalkem během plzeňské smuteční slavnosti. V estetické formě tak byl publiku nabídnut opakovatelný prožitek smutku a zármutku nad smrtí vídeňských obětí: Co tak temně zní zvuk varhan, co vyjevují písně? Jakoby v ozvěně zněl hlas duchů? Co znamená temná nádhera katafalku, co svit svíčky? Ukazují bolest, nárek truchlících. Dnes se slaví pád bratří, kteří byli věrnými syny múz; se zvuky pozounů zní smuteční tóny. Tíše klesá hlava múzy, pláče pro ztrátu synů, kteří ji byli uloupeni. Po tomto připomenutí tragiky smrti se pak obrátil neznámý autor ve svém textu již na samotné oběti a promlouvil k nim velmi příznačně, přesně

v kontextu dobového tradování prvních padlých: Vy šlechtní jste prostřednictvím své krve vystavěli bratrský svazek, pro nejvyšší bohatství svobody jste osvětlili svobodu. Sláva se Vám stala záštitou, Vy udatní potomci Rakouska! „Svoboda“ bylo poslední slovo, které Vám vyšlo z úst. Stojíme u Vašich rakví a zpíváme důvěrné písně; světlo svobody zde opět zazáří novým leskem. Zasněžíme Vám vavřínový věnec...Pojďte nyní všichni k vítěznému tanci.

V této písni tak její autor vyjádřil opravdu charakteristicky obecné pocity vázající se s prvním uctíváním mrtvých během jara roku 1848. I tento text tak nepostrádá momenty hlubokého zármutku, ale také současně radosti a naděje v budoucí čas. Padlí studenti jsou představeni jako udatní potomci státu, kteří rozhodujícím okamžikem své smrti věnovali svá poslední slova ideálu svobody. Opravdu je tak od obětí odebrána samotná tragika jejich smrti, jejíž přítomnost je nahrazena vyššími ideály a osobní připraveností studentů k obětování vlastního života. Charakteristický je rovněž moment, kdy zatímco počátek písně je prodchnut zármutkem, konec je již radostný a naplněný tancem a vidinou vítězství.

3.2.2. Česká společnost: vzpomínání ve veřejném prostoru

Nebyl to ovšem sám Augustin Smetana, ani další autoři smutečních řečí proslovených v kostele, v náboženském prostředí, kdo takto reagoval na vídeňské události a jejich oběti. Sami studenti projevíli samozřejmě svou účast nad osudem padlých vídeňských kolegů v provolání „Na studentstvo vídeňské,“ které bylo otištěno v časopise Včela. Text, pod kterým jsou podepsáni členové Výboru pražského studentstva se nese v podobném duchu jako řeč Augustina Smetany a odkazuje tak k jakému dobovému obecnému vzorci „veřejného smutečního prožívání.“ Přestože toto provolání není tak obsáhlé, i zde jsou patrné výše zmiňovaná fakta, i zde nechybí mimo jiné důraz na jednotu a bratrství, které je zde rozšířeno na národy celé Habsburské monarchie. „Čest a sláva bratřím, za svatou věc padlým! Společně s Vámi pláčeme nad mohylou jejich, nad ní podáváme Vám ruku k věčnému pobratimství, krví svou utužili pevněji svazek národů rakouských.“¹⁴¹ Smrt vídeňských kolegů je zde opět prezentována jako akt osvobození „pozůstalých“, ovšem nejen lidu samotného, nýbrž dokonce i samotného císaře, přesně ve smyslu dobrého, ovšem nevědomého panovníka a špatných rádců kolem trůnu. Myšlenky pražského studentstva šly tedy již tak daleko, že mrtví si de facto připoutávali a vlastně i zavazovali svou smrtí samotného panovníka: „...smrtí svou osvobodili nejen nás, nýbrž i dobrého a šlechtného císaře našeho. Svobodně nyní může

poslouchati srdce své a oblažiti nás. Zajisté, že vyslyší prosby naše...“¹⁴² Vedle těchto slov chvály a uznání směrem k vídeňským studentům soustředili pražští studující svou pozornost i na obranu jejich památky. Ne všechny reakce na vídeňské události byly totiž v rámci české společnosti vždy pozitivní a oceňující hrdinství a skutky mladých Vídeňanů. Svědčí o tom i v Národních novinách otištěný dopis „dvojtihodnému panu děkanu jistého královského věnného města v Čechách.“¹⁴³ A jak je z této studentské důrazné reakce patrné, netýkala se pouze jedné konkrétní osoby, ale byla ve skutečnosti adresována všem pochybovačům a kritikům. Tehdejší společnost tedy nebyla v oslavné euforii vždy jednotná, nicméně okázalé slavení a radost převažovaly: „Zřejmý list studentstva pražského dvojtihodnému panu děkanu jistého královského věnného města v Čechách

Důstojný pane!

Dopisovatelem Pražských konstitučních novin ode 2ho Dubna z Jaroměřčís. 53 oznámeno, - že jste naše Vídeňské bratry, kteřížto pro svatou věc svobodu statečně bojovavše, padlí, ničemníky jmenoval.

Toto sprosté vyjádření, nejšlechternějších citů urážlivě se dotýkající, samo sebe již dostatečně odsuzuje, - a mlčením opovrhujícím nejlépe bychom je kárali; než veřejně ste se tak hanebnými slovy vyjádřil, pročez úsudek Váš, kterýmžto netoliko Vy, alébrž též i mnozí v tomto ohledu Vám rovní, pojeti se býti zdají, veřejně a dle zásluhy kárán budiž!!-

Kdo se z nového zrození vlasti své netěší, hoden není by Čechem slul!... Slovy těmi ztratil ste důvěru své obce, lásku pak a vážnost veškerých šlechtně smýšlejících; - neboť bratři naši krváceli za všechny syny rozsáhlé naší otčiny, oni všickni účastní jsou velkého duševního vyvinutí času nynějšího, jim všem opět jsou navracena svatá a nezrušitelná práva člověčenstva.-

Zavrhujež jen Vy a s Vámi tisíce jiných zatemnělců a odrodilců onoho ducha, jenžto teď veškerými národy Evropejskými vládne; - nikdy se Vám nepodaří tu starou dobrou dobu pošmournosti a zakrnělosti nazpět přilákati.-

My však budeme věčně pamětlivi příkladu spanilého, Vídeňskými bratry nám zanechaného a nikdy svaté povinnosti nezabudeme bojovati s národem a pro národ, pro svobodu, právo a pravdu!!!“

Nakolik byla tato tematika mrtvých pro tehdejší společnost významnou, respektive nakolik si dobová společnost uvědomovala přítomnost mrtvých a důležitost i význam jejich smrti, dokresluje také fakt, že vídeňští mrtví se stali náměty pro dobovou letákovou a písňovou tvorbu, která povědomí o tehdejších událostech v hlavním městě mocnářství i o

padlých samotných šířila mezi lidmi a pomáhala tak dále rozvíjet tematiku obětí. Informovanost tak nezůstala omezena pouze na svébytnou vrstvu pražského studentstva a na okruh čtenářů dobového tisku. Rovněž autoři nepatřili výhradně k české národnosti. Pražský Němec Karl Hickel, žurnalista a svého času člen Národního výboru, byl například autorem dvojjazyčného pamětního listu „Oběť padlá dne 13. března 1848“, kde bychom se setkali opět s velmi podobnou rétorikou jako v citované řeči Augustina Smetany: „Ale za všechny tyto Božské dary máme děkovat především oněm šlechtným mladíkům, kteří nadšeni jsou láskou k svobodě a vlasti mladá prsa svá bodáku, střelám vystavili, kteří jásaíce hrdinnou smrtí klesli, aby bratří jich ve všech zemích se stali svobodnými...A klesli z jich středu mnozí mrtví, ranění leželi po ulicích, nedbajíce na bolest, pamatujíce jen na vlast; ale dílo bylo dokonáno a kteří padli, padli v oběť usmíření...Pevněji spojí a musí spojití jich krev národy všech zemí mezi sebou i s trůnem...Slované padli ve Vídni s Němci projedinou společnou věc, následujme příklad jejich, budiž nám krev jejich páskou lásky bratrské...“¹⁴⁴

V písňové formě pak byl kult mrtvých rozpracován v českém prostředí i s odkazem na účast slovanských studentů na březnových událostech v písni „Slovanským studentům vídeňským.“: „Ty oči bystře blesk svobody zhlédly; ta ústa hřměla hlasem líbezným; ty ruce k smělym činům se pozvedly; prsa nekrytá štítem železným...Krev Vaše tekla – začátek to bojů – a boj je život, boj života květ; z ran Vašich, z těch krvavých mladých zdrojů; již volnost pučí pro slovanský svět...Předraží nám, my slib svůj podáváme; k jednotě, ač nás dálná dělí zem; přijměte pevnou dlaň – my přísaháme, že s Vámi chceme být jedním tělesem.“¹⁴⁵ Podobně zajímavá je i píseň „Hrdinova milenka. Výjev z boje pro svobodu v Berlíně dne 18. března 1848“. Pozornost totiž upoutá hlavně díky dvěma pozoruhodným skutečnostem. Prvním momentem je fakt, že tato píseň pojednává o situaci mimo české hranice, dokonce mimo území Rakouska, konkrétně se v ní posluchač seznamuje s událostmi v Berlíně. Můžeme zde tedy na tomto konkrétním příkladě mimo jiné i odkázat na nově se formující evropský komunikační prostor a informační možnosti, které umožnily lidem z Čech reflektovat situaci na jiném místě kontinentu. A dalším zajímavým okamžikem je fakt, že díky hlavní hrdince písně se nám dostává do „mužského revolučního prostoru“ žena. Za zmínku stojí totiž v této souvislosti mužská podoba kultu mrtvých. Můžeme se dotazovat, nakolik byl boj na barikádách a umírání vyhrazeno v dobovém myšlení, respektive v následné reflexi bojů, jen mužské části společnosti. Každopádně tak jak se nám kult mrtvých jeví v současnosti, můžeme odkazovat v tomto kontextu na jeho mužskou podobu. Pohřební řeči a slavnostní proslovy totiž hovoří de facto ve své většině pouze o mučednících a padlých, čímž

napovídají něco i o dobovém postavení ženy v měšťanské společnosti, respektive o její úloze, kterou jí mužská část společnosti přisuzovala. Podíváme-li se na českou produkci k problematice roku 1848, zjistíme rovněž, že pokud se týče „personálního obsazení revoluce 1848“, pohybujeme se prakticky v mužském prostředí. Obraz aktivní ženy na barikádách se tak může zdát něčím novým a nečekaným. Opak je však pravdou, podíváme-li se totiž na zahraniční bádání k tématu zapojení žen v revoluci 1848, zjistíme, že této problematice je věnována důkladná pozornost.¹⁴⁶ Ovšem vraťme se k písni samotné, kult mrtvých, tedy i přiznání hrdinského osudu, je zde rozšířen o novou skutečnost, i ženám je tu přiznán podíl na revolučních akcích. „Poslyšte, jak dívka outlá; hrdinsky zná bojovat; pro svobodu, pro milence; kvapí život věnovat; v řady hrdinů se staví; smrtí rekovskou tak slaví; svobod nové zrození; lidských práv to vzkříšení...Každé hnutí milencovo; zrakem stíhá plamenným; jak by více roznitit ho; chtěla srdcem vřelým svým; hle, tu on se nazpět zvrací; mrtev na zem se i kácí; ona ztrne krátce jen; a již spěchá z domu ven. Místo reka milého; sama ona chopí zbraň; střelou zdrtí důstojníka; ostře zaměřivši naň; pak co lvice rozdrážděná; rekovností roznicená; v boj se vrhne strašlivý; reka svého statně mstí. A když boj byl dobojován; a když mrtvé zdvihali; kteří pro vlast, pro svobodu; životy své vydali: tu i také mezi nimi; s lícemi již ubledlými; spočívala vlastenka; hrdinova milenka.“¹⁴⁷ Píseň pak končí příznačně provoláním k českým dívkám a ženám, aby následovaly tohoto příkladu a zapojily se do „českého revolučního hnutí“ po bok českých vlastenců: „Pro svobodu žít i umřít!; buď i heslem českých děv; v žilách jejich vřele proudí Libušina, Vlasty krev!; pro svobodu, vlast a práva; z nichž by vzkvětla Čechům sláva; Čech i Češka život dá; pro vlast slavně umírá.“¹⁴⁸ Do třetice pak můžeme jmenovat další píseň „Smrt pro vlast“, která svým obsahem již míří výhradně do českého prostředí. „Pro vlast umřítí jest nejvyšší sláva; pro vlast vycedí každý rád svou krev; Hoj, bratři! Vzhůru, krutý boj nastává; volá do seče nás již český lev; Chopte se zbraně, bruste rychle meče; pro Boha, vlast a naši českou řeč.“¹⁴⁹ Idea boje a smrti za vlast tak na sebe převzala písňovou formu. Byla přístupná širší společnosti a oslovila tak větší množství svých posluchačů, neboť právě v takovéto zjednodušené a prosté obrazné podobě měla šanci proniknout do širšího vědomí jednotlivých společenských vrstev.

Kult mrtvých, ritualizované a specifické vnímání padlých „obětí“ březnových bojů bylo jevem ve své době skutečně obecně evropských. Součástí tohoto podobného vnímání a zacházení s mrtvými byly i dobové smuteční řeči. Vlastně i ona řeč Augustina Smetany patří do dobového diskurzu o mrtvých obětech-mučednících. Zůstaňme tedy ještě nyní v kontextu březnových padlých a podívejme se nakrátko do nečeského – rakouského a německého

prostředí a připomeňme si, již pouze pro dokreslení a podtržení výše jmenovaného, některé smuteční řeči z této národnostní oblasti. Připomeňme si ono tehdy řečené v jeho podobnosti, ale i různosti.

Jak je snad již patrné z dosavadního textu, tato práce si neklade za cíl podat přesný chronologický přehled o událostech a projevech svázaných s dobovým vnímáním mrtvých a obětí v jednotlivých obdobích revoluce roku 1848 v prostředí střední Evropy. Proto také přistoupím k březnovým událostem ve Vídni vlastně až poté, co jsem nejprve popsal a nabídl české, konkrétně pražské reakce a ohlasy na první vídeňské březnové oběti. Opusťme však již nyní užší prostor české společnosti a podívejme se konečně na průběh tehdejších prvních revolučních událostí do samotné Vídně.

3.2.3. Vídeň: první oběti, společenská stabilizace a konfesionální smíření

Podobně jako v Praze, tak také ve Vídni stálo na počátku tehdejšího dění petiční hnutí. Vídeňská společnost měla již z předcházejících týdnů kusé zprávy o událostech na Apeninském poloostrově i o dění v samotném hlavním městě revoluce, tedy v Paříži. Ačkoliv šlo o zprávy nejasné, přesto ve Vídni podnítily aktivitu zdejších liberálních kruhů. Dne 9. března byla sepsána v jednom z vídeňských salonů Alexandrem Bachem a Eduardem von Bauernfeldem petice s liberálními požadavky, která byla postoupena k projednání dolnorakouskému sněmu. Šlo vesměs o politické reformy, o podíl v stavovském zastoupení na zemském sněmu, o zveřejnění státního rozpočtu či o odstranění cenzury. Podobně aktivní však bylo i vídeňské studentstvo, které rovněž formulovalo své požadavky ve vlastní petici, v které žádalo mimo jiné svobodu tisku, svobodu projevu a shromažďování, všeobecné zastoupení lidu a charakteristicky i svobodu víry a vyučování. Petice se pak vyslovily pro těsnější přičlenění Rakouska k Německu. Oba dokumenty měly být projednávány v dolnorakouském sněmu dne 13. března. Toho dne se před jeho budovou v Panské ulici sešel dav lidí, jehož část se podařilo proniknout do dvora sněmovny. Zde pak pronesl „první veřejnou řeč“ v Rakousku lékař Adolf Fischhof, pražský rodák a pozdější poslanec ústavodárného sněmu: „Musíme dnes splnit vážné poslání. Musíme se vzmužit, být hodlaní a statečně vytrvat. Kdo toho dne nemá odvalu, patří do politické dětské světnice...“¹⁵⁰ Po této burcující řeči promluvil v podobném duchu i další lékař, Josef Goldmark, který ve své řeči pohnul shromážděný dav k činům. Vyzval ho k průniku do jednací síně, aby donutil

shromážděné stavy k jednání. Podobně aktivizující účinek měla na shromážděné uherská řeč Lajose Kossutha, která mezi shromážděnými kolovala jako leták a kterou nahlas přečetl jeden z přítomných studentů. Proti tomuto davu však bylo povoláno vojsko jehož přítomnost vyústila v jeho útoku proti shromážděnému davu. Situace však dále eskalovala, na ulicích se objevily barikády, dělníci v předměstích zaútočili na továrny. Pod dojmem této situace pak císař ustoupil, Metternich byl propuštěn, byla vytvořena vláda v čele s hrabětem Kolovratem. Oficiálně byla vyhlášena svoboda tisku a přislíbena vydání ústavy.

Co však znamenaly tyto první okamžiky vídeňské společenské aktivity? Po útoku vojska zůstalo v Panské ulici na zemi pět bezvládných těl, vojenské nasazení si vyžádalo toho dne několik prvních obětí na životech rozrušené společnosti. Mezi oněmi pěti padlými je nejznámější jméno mladého technika Jindřicha Spitzera, Slovana z Moravy, respektive Žida z Bzence, který podle podání Heinricha Reschauera vzbudil největší účast právě díky svému mládí.¹⁵¹ Dalšími oběťmi pak byli starý kníže von Schottenfede, dále dva dělníci a starší žena Anna Serflinger. Atmosféru prvních okamžiků zcela příznačně popsal jeden z účastníků tehdejších událostí na vídeňských ulicích Friedrich Kaiser. Přesně v duchu burčující role padlých obětí hovořil o náladě, která se ho zmocnila, když viděl první mrtvá těla. Údajně si byl vědom pouze neodolatelného nutkání proniknout do císařského hradu a žádat trest za prolitou občanskou krev. Podobné pocity prý ovládly na prostranství před dolnorakouským sněmem i další přítomné.¹⁵² Těla mrtvých obětí pouličních bojů byla postupně shromážděna ve Všeobecné nemocnici v Alserstrasse, kde byla v nemocniční kapli vystavena na společném katafalku. O čtyři dny později, tedy v pátek 17. března odpoledne následoval samotný pohřeb.

Toho dne se již v 9 hodin ráno sešli studenti na slavnostním shromáždění v prostorách univerzity, kde k nim promluvil maršál zemského sněmu hrabě Montecuculi, který je ve svém projevu označil za smělé a hrdinné bojovníky a uznale hovořil o jejich věrnosti a oddanosti. Ovšem stejně tak pochvalně pohovořil i o císaři, jako dárci konstituce. Zachoval tak dobové vnímání nejvyššího státního představitele, který byl v chápání vídeňské společnosti nedotknutelným a podobně jako širší veřejnost rovněž klamaným. Po této slavnosti se pak již část shromážděné akademické mládeže chystala k hlavnímu aktu toho dne, tedy ke slavnostnímu průvodu a pohřbu padlých obětí. Program smutečních akcí byl projednán již den předem, tedy 16. března. Původně plánovaný průběh však byl v předvečer celé akce ohrožen jednáním, respektive opatřeními čelných zástupců katolické církve. Ti se snažili jednomu ze svých představitelů, katolickému duchovnímu a profesoru Antonu Füsterovi, zabránit

v proslovení pohřební smuteční řeči, neboť to se prý protivilo vládním regulím. Po menší kontroverzi, ve které se dotyčný dohadoval s vedoucím arcibiskupské kanceláře, však přece jen obdržel souhlas od nejvyšších představitelů vídeňského arcibiskupství pro svou aktivní účast.

Prakticky ihned po skončení ranní studentské slavnosti se odebrala část studentů, především medicí, do Všeobecné nemocnice v Alserstrasse, kde obsadila dvůr i vstupní bránu, aby tak připravila prostor pro očekávaný příchod slavnostního průvodu. Kolem poledního se na Univerzitním náměstí shromáždili studující a rozestavili se po jednotlivých ročnících a fakultách. Přítomní byli i profesori a duchovenstvo zastupující teologickou fakultu. Za rytmického zvuku černě potažených bubnů se dal takto uspořádaný průvod do pohybu směrem k Všeobecné nemocnici. Součástí tohoto průvodu byly samozřejmě i smuteční prapory a také sami studenti ozdobili své oděvy černými smutečními stužkami. Během cesty se k tomuto průvodu přidávaly jednotlivé oddíly ozbrojených sborů i samotní občané přihlížející po trase v ulicích města. Několik členů ozbrojených měšťanských sborů a národní gardy se pohybovalo před průvodem a okolo něj, aby mu na jeho trase zjednalo prostor. Od univerzity tak dospěl postupně až k Všeobecné nemocnici, kde měla být vyzdvižena mrtvá těla všech padlých březnových obětí.

Křesťanští duchovní se po příchodu do nemocnice vydali do nemocniční kaple, aby zde připravili mrtvá těla k jejich poslední cestě na hřbitov. V tuto chvíli se pak v kapli odehrálo setkání křesťanských duchovních s jejich židovskými protějšky, kteří pak byli vyzváni k účasti na společném pohřebním obřadu. O této události se však zmiňují na jiném místě této práce, v souvislosti s dobovými emancipačními snahami židovské společnosti, neboť v tomto kontextu je tato příhoda nosnější a exemplárnější. V půl třetí odpoledne se pak celý zástup vydal na další cestu ze Všeobecné nemocnice na místo pohřbu, na Schmelzer Friedhof. Podle očitého svědka „nedozírný“ průvod vedl v čele gardista s praporem, na kterém byla napsáno: „Pro svobodu padlí bratři.“ Za ním následovaly pohřební vozy.¹⁵³ Součástí tohoto průvodu byly snad všechny vídeňské korporace a organizace, především měšťanské ozbrojené sbory, národní garda, studenti i nutní duchovní.¹⁵⁴ Doplnkem pak byly různé prapory, vlajky, věnce a nápisy. Jeden z takových věnců neslo symbolicky několik bíle oděných mladých děvčat. Mezi hesly, která se objevila v tomto průvodu, byla ta, která reflektovala nové společensko-politické poměry, tedy ta hlásící konstituci, svobodu, právo a pořádek. Vedle nich to byla i taková, která připomínala padlé oběti a jejich prolitou krev. Smutečnímu průvodu pak vzdaly v průběhu jeho cesty hold i některé vojenské oddíly. Na

hřbitově již byla předem vyhloubena velká jáma, do které byly uloženy všechny rakve s mrtvými těly padlých obětí. Zde se pak odehrál i samotný pohřební akt, jehož se v roli aktivních řečníků zúčastnil katolický duchovní a profesor Anton Fürster, dále profesor Josef Neumann. Evangelickou církev zastupoval Josef Pauer, židovské duchovní pak rabín Mannheimer se svým pomocníkem kantorem Schulzerem. Za laickou veřejnost pak na závěr promluvil ve jménu měšťanstva důstojník ozbrojeného měšťanského sboru Scherzer. Podle původního programu měl jako první promluvit ke shromážděným profesor Fürster. Ten však na důkaz tolerance přenechal toto čestné právo první řeči právě rabínu Mannheimerovi.

Pohřbu se zúčastnilo velké množství lidí, takže celá akce získala postupně demonstrační charakter.¹⁵⁵ Tato vídeňská smuteční slavnost byla podobně jako v Berlíně nejen slavnostním pohřbem, nejen skupinovou obřadní ceremonií, ale byla i politickou akcí. Z hlediska liberálního měšťanstva, které si nepřálo další rozmach revoluce směrem doleva, směrem k další radikalizaci, pak měla tato slavnost i do určité míry rysy sociálního katalyzátoru. Sociální konflikt, který se od počátku vídeňských událostí rozhořel mezi fabrikanty a liberálním měšťanstvem na jedné straně a řemeslníky, dělníky a nezaměstnanými na straně druhé, měl být prostřednictvím tohoto smutečního obřadu odsunut stranou, měl být utlumen a potlačen. Ostatně o tom, že sociální otázka nebyla v očích liberálního měšťanstva tím nejpalčivějším problémem, kterému by se mělo a chtělo věnovat, svědčí i „samozřejmě liberální“ nápisy na vlajkách, které byly k vidění na tomto pohřbu: „Constitution, Freiheit und Ordnung“, „Ruhe und Treue“. Vedle těchto a podobých pak byl jistě výmluvným i nápis s konkrétní hrozbou ke konkrétním sociálním skupinám: „Standrecht für Raub und Brandlegung.“¹⁵⁶

Podívejme se však již na jednotlivé smuteční řeči, které zde zazněly. Po první, Mannheimerově, která je uvedena na jiném místě mé práce, se chopil slova katolický duchovní, profesor Fürster. Svou řeč začal obecně konstatováním, že v lidském životě jsou velké hodiny, hodiny, ve kterých se osvědčuje síla ducha projevující se ve vší své velkoleposti. Jsou to hodiny, ve kterých síla ducha překonává veškeré zlo i samu hrůzu smrti. Dokazují, že lidská společnost je božího původu. A tyto okamžiky pak podle sdělení řečníka prožívala rakouská společnost právě v polovině března roku 1848. Byly to hodiny, které zachvátily rakouskou společnost a pohnuly bojujícími vlastenci. Ty pak řečník nazývá hrdiny březnových dnů, během kterých byla nadšením pro pravdu, právo a svobodu zlomena tvrdá ledová příkrývka, tedy onen dosavadní vládnoucí společensko-politický režim. V kontextu takového průběhu projevu musel řečník nakládat s oběťmi v ideální podobě. Podsunul jim

tedy radost z vlastní oběti pro své rakouské bratry. Pozůstalé shromážděné společnosti je tak vyložil v podobě, která byla prostá výčitek a přílišného přemýšlení nad smrtelným osudem padlých, když jim tuto vlastní smrt, rozhodnutí pro svůj vlastní zánik, vlastně nepřímo připsalo jako věc osobního rozhodnutí.

Podobnou osudnou a především významnou hodinu prožívala pak rakouská společnost i v okamžiku pohřbu těchto prvních březnových obětí. Byl to moment, který se zmocnil myšlenek shromážděných, který všem přítomným přinesl svaté a hluboké pocity, neboť místo, kolem kterého se shromáždili, onen hrob, ze sebe vyzařoval nezničitelné nadšení pro pravdu, právo a svobodu. Pohřeb byl tak v podání řečníka velkou chvílí, v které shromáždění „zaseli“ do země mrtvá těla padlých pro vlast. Byl hodinou, v které pozůstalá společnost zasela zrna nejčistší, skrze hrdinskou smrt posvěcené, lásky k vlasti. Z této setby pak povstane věčná úroda obrození a povzbuzení k lásce k vlasti dokazující sílu lidského ducha a idejí a bratrské lásky. Myšlenkové rozpoložení shromážděné společnosti se pak snažil řečník popsat prostřednictvím vlastních pocitů, které se ho dotýkaly, jeho nejvnitřnější úctou, kterou osvědčil padlým, kteří zpečetili svou lásku k vlasti vlastní krví. Těmto padlým pak přináležejí blaho, neboť zemřeli tou nejkrásnější smrtí, tedy smrtí pro vlast. Přináležejí jim blaho, protože se obětovali pro velkou ideu, jsou důkazem velkoleposti a vítězné síly idejí.

O tom, že tento pohřeb byl na jednu stranu smuteční událostí, ale současně i aktivizujícím okamžikem, který měl vyvolat nadšení společnosti a podnítit shromážděné k dalším činům, vypovídá řečnickova výzva, se kterou se obracel ke shromáždění: ať zvítězí pravda, nebeská dcera, při jejímž jméně tluče srdce v nejvyšších pocitech, ať zvítězí právo, ať zvítězí svoboda, sestra práva, sestra míru a lásky. Pravda, právo, svoboda, láska musí zvítězit nad nepřáteli, láska musí pozůstalé sjednotit jako děti jednoho otce v nebi, jako děti jednoho otce na zemi v Rakousku, dobrého otce, císaře Ferdinanda. Jako bratry, kteří jeden pro druhého obětují své majetky i vlastní život, svou krev. Na konci proslovu se pak obrátil symbolicky k samotné zemi, kterou vyzval, aby střežila tuto setbu, svěřenou jí pozůstalými, aby nesla nebeskou setbu, jež z ní povstane.

Další řeč, třetí v celkovém pořadí, proslovil doktor Josef Pauer. V jeho podání se účastníci tohoto pohřbu sešli při tragické a zároveň povznášející události. Její tragika spočívala v tom, že bratři, kteří položili svůj život pro vlast, podlehlí v radostném vědomí pro svobodu a právo „nevědoucímu“ násilí a síle osudu. Radostným okamžikem však bylo, že právě v onom podlehnutí byl zárodek řečníkem očekávaného pokroku. Předchozí život padlých bratrů Pauera nezajímal. Důležitá pro něj byla jen jejich smrt. Alespoň tak to

doslovně řekl. Mrtví padli pro čest vlasti a tento jedinečný moment má tak velkou účinnost, že jejich jména získala, díky tomuto jedinému okamžiku vlastní smrti, místo v dějinách. Zajímavé však je, a svědčí to do jisté míry o jakési relativizaci počtu padlých, že řečník ve své řeči vlastně relativizoval počet mrtvých s poukazem na to, že dosažená svoboda a výdobytky, které pozůstalá společnost získala, byly zaplacený tak malým počtem padlých. V jiných zemích prý musely téci potoky krve a padlo tisíce mrtvých, v Rakousku tomu tak nebylo. To bylo specifické plus vídeňských březnových dnů. Po tomto, v souvislosti s uctíváním a vnímáním mrtvých skutečně neobvyklém výroku, se Pauer vrátil k tradičnímu uctívání a povznášení mrtvých. Jejich smrti přisoudil svébytný podíl na vyzískaných nových svobodách v tom smyslu, že s mrtvými padl i dosavadní vládní systém. Ten by ovšem musel padnout již dříve, pokud by se hlas a přání lidu dostaly až k samotnému trůnu, k samotnému císaři. V tuto chvíli tak řečník rozvinul tehdy běžnou argumentaci o dobrém, ale klamaném císaři, který nevěděl co se děje „v podzámčí.“ Řečník tak rozlišuje v dosavadním vládním systému pozitivní postavu císaře a klamající postavy jeho rádců, kteří panovníka udržovali v nevědomí a omylu. Od císaře je tak odejmuto jakékoliv provinění a jakýkoliv podíl na předcházejícím období útlaku a nesvobody. V tento moment ovšem, kdy tento špatný systém padl, se může císař osvědčit jako osoba na svém místě, která přinese svému lidu dobro a blaho. Oněch několik osudných březnových dnů tak snad prostřednictvím císařových opatření své požehnání pro celou zemi.

Po doktoru Pauerovi se slova ujal profesor Josef Neumann. Ten na úvod své řeči označil místo pohřbu jako nejsvětější místo vlasti. Předcházející dny a vůbec celkově hektické období březnových proměn představil jako nejslavnější vítězství tisíciletí, nesrovnatelné s nejkrvavějšími bitvami i neporovnatelné s boji proti nepřátelským vojskům. Cena, která však byla zaplacená za toto vítězství, byla skutečně velká. Je zajímavé, jak řečník hovořil o padlých. Ve své řeči je všechny pojal jako mladíky, jako děti Rakouska, jako mladé reprezentanty vědy, srdnaté německé mladíky, kteří zvítězili. Vedle padlých však k pozůstalým pohovořil i o těch na druhé straně, o pachatelích a původcích smrti civilních obětí. Není však zcela jasné, jestli měl na mysli řadové vojáky, kteří byli nasazeni v pouličních bojích, nebo vojenské velení, které o jejich nasazení rozhodlo. Svě posluchače však vyzval, aby nemysleli na ty, kdo měli smůlu a padlé obětovali na oltář vlasti, vyzýval je, aby neznasvětili tyto svaté oběti nějakým hněvem a nenávistí. Vojáci, tyto původci březnové smrti, jsou v očích řečníka již dostatečně potrestáni vědomím, že jsou vyloučeni z jednoty a radosti pozůstalé společnosti hlásící se k odkazu padlých. Nakonec svého proslovu se obrátil

k samotnému Bohu, kterého poprosil, při vši víře ve věčnost, při vši naději na odplatu a při vši lásce, se kterou se padlí obětovali, aby nechal pozůstalé uctít památku padlých prostřednictvím péče o rozvoj k zušlechtění rakouského lidu.

Jako poslední pak promluvil městský gardista Scherzer, jehož řeč se však bohužel nedochovala v plném znění. Moritz Smets tak ve své práci uvádí jen hlavní myšlenky. Základní tezí jeho proslovu je představa, že mrtví, které pozůstalá společnost přenechala zemi, nepřestali žít, že žijí dál v srdcích svých spoluobčanů, ve vzpomínkách své vlasti a na stránkách světových dějin. Z jejich hrobu se vznáší velikost, svobodné slovo, svobodná ústava vlasti.¹⁵⁷

Po proslovení těchto řečí následovaly dva smuteční chorály v provedení mužského pěveckého spolku a po nich v přednesu židovského kantora Schulzeho i jeden starozákonní žalm. Shromážděná společnost se rozcházela až okolo šesté hodiny večerní, tedy za soumraku. Jednalo se tak skutečně o několikahodinový obřad, který musel zanechat na svých účastnících díky své velkoleposti i klidnému průběhu zcela jistě velký dojem. Podle mého soudu tak můžeme v souvislosti s touto akcí potvrdit onen povznášející a aktivizující a současně sjednocující efekt vzpomínání padlých, který tyto první oběti s sebou symbolicky přinášely. Budeme-li hledat nějaké společné rysy všech pronesených řečí, tedy s výjimkou Mannheimerovy řeči „židovské“, pak je třeba říci, že v případě této vídeňské slavnosti se v souvislosti s několika různými texty setkáme prakticky se stejnými myšlenkami. Především dobová společnost, respektive řečníci, kteří z této a současně k této společnosti promlouvali, vnímali předcházející události jako přelomové, jako děje zásadního významu, od kterých si slibovali proměnu dosavadních poměrů v lepší společenské uspořádání, samozřejmě při zachování vnější politické podoby rakouského státu, tedy při zachování císařství. Od panovníka si nyní slibovali jeho vlastní aktivitu, která nebude ovlivněna a zatížena nějakým nekalým našeptáváním jeho rádců. Cenou za tyto poměry však byly oběti na životech padlých civilistů. Tyto oběti byly řečníky a tudíž i pozůstalou společností jako celkem vnímány jako hrdinové, jejichž smrt byla nutnou. Co je zajímavé, ale současně však nepřekvapující, je onen všudypřítomný a neustále opakovaný moment setby. Mrtví byli vnímáni jako symbolická setba, kterou pozůstalá společnost zaseje do země, do vlastenecké půdy Rakouska, ze které vzroste nová svoboda. Toto je metaforické vyjádření, se kterým se setkáme na mnoha místech, v mnoha případech jarního uctívání a vnímání padlých civilistů, na berlínských i vídeňských ulicích, ale také v reflexi české společnosti. V této souvislosti se tak pravděpodobně dostáváme k dobovým způsobům vyjadřování, k tehdy obecně užívaným

metaforám. Dostáváme se tak k momentům „biblického jazyka“. Konkrétním příkladem je právě to padající, do země zaseté zrna. Jak uvidíme v souvislosti s berlínským slavnostním pohřbem, tam také zazněl podobný příměr, který pracoval již s konkrétním biblickým veršem o pšeničném zrně z Evangelia sv. Jana. Co je však v této souvislosti skutečně zajímavé, je fakt, že na dvou místech od sebe fyzicky vzdálených několik stovek kilometrů jsou užívané stejné, respektive maximálně podobné, metafory. To mě přivádí k myšlence, že dobové vnímání mrtvých je skutečně nějakým společným fenoménem. Užívání stejných metafor odpovídá mentalitě doby, jejímu jazyku a způsobům vyjadřování, kterými tato doba promlouvala.

Dalším společným rysem pronesených řečí je i vnímání povahy posledního spočinutí padlých jako místa posvěceného, jako místa svatého a vznešeného. Mrtví z podstaty své smrti šíří jakousi svou aureolu i do fyzického okolí svého spočinutí. Obecnou charakteristikou všech projevů je také fakt, že řečníci přisuzovali padlým obětem, respektive momentu jejich smrti, jakýsi radostný atribut. Smrt padlých byla radostná. Snad chtěli říci, že mrtví padli a obětovali svůj život rádi. Prostřednictvím těchto vyjádření jakoby se řečníci snažili otupit hrot samotnému faktu smrti a jeho tragice, šlo o snahu relativizovat smutek nad jejich ztrátou.

Co je však velmi zajímavé a současně potvrzuje jednu z mých tezí obsaženou v této práci, to je skutečnost, že pozůstalou společnost tolik nezajímalo předcházející život padlých. Pokud si nevytipovala a nevybrala konkrétní oběť a nepracovala s ní důkladněji jako s vzorem, s konkrétním obrazem, pak mrtvé oběti byly většinou opravdu ponechány ve své civilní anonymitě. Josef Pauer to ve své řeči řekl skutečně příznačně, když otevřeně prohlásil, že předcházející život padlých pozůstalou společností nezajímá. Teprve v okamžiku smrti se pro ni mrtvý stává zajímavým, tedy za hranicí svého života. Zjednodušeně řečeno, se svou popularitou se většina mrtvých míjela v okamžiku svého posledního vydechnutí. Vídeňský slavnostní pohřeb březnových obětí je tak skutečně paradigmatickým vyjádřením zacházení pozůstalé společnosti se svými padlými. K této skutečnosti se pak přidává i fakt, že v průběhu jejího konání byl dopřán v souvislosti se spoluúčastí rabína Mannheimera i prostor židovské emancipaci. O tom se však zmiňuji v samotné kapitole.

Již jen na okraj této „vídeňské části“ bych chtěl připomenout jednu velmi tenkou brožurku, vlastně krátký soupis vídeňských obětí, který sepsal podle lékařských zjištění Karl Streng.¹⁵⁸ Jedná se o kratičký text, který v první řadě přináší jména a stručné představení březnových padlých. Z pohledu této práce je však zajímavá samotná dvoustránková předmluva. Ta se svým obsahem jasně řadí do výkladového kontextu tehdejších prvních obětí.

Předbřeznová situace v Rakousku je Strengem přirovnávána k noci, která se rozplynula a ustoupila díky vystoupení ušlechtilého lidu, který se tak zbavil dosavadního poddanství a cenzury. Co je však zajímavé, celé dění autor připisuje opět samotnému Bohu. Jak autor této brožury píše, byl to lid, který svrhl své tyrany, ale byl to Bůh, který jejich prostřednictvím promlouval: špatný princip musí padnout, stoupeni rakouské záhuby musí být odhozeni k zemi, aby právo a svoboda získaly své místo. Padlí jsou pak v takovémto autorově „božím podání“ označováni opět za mučedníky, kterým přisuzuje skutečně čestné chování a myšlenky. Pokud by prý totiž tito mučedníci pro věc svobody a práva povstali znovu k životu a dozvěděli se o císařem přislíbené konstituci, zemřeli by radostně a vesele druhou smrtí. Takto nepřímou tedy autor přisuzuje prvním vídeňským obětem vyšší cíle jejich smrti a současně se snaží zmírnit smutek nad jejich zkázou. Činí tak i přímou výzvou k pozůstalým, aby zadrželi své slzy a pomysleli na to, jak je rozkošná a čestná jejich smrt, aby pomysleli na požehnání, které jejich skon přinesl, jak původně tiché prosby směřující k císaři zazní nyní hlasitě. Rakousko tak nikdy nezapomene, co každému jednotlivci smrt těchto obětí přinesla.

3.2.4. Slova díků vídeňským studentům

Podobně jako z českého prostředí směřovaly k vídeňským studujícím slova díků a chvály, tak stejně tomu bylo samozřejmě i v samotném Rakousku. Ne vídeňská společnost jako celek, ne vídeňský lid, ale především a pouze zdejší studenti byli těmi oslavovanými hrdiny. Jednu pozdravnou a současně oslavnou adresu tak zaslali vídeňským studentům občané Klagenfurtu. Pozastavují se nad tehdejšími dění, nad rychlostí dějin, které přinášejí neuvěřitelné události. Jako z mnoha jiných dobových projevů, tak i z této adresy je patrné překvapení pisatelů, kteří se pozastavují nad snadností, s jakou během této doby probíhaly změny, kdy byl na první pohled neotřesitelný systém během krátké chvíle odstraněn. S bojácným úžasem hledělo prý Rakousko na dění na jihu a na západě, nikdo netušil, jak blízko je onen den, který snad bude pro další století nejzářivějším okamžikem historie rakouské vlasti. Rozhodující březnové dny se tak v tomto kontextu staly jedním z vrcholů rakouských dějin. V písemném textu pak byl tento moment tím nejvhodnějším k oslavě samotných studentů a jejich obětí: rozhodnost a ráznost ušlechtilých mladíků si zaslouží vavřínový věnec, jejich odměnou bude dík vlasti a vzpomínka dějin, činy studentů tak nebudou zapomenuty. Vyvrcholením těchto myšlenek pak byl charakteristický závěr adresy:

osud si vybral ze středu studentů své oběti, ale jejich krev nebyla prolita nadarmo. Tato krev obohatila půdu, do které se vsákla a z této setby vyroste silný, zelenající se strom, v jehož stínu budou pozdější generace velebit mučedníky, kteří dali vzrůst tomuto stromu, tedy nové svobodě.¹⁵⁹

V podobném duchu pak bylo laděné i provolání studujících z tehdy uherského města Schemnitz, dnešní Banské Štiavnice na Slovensku. Vedle obdobných postřehů na adresu tehdejších březnových dnů, vedle zmínek o předcházejícím otroctví, poutech a despotii, se schemnitzští studenti vyjádřili především k vídeňským studentům. Byli to v jejich očích právě oni, stateční bratři, kteří nechali zaznít volání svobody, kteří se pustili jako první do boje a jejichž šlechetná krev byla prolita pro svatou věc. S mladistvou odvahou, s nepřekonatelnou silou postupovali kupředu za svatou věcí, k vítězství nebo k porážce. Zvítězili, ozdobeni vavřínovým věncem září ve věčné slávě svobody, ve věčné kráse a mládí ducha. Svým činem propůjčili národu věčné mládí a našli tak místo v srdcích všech. Schemnitzští studenti tak hledali ve svých vídeňských bratrech svůj předobraz, vzor pro vlastní skutky. Hrdinské činy mladých Vídeňanů je rozplamenily a jak chtěli dát svým kolegům na vědomí, byli i tito vzdálení bratři připraveni podle svých slov k společnému boji, ke společnému vítězství, ale i smrti. V tuto chvíli, kdy se však zdál být boj dobojován a především, podle dobového přesvědčení, vybojován, tak mohli nakonec vyjádřit schemnitzští studenti postupně své díky i svou připravenost obětovat své životy k obraně nejsvatějších práv a získané svobody. Na závěr svého poselství pak na sebe přebírají závazek vídeňských obětí, neboť prolitá krev padlých bratří je sémě, z jehož klíčení vzrostou v srdcích lidstva i všech obyvatel Rakouska požehnané plody jednoty a lásky.

Ponecháme-li tak stranou dílčí odlišná vyjádření a různé pojmy, pak slova díky patřila především a pouze mladým studentům. Pisatelé těchto adres a poselství využívali více méně podobný, někdy snad až totožný arzenál výrazů a přirovnání, přičemž jednou z centrálních myšlenek bylo vzpomínání mrtvých. Ti tak byli v pozůstalé slavicí společnosti přítomni. Pisatelé si skutečně uvědomovali jejich oběť, nicméně jak je to zmiňováno na několika místech této práce, toto jarní vzpomínání bylo radostné a opíralo se o častou absenci obětí ve vlastních řadách a především o přesvědčení, že březnové vítězství bylo výhrou definitivní, že tedy na další oběti již v nových poměrech nedojde.

Na okraj vídeňského prostředí a zdejších událostí odhlédněme od samotného pohřbu a podívejme se ještě jednou do zdejšího „veřejného prostoru.“ Tak jak se tematiky mrtvých chopila v českém prostředí i letáková tvorba, tak podobně tomu bylo i v rakouském prostředí.

Dokreslujícím případem může být kratší báseň Christiana Carla Wiesena „Leichenbegängniß der Tapfern“, tedy v překladu „Pohřeb statečných.“¹⁶⁰ Jedná se o jednoduchou veršovanou báseň, nekomplikovanou žádnými jinotaji a metaforami. Byla tak snadno srozumitelná širokému publiku, ke kterému se dostala ve formě samostatně vydaného listu. Její obsah je vlastně jednoduchý, jde o oslavu padlých hrdinů. Ti ovšem nejsou nijak blíže specifikováni, což je podle mého soudu, v porovnání s převládajícím vzpomínáním výhradně studentů, zajímavé. Autor tak nehovoří konkrétně o studentech, dělnících, či řemeslnících. Mrtví jsou pro něj především ušlechtilými bojovníky, kteří bojovali pro dobro a pravdu. Vytkli si velký cíl, svobodu, a sami sebe jí obětovali. Za vše, co pozůstali získali tak mohou vděčit svým padlým. Potomci ovšem budou v budoucnu tradovat, co padlí pro svobodu vykonali. Jejich předobraz bude živým posilou v jejich další pouti.

Jedná se tak skutečně o tehdy nijak ojedinělé představy a myšlenky, které byly snadno uchopitelné a které snadno zapadly do tehdejšího vnímání padlých obětí. Sama o sobě tedy není tato báseň žádným zásadním dokumentem, ale pouze vhodným doplňkem do obrazu vídeňského vzpomínání mrtvých, který podtrhuje obecné a společné rysy dobového kultu jarních obětí, tak jak bychom je našli v Praze či Berlíně.

3.2.5. Berlínský pohřeb a Janovo evangelium

Ústřední smuteční událostí březnové německé společnosti bylo slavnostní pochování ostatků padlých bojovníků dne 22. března v Berlíně. Jednalo se o událost tehdy opravdu velkolepou, která v sobě spojila náboženský obřad s politickou demonstrací.¹⁶¹ Zdejší slavnost začala ve 14. hodin smutečním průvodem od Neue Kirche. Ještě před jeho počátkem však přednesl kratší řeč evangelický kazatel zdejšího kostela A. Sydow. Po něm promluvil katolický duchovní Ruland a nakonec i berlínský rabín Sachs. Teprve poté vyrazil smuteční průvod 183 rakví na několikakilometrovou cestu na hřbitov ve Friedrichsheinu. O tom, že se této slavnosti, byť jak bylo řečeno slavnosti do jisté míry sociálně politické, dostalo skutečně velkého náboženského významu i z oficiálních kruhů, hovoří skutečnost, že na příkaz pruského panovníka se tohoto oficiálního pohřbu zúčastnilo veškeré berlínské duchovenstvo. Jeden z nich posléze odůvodnil svou účast na této akci i charakteristickým tvrzením, že tam, kde je slavena smrt, je současně možné i smíření. Na místě hromadného pohřbu ve Friedrichsheinu pak pronesl jako jeden z hlavních řečníků svůj proslov již zmiňovaný kazatel

A. Sydow a jak je připomenuto již na jiném místě této práce, ústřední myšlenkou jeho textu bylo podobenství pšeničného zrna z Janova evangelia (Jan 12, 24). I přes vážnost okamžiku a obecně sdílený smutek tak napřel řečník pozornost svou a následně i svých posluchačů na přicházející budoucnost, na příští očekávání.

Sydow začíná svou řeč v kontextu již výše připomínaných textů opravdu příznačně. S poukazem ke Kristu totiž obecně zbavuje smrt její moci, neboť již Ježíš sám jí odebral její vliv. Hlavní myšlenkou, ke které se váže celá jeho řeč, byla stručná teze: ze smrti život! Smrt sice měla podle jeho slov během předcházejících dnů bohatou sklizeň, současně ale přirovnává ony pozůstatky mrtvých k Bohem požehnané setbě, která slibuje bohatou sklizeň, tedy lepší budoucnost.¹⁶² Osud mrtvých spojil řečník pevně s životy pozůstalé společnosti. V jeho podání totiž vkládají přítomní k mrtvým do připravených hrobů i jistotu a záruky, že pochovávaní bojovníci nepadli nadarmo, že se obětovali v bázni boží, mravnosti a porozumění. V této souvislosti pak Sydow promluvil o budoucí naději, která neměla být pozůstalou společností zmařena, a která měla rozjasnit dosavadní zármutek a bol. V této souvislosti se obrátil i na přímé pozůstalé, na příbuzné a přátele mrtvých. Ubezpečil je, že nejsou v této chvíli bolu sami, že jejich smutek je sdílen miliony dalšími, kteří rovněž přejmou starost o své město, o svou vlast a budoucnost, jako svaté dědictví po padlých. Vedle tohoto ujištění, které mělo otupit faktickou přítomnost smrti a neoddiskutovatelnou ztrátu bližního, sáhl řečník i k dalšímu, snad ještě mocnějšímu ujištění, které je výmluvným dokladem pro určení role mrtvých: vše přišlo od Boha a mrtví svou krví zpečetili pozůstalým nejvyšší dobro, pro které není lidský život tou největší cenou: není zbytečných obětí.

Sydow se také současně ohradil proti případnému hněvu a pomstychtivosti, neboť z onoho hrobu padlých čerpá především uznání a čest bojovníkům na obou stranách. Snažil se tak otupit případné nebezpečné nenávistné a negativní nálady směrem k vojsku. Od vojáků totiž odnímá jejich zodpovědnost za smrt, neboť oni sami zemřeli pro své přesvědčení povinnosti. Ústředním heslem se tedy pro něj stal pojem odpuštění: Bůh musí odpustit nám všem, proto odpustí i bratr bratrovi. Vojáci tak byli zbaveni své potenciální viny a jsou alespoň v kontextu této řeči postaveni na roveň civilistům. Paradoxem ovšem zůstává, že původní plán společného pohřbu civilních obětí a mrtvých vojáků byl zamítnut! Vinu za stávající situaci ovšem nenese ani král, provinilo se jeho okolí, které řečník nijak blíže nespecifikuje. Velmi „kulantně“ hovoří pouze metaforicky o mraku, který se postavil mezi krále a jeho věrný lid. Nabízí tak svým posluchačům podobnou situaci a podobné motivy hledání viníka, jaké bychom našli i ve výše připomínaném letáku pražských studentů i ve

vídeňských proslovech. V očích řečníka byl tedy pohřeb berlínských civilních obětí významným okamžikem nejen pruských dějin, ale měl se stát důležitým mezníkem pro budoucí vývoj pruské vlasti a sjednoceného německého národa. V této chvíli tedy nebyl čas na osobní egoismus, stranictví a partikulární zájmy.

Sydow tak prostřednictvím mrtvých horoval pro společenské sjednocení, pro svornost a jednotnou práci pro očekávanou budoucnost. Lid se měl spojit bez rozdílů politických názorů a třídního původu kolem krále. Jako svatá vzpomínka pak měly zůstat ony čerstvé hroby, v kterých byly pochovány ostatky mučedníků nové svobody a práva. Měly být výpovědí o těžkém čase i památkem příštím generacím o pravdě a k poučení, k útěše i hrdé radosti nad činy jejich otců a matek.

V podobném duchu pak proslovil několik slov i katolický duchovní Ruland.¹⁶³ Ve své řeči, která byla v porovnání s řečí předchozího mluvčího skutečně krátká, ale přesto dojemná a emocionální, pozdravil těla padlých obětí a připomněl obecné rozpoložení pozůstalé společnosti: na jedné straně smrt a tlení, na straně druhé vzkříšení a život. Srdce pozůstalých tak stanula pod dvojitým tlakem: smutek i radost; smutek nad takovým počtem obětí, radost nad tím, že jsou všechny společně v jednom hrobě. Společný hrob se tak měl stát symbolickým znamením sjednocení a vzkříšení.

3.2.6. Vzpomínání německé společnosti

Tyto texty ovšem nebyly v německém prostředí jedinými ohlasy. Hned další den po slavnostním pohřbu, tedy 23. března bylo oznámeno rozhodnutí berlínského magistrátu, v kterém byli vyzváni duchovní všech vyznání k uspořádání smuteční bohoslužby za padlé. Ačkoliv se toto rozhodnutí týkalo původně jen Berlína, našlo odezvu i v dalších německých městech. V jednom z berlínských kostelů tak například hovořil místní duchovní W. Müller uznale o úspěchu a duchem Ježíše Krista neseném pokroku. Ve své řeči se příznačně opíral o autoritu a utrpení Kristova života. V podání řečníka byl totiž současný čas mimo jiné i časem žalu a krvavého umírání. Svým posluchačům rovněž připomněl, že jejich utrpení stále není na konci, protože na pozůstalou společnost čekají ještě další boje, i když nyní ty duchovní. V dalším průběhu své řeči hovořil o tom, jak Spasitel unikl svému utrpení a hoři. Právě tento „duchovní návod“ měl být vzorem pro pozůstalou společnost, pro její vlastní chování a jednání v nastalé situaci i v příštích dnech. Lidé se měli obrátit k Ježíši, jehož osud a autorita

se měly stát jakousi jistotou v těchto převratných dnech, protože jak v době Kristova života, tak také v současnosti se zachovala důvěra a naděje i odvaha k sebeobětování. To jsou hodnoty odpovídající současnosti, které měly vytlačit nízký egoismus, přívaly prázdných slov a plané řečnění. Vlast potřebuje radostnou a obětavou práci všech bez rozdílu. Řečník tak vyzýval své posluchače k jednotě, která by byla daleka jakéhokoliv prospěchářství, zneužívání a opanování spoluobčanů a svévole jedince či širší společnosti. Stejně jako Ježíš ani na okamžik nezanedbal své poslání, tak i pozůstalé společenství mělo zůstat věrné svému úkolu.¹⁶⁴

Jak jsem již poznamenal, ono rozhodnutí berlínského magistrátu nalezlo ohlas i v dalších německých městech. Ve Wroclavi, tehdy německé Breslau, proslovil svou oslavnou řeč duchovní W. A. Krause. Jeho text se nesl v jásavější a triumfálnější rovině. Hned na začátek své řeči hovořil nadšeně o společenském sjednocení. Poznamenal totiž, že „dnes jsme svědky“ toho, co bylo předtím nemožné, aby se totiž na místě slavnosti sešli občané bez rozdílu stavu a sociálního původu. Posluchači se shromáždili bez rozdílu postavení ve společenské hierarchii, bez jakéhokoliv poručnickování a ovlivňování vnější mocí, spojeni důvěrou a ozbrojeni k obraně a udržení nového pořádku a míru, jednotní k oslavě svaté a vážné slavnosti. Řečník hovořil skutečně povzneseně a jaksi radostně o vážnosti minulých dnů, o předcházejících březnových činech a událostech, o významu přicházející budoucnosti, ve které počne stavba nových časů. To vše pak jmenuje v souvislosti s Božím požehnáním, ve kterém není lid nijak rozdělen. Hlasitým díkem oslavuje to, co bylo během několika březnových dnů dosaženo a připomíná, že to byly cíle a přání, které měla německá společnost ve svých duších již delší dobu. Krause hovoří přímo o třiceti letech, tedy o celé restaurační době po napoleonských válkách. Teprve však v těchto březnových dnech bylo konečně naplněno to, pro co předcházející generace prolévala svou krev v bojích proti cizí nadvládě a moci. Nyní přiletěl ze západu duch páně a pronikl do německého ovzduší, byl to duch svobody, pod jehož vlivem lid povstal. Vítězství tedy pochází od Boha! Stávající radost však nebyla v jeho podání nezkalena. I tento řečník si totiž uvědomoval cenu, za jakou byla nová svoboda získána. Podobně však jako Smetana, či dobové české letáky a stejně tak i jako berlínský Sydow, i Krause se pokouší smrt obelstít. Její faktický dopad na společnost se snaží otupit odkazy k novým vybojovaným poměrům. Tak tedy z krve padlých spoluobčanů vyrostle pro pozůstalé strom svobody. Opět se tak dostáváme do souvislostí již výše zmiňované symboliky růstu, obnovy a nového klíčení. Je tedy opravdu patrné, že tyto obraty a

symbolická vyjádření měly v dobovém kontextu své široké a časté uplatnění, samozřejmě bez ohledu na vyznání a národnost řečníka i jeho publika.

Mrtví byli v autorově podání odvážnými hrdinnými obhájci a bojovníky, kteří padli pro pozůstalé. V této souvislosti vyslovil řečník zajímavou myšlenku, že mrtvým patří dík nejen za to, pro co padli a že padli, ale také proto, že jejich odvážná smrt ušetřila životy dalších spoluobčanů v jiných městech. V kontextu této myšlenky jsme pak skutečně blízko k analogii vykupitelské smrti Ježíše Krista. Proto prý patří pozůstalým úcta a nejvhodnějším způsobem jejich uctění je požehnání a svornost, neboť tato nová stavba se nemůže obejít bez sbratření a jednoty. Krause vyslovil v tuto chvíli z hlediska náboženské symboliky v dobové komunikaci příznačnou myšlenku, že hroby padlých jsou oltářem svornosti. Do hrobů pak bude pochováno vše, co společnost doposavad rozdělovalo. V tomto duchu pak kazatel hovořil i o březnových protivnících, tedy o armádě. Podobnými slovy jako Sydow v Berlíně, i Krause promlouval o úctě k padlým vojákům, zamítal jakoukoliv zášť a nenávisť, neboť vojáci byli ve svém boji vázáni přísahou a svou povinností. Toto je ospravedlňuje a odnímá od nich moment provinění. I vojáci jsou tedy bratry, jsou součástí německého národa, německé společnosti. Jakýmsi leitmotivem jeho řeči je tak apel na společenskou jednotu, výzvy k míru a odpuštění, oslava přicházející budoucnosti, jakožto odkazu padlých spoluobčanů. To vše je však možná jen za předpokladu společenského, vnitronárodního smíru. Vyzývá proto přítomné ke klidu, k uvážlivosti a připomíná, že strom svobody byl teprve nedávno zasazen. Proto je třeba trpělivosti.

Nakonec ve své řeči připomíná autor i panovníka, za nějž se modlí. Připomíná, respektive snaží se posluchačům představit krále svým způsobem jako oběť těžkých okamžiků, která se musela rozhodovat mezi relikty, zažitými pozůstatky a zvyky minulosti a mezi přicházejícími novými poměry. I král tak sváděl svůj vnitřní nelehký boj. Svou řeč pak končí vznosnou výzvou k motlitbě za panovníka a výmluvným vybídnutím k Boží bázni, k úctě ke králi a k lásce k bližnímu. Taková je prý Boží vůle. Tím naplní pozůstalí odkaz svých udatných padlých.¹⁶⁵

Tehdejší přednesené řeči, ačkoliv byly oslavné a upínaly se spíše k pozitivním důsledkům březnových událostí a k budoucnosti, nebyly naplněny jen ryzím optimismem. Místy již méně optimistickou a spíše nábožensky subjektivně zaměřenou, ale přesto stále politicky orientovanou řeč proslovil opět 26. března v Královci (Königsberg) kněz J. Rupp. Svůj text začal oceněním významu převratu v lidském životě. Naznačuje, že události minulých dnů vlastně jen navázaly na předcházející vývoj absolutistické vlády pruského

panovníka a uzavřely tuto kapitolu. Připomíná králova slova, která údajně proslavil před osmi lety (tj. v roce 1840, poznámka autora), kdy hrozil všem, kdo by chtěli poškodit a popřít královský majestát a korunu. Těmto slovům je však nyní podle řečníka konec. Sám král totiž nazval občany, kteří proti němu vystoupili a kteří tak vlastně popřeli neomezenost jeho moci, zachránci vlasti a pozdravil je jako své přátele. Po těchto výmluvných slovech pak přistoupil Rupp k zajímavému zamyšlení, které se týkalo ceny, za jakou bylo nových poměrů dosaženo, a kterým chtěl částečně opět zmírnit smutek pozůstalých nad svými oběťmi. Neželi totiž smrti padlých a naopak si klade řečnickou otázku, není-li většího štěstí, než položit svůj život pro svou víru a přesvědčení? Neželi tedy padlých jako takových, těm připisuje hrdinskou smrt a hrdinný povznášející osud. To, čeho lituje, bylo provinění, krvavá vina, která postihla národ.¹⁶⁶ Krev občanů byla totiž prolita rukami jiných občanů. To byl v očích řečníka zločin, který poškodil a znetvořil dosavadní dějiny národa. Až doposavad obracel lid zbraně jen proti vnějším nepřátelům, ale nyní se dopustil zločinu.

Je však zajímavé, kde Rupp hledá mimo jiné kořeny tohoto zla. Obrací se totiž k době pruské expanze a upevňování státu v moderní době a příčinu onoho provinění hledá již v podílu Pruska na dělení Polska! Od této doby, kdy Prusko vztáhlo své ruce na Polsko, se podle jeho slov nemůže nikdo divit, že setba hanby a zločinu postupně bujela. V této pseudo-dějinné linii provinění a hanby pak řečník pokračoval až do období restaurace v první polovině 19. století, kdy vyústění ponapoleonské éry nevedlo v německém prostředí k národnímu sjednocení, ale naopak k znevolnění, utužení poměrů a poddanství. Německá mládež byla bez jakýchkoliv svobodnějších možností, musela se rozhodovat mezi vězením a exilem, čestní muži, kteří byli během protinapoleonských válek hrdiny, byli posléze označováni jako nepřátelé státu. Na svobodnější a přemýšlivé osoby čekalo vězení, jakýkoliv náznak svobodného ducha ve vědě, v úřadech, ve víře byl pronásledován. Řečník hovořil o plánovitém úmyslném potlačování všech projevů svobody a volnosti. Toto tedy bylo svým způsobem podhoubím, předpokladem, ze kterého vzešel ten největší zločin, tedy občanská válka a bratrovražda březnových dnů, kdy stál občan proti občanu, kdy jeden pozvedl zbraň na druhého - bezbranného, který konečně našel v sobě odvahu a sílu vyslovit nahlas své požadavky, které v sobě nosil již tak dlouhou dobu. Na tomto místě je zajímavé, že Rupp v této souvislosti nedělá rozdíl mezi vojákem a civilistou, mluví obecně o občanech, staví tak vojáka do stejné roviny, do oblasti občanské společnosti, aniž by nějak zatím vytěsňoval armádu z kontextu národa. Proto je pak o to zajímavější, pokračování jeho myšlenek, kdy

ačkoliv stále nemluví přímo o vojácích, přistupuje k dramatičtějšímu a v mých očích již do jisté míry obviňujícímu tónu.

Onen občan se zbraní, tedy voják, totiž necouvne a nesvěsí svou ozbrojenou paži se zbraní zpět od bezbranného, nezhrozí se krvavé práce, nýbrž dokáže svého bratra zabít stejně bezcitně jako lovec zvíře.¹⁶⁷ Na vině však není konkrétní člověk, Rupp nejmenuje žádná jména a ani to nemá v úmyslu. Obě strany jsou totiž oba příslušníci jednoho národa. Řečník tak nechce řešit otázku konkrétního viníka, nýbrž obrací pozornost k celé společnosti. Ta jediná totiž nese vinu. Samozřejmě si uvědomuje a připomíná dobové mínění, které hledalo škůdce v králově okolí, ale z celkové viny nevyvazuje ani ostatní společnost, která takovou situaci dovolila a tak si vlastně i sama způsobila provinění občanského boje. Na vině je tak i lidská bázeň a strach většinové společnosti, která se bála projevit nahlas svá přání, tužby a požadavky. Rupp totiž věří v sílu slova, které by jistě dolehlo i přes hradbu králova škodícího okolí až k panovníkovi samotnému. Od přicházející budoucnosti tedy nečeká jen konec poddanství a útisku, ale rovněž konec občanské pasivity, konec mlčení a bezcharakternosti. Vina občanské války a prolité krve měla být napravena prostřednictvím takového jednání a skutků. Společností měla v příští budoucnosti panovat spravedlnost a rovnost, každý se měl podílet podle svých možností na jejím konstituování. Svou kritickou řeč pak skončil příznačně neméně kritickým poznamenaním, že od oněch březnových událostí již uběhlo několik dní, ovšem jediné, co se stalo, jediné, k čemu došlo, bylo jen řečnění, děkovné adresy a smuteční průvody. Ovšem bez činů, bez skutků nejsou tyto jmenované projevy ničím jiným, než dětsky lehkomyšlnou hrou.

V této jmenované řeči jsme se dostali k řečníkovu kritičtějšímu rozpoložení. Samozřejmě i v jeho řeči bychom mohli najít tehdy užívaná klišé a postupy, nicméně jeho text je již ke svému lidu a k německému národu soudnější. Tuto skutečnost je třeba si stále uvědomovat, neboť ne všechny řeči, které byly tehdy v březnových dnech prosloveny, se stavěly k dobovému dění pozitivně. Na konec tohoto „německého vzpomínání“ se tedy podívejme na kratší úryvky opravdu již negativistických proslovů, které dobovou situaci hodnotily skutečně záporně. I když v nich samotných není tolik řeč o smrti a umírání, přesto jsou dokladem tehdejší názorové pestrosti. Ritualizované, oslavné zacházení s mrtvými tak nebylo celospolečenským fenoménem, svůj prostor si našla i jednoznačná kritika.

V Halle například jeden ze zdejších evangelických duchovních Tholuck v jedné ze svých řečí velmi kriticky poznamenal, jak moc se po oněch několika dnech revoluce proměnily v společenských názorech pojmy „právo“ a „povinnost“. Jako zločinci jsou nyní

chápaní vojáci, kteří se nezpronevěřili svaté přísaze, naopak jako bojovníci za svobodu jsou označováni ti, kteří i po již udělených svobodách pozvedli své zbraně k povstání, třeba i jen z pouhé mýlky. Řečník také poznamenal, že revoluce, která je mnohými chválena a oslavována, je na mnoha místech spíše nositelem strachu. V tomto kontextu se pak Tholuck dovolává i samotné autority Boha, kterému vkládá do úst skutečně výmluvnou otázku bezradnosti a smutného politování: „Mein Volk, mein Volk, was habe ich dir getan, daß du mir so vergiltst mit den Werken deiner Hand?“¹⁶⁸ V Elberfeldu pak jeden z místních duchovních Sander označil dokonce současné dny jako období volného působení ducha Antikrista! Tomu pak podlehly vedle širší společnosti i takové autority a instituce, jakými byly školy a dokonce církev. Toto prostředí pak oslavuje revoluci a o vzpouře hovoří jako o svaté věci. Nad vlastní se rozprostřela v jeho představě tmavá noc.¹⁶⁹

Jak je tedy z výše uvedených parafrázovaných dobových textů patrné, většina smutečních řečí se sobě svým obsahem podobala. Ponecháme-li stranou konkrétní rozdíly a specifika, většina řečí hovoří o dědictví padlých obětí, o jejich hrdinství, které zavazuje pozůstalou společnost k dokončení jejich díla a k jeho dalšímu úspěšnému rozvíjení. Pobarikádní období mělo být naplněno nesobeckou aktivitou v budování přicházející spravedlivé budoucnosti. Samozřejmě, že si řečníci uvědomovali bolestnou cenu ztráty lidského života, nicméně vesměs se snažili tuto skutečnost překrýt oceněním hrdinství padlých, jejich oběti pro své přesvědčení a názory, pro které není ani lidský život největší obětí. Přími pozůstalí tak dostali jako náhradu za životy svých blízkých představu jejich významnosti. Tyto názory však nesdíleli všichni řečníci, byli i tací, kteří v březnových událostech spatřovali naopak neštěstí, anarchii a otřesení dosavadních jistot. Jejich řeči možná nevystihovaly okamžité rozpoležení většiny tehdejší německé společnosti, nicméně je třeba uznat, že dokázali v některých pasážích svých textů kriticky vystihnout a popsat okamžitou situaci a společenské rozpoležení. I tyto negativní názory jsou tak součástí širokého pole dobových výpovědí o „mrtvých mučednících“ a „padlých obětech.“

3.2.7. *Mrtví v „komunikačním prostoru“*

Jednou z tezí, která je obsažena na stránkách této práce, je i myšlenka o dobovém komunikačním prostoru a čilém přenosu informací v rámci tehdejší Evropy. Jedním z důkazů je i soudobý leták, který pražské společnosti přinesl relativně detailní zprávu právě o berlínské

smuteční slavnosti. Samozřejmě, že dobová společnost byla o situaci na západ od hranic císařství zpravena. V kontextu vyvíjející se národní otázky jistě bedlivě sledovala v průběhu jara 1848 dění v německé společnosti. Avšak zpráva o samotném pohřbu berlínských obětí uveřejněná na samostatném letáku překračovala již prostor dobové politiky a hovoří tak o zvýšeném zájmu českého, respektive německočeského, publika o problematiku jarních obětí.

Dominantou letáku je sugestivní vyobrazení slavnostně připraveného katafalku s rakvemi berlínských obětí. Samotný doprovodný a vysvětlující text sepsaný v němčině následuje pod ním. Český čtenář tak získal informace o průběhu berlínské smuteční slavnosti. Ta je tedy „zahraničnímu“ publiku přibližně hned v první větě ve své velkoleposti jako nikdy předtím nespátrřený smuteční akt, jako slavnost, která dosud neměla v dějinách obdoby. Ostatně i to byl podle neznámého autora důvod, proč tehdejšímu čtenáři i pozdějším generacím zanechal na tento akt písemnou památku. Důležitost a velikost akce podtrhlo i přiblížení samotného místa postavení katafalku. Gendarmesmarkt v Berlíně, majestátné místo mezi dvěma kostely a divadlem, je totiž v pisatelově podání mnohem větší, než Dobyččí trh v Praze. Toto přirovnání mělo provinčně zakořeněným obyvatelům Prahy umožnit snad i ohromující srovnání s pražskými poměry. Citovým uvedením do berlínských poměrů pak bylo i samotné představení mrtvých. Ti jsou samozřejmě vnímáni jako oběti. Původci těchto padlých jsou pak již a priori vykládáni v nanejvýš negativním světle, tedy jako pachatelé nelidské zběsilosti a surového barbarství.

Podobně jako předcházející informace, tak i zprávy o samotném průběhu pohřbu byly svým způsobem „velkolepé.“ Autor nechal ve svém letáku zaplnit mnoha tisíci lidmi nejen samotné náměstí, ale rovněž i okna a střechy přilehlých domů. Katafalk s více než dvěma sty rakvemi byl ozdoben látkami i květinami, které u přítomných vyvolávaly dojetí a vzrušené pocity. Nikde nebyl k vidění žádný voják, žádný četník či policista, a přesto panovaly obecný klid a vážnost, které byly protikladem předcházejících dnů boje. Na všech přítomných byl patrný smutek, na příslušnících městské gardy, na zástupcích řemeslnických spolků i studentech. Tuto velkolepou scénu smutku a zároveň německé jednoty osvětlovalo teplé a hřejivé slunce, vše bylo v klidném pohybu. Mezi bezpočtem smutečních praporů vlály i velké německé, červenočernozlaté vlajky. V tomto momentě tak dává leták svému čtenáři srozumitelně najevo i národní aspekt této slavnosti, jako akt vyjádření německé národní jednoty. Otázkou ovšem je, jak česky smýšlející čtenář na počátku jarní euforie tuto informaci vnímal a citově interpretoval. Vedle národní dimenze však měla v kontextu tohoto letáku tato slavnost i konfesní význam, neboť byla společným aktem katolíků i protestantů. Samotný

pochod na místo pohřbu ve Friedrichsheinu byl popisován jako pomalý a slavnostní, obklopen statisícem plačících. V této souvislosti pak nemohla chybět ani informace o králi, který pozdravil tento smuteční průvod z balkónu zámku. Autor tak i pro „českého“ čtenáře vtáhnul pruského krále do děje. Na závěr svého líčení pak pisatel letáku promluvil i o samotných řečnících a proslovecích, které zde zazněly. Svým čtenářům tak sdělil, že pronesené texty se nevěnovaly minulosti, ale byly zaměřené na budoucnost. Předcházející hříchy a chyby měly být zapomenuty a měly sloužit jako poučení, aby příští doba byla časem pokojným a krásným.

Ponechme nyní stranou samotnou informační hodnotu v tomto letáku uváděných údajů. Co je pro tuto práci mnohem důležitější, je skutečně fakt, jak je tento berlínský pohřeb podán. Tento leták totiž musíme chápat jako zprostředkující pohled do cizího prostředí a především jako pokus o vyzvednutí této smuteční slavnosti, které její autor, alespoň podle způsobu podání, připisoval velký význam. Čtenář v geograficky českém prostředí měl být ne přímo ohromen, ale minimálně osloven takto vylíčenou podobou slavnosti. Měl ji chápat jako akt velkého významu, který podtrhnul nejen samotný fakt padlých, ale podle mého soudu i národní ráz celé akce. Přímou jazykově i národně český čtenář tak byl konfrontován s německým a jeho národním sjednocením. Je ovšem skutečně zajímavé, že v souvislosti s vnímáním mrtvých a obětí nepřinesl tento leták žádné nové, nebo snad specifické a originální momenty. Měl snad dojmout, oslovit, informovat, ale samotné padlé nijak více nerozpracovával, pouze o nich informoval.

3.3. Židé: Mrtví jako nástroj společenské emancipace

3.3.1. Tradiční antisemitismus

Několikrát zdůrazňovaný pocit jednoty však v tehdejší společnosti nebyl zas tak úplně samozřejmým jevem. Byly zde totiž různé skupiny obyvatel, které ač se snažily již delší čas integrovat do měšťanské společnosti a stát se její součástí, byly stále ve větší či menší míře odmítány. Mezi tyto skupiny patřilo židovské obyvatelstvo a ze sociálního hlediska i dělnictvo a obecně nejnižší vrstvy tehdejší společnosti. V této souvislosti okrajových společenských skupin tak můžeme hovořit ve vztahu k většinové křesťanské, respektive měšťanské, společnosti jako o integrační roli mrtvých. Nešlo v jejich případě tedy pouze o

společenskou jednotu a sbratření, ale přímo o proniknutí, skutečně integraci do zatím uzavřené, jen těžko přístupné společenské oblasti.

V novějších dějinách evropských Židů měly revoluce vždycky důležitý a hlavně rozporuplný význam. K jejich právnímu zrovnoprávnění dochází v Evropě postupně od konce 18. století. Ve Francii bylo například spojeno s Francouzskou revolucí od roku 1789, naproti tomu v Rusku se definitivně prosadilo teprve s revolucí roku 1917.¹⁷⁰ Čili stejně tak, jak některé revoluce s sebou přinášely zrovnoprávnění židovského obyvatelstva, tak na druhou stranu byly revoluční události často spjaty s protižidovskými nepokoji a výtržnostmi. Například roku 1789 ve Francii v Alsasku a Lotrinsku, kde žila velká část francouzských Židů, nezačala revoluce smířením křesťanů s Židy, nýbrž útokem na židovské obyvatelstvo a jeho majetek. Podobné protižidovské nepokoje se odehrály také v Praze během jara 1848 a dá se říci, že antisemitismus byl v této době běžnou vlastností člověka 19. věku. Obecně se dá tedy tvrdit, že pro vztah křesťanů a Židů je období revolucí a podobných nepokojů většinou ne počátkem nových vztahů, nýbrž často jen návratem ke staré a jen pomalu překonávané nevráživosti. Roku 1848 byl integrační a emancipační proces v různých zemích na různé úrovni. Někde již postupně pokračoval a prosazoval se, jinde teprve začínal. Pokud můžeme soudit podle nepokojů v Praze, idea zrovnoprávnění zde často narážela na každodenní realitu a lidskou zkušenost.

Podíváme-li se do českého prostředí, pak od konce 18. století a především v první polovině století 19. se postupně rozmáhalo sociální postavení židovského obyvatelstva v Čechách, především v Praze. Tato tendence vzestupu byla typická především pro podnikatele z řad Židů. Například v textilním průmyslu si získali jednotliví židovští továrníci výsadní postavení. Znamé jsou kartounky bratří Porgesů v Praze a na Smíchově. S tímto růstem blahobytu, přinejmenším u vybraných Židů, však rostly i jejich nároky a potřeby, pro které byla již dosavadní právní omezení židovského obyvatelstva příliš těsná. Židé tak začali ve zvýšené míře pomýšlet na větší míru svobody a emancipace. Příležitostí pro oficiální formulaci svých požadavků se pro ně stala návštěva císaře Františka I. v Praze v roce 1833. Dne 1. září 1833 tak podalo 54 významných osob z českého židovského prostředí jménem všech českých Židů císaři petici, ve které žádalo udělení plného státního občanství, což by ve svém důsledku znamenalo úplné zrovnoprávnění českých Židů a zrušení všech dosavadních omezení. Mezi jejich argumenty patřilo tvrzení o oddanosti císaři i odkazy k četné vlastní inteligenci i k podnikatelům, kteří v Praze zaměstnávali přes 5000 dělníků.

Žádost adresovaná císaři byla podána pražskému guberniu k posouzení. V rámci této instituce pak proběhla anketa, jíž se účastnili všichni guberniální radové. Jednotliví dotázaní se vyslovovali k problematice právních poměrů Židů v Čechách. Ponechme stranou jednotlivá jména a konkrétní názory respondentů a podívejme se na ně z obecného hlediska a v kontextu dobových výhrad k Židům. Většina se především vyslovila proti kroku tak radikálnímu, jakým bylo udělení plných občanských práv českým Židům. Židé byli pokládáni za nevyzrálé a nedospělé pro plnou emancipaci. V očích těchto úředníků byla většina z nich stále ještě v myšlenkovém zajetí starých rabínů, jejichž jediným kritériem byl tradičně talmud. V tomto duchu prý jsou Židé na nízké úrovni vzdělání, židovské nauky je činí nepřátelskými ke křesťanům a sami rabíni se snaží udržet své ovečky v izolaci od křesťanstva. Nejostřejší odsudky vůči Židům pak svalovali vinu za jejich dosavadní segregaci na ně samotné. Židé si prý tehdejší jednání ze strany většinové společnosti přivodili svým chováním, svým přesvědčením o sobě samých, že jsou vyvoleným lidem, zvláštním národem, který je potřeba chránit před splynutím s většinovou okolní společností. Někteří z dotázaných pak samozřejmě poukazovali stereotypně a současně charakteristicky k údajným židovským čachrům a k nekalému obchodu. Případné zrovnoprávnění by také podle názorů některých radů působilo negativně i na samotnou křesťanskou většinu, u které by tento případný revoluční krok vyvolal odmítavé reakce. Konkrétním příkladem bylo poukazování na nebezpečí, že v momentě, kdy bude Židům povoleno se vystěhovat z židovského města, že v tu chvíli ti nejbohatší z nich skoupí nejlepší byty i obchody, zdraží nájmy a vyvolají tak nespokojenost ve svém křesťanském okolí, především u řemeslníků a obchodníků. V tuto chvíli tedy byly budoucí potenciální kroky českých Židů a priori hodnoceny prizmatem jejich stereotypního vnímání a dosavadních předsudků.

Žid tak byl lichvářem majícím v opovržení poctivé zemědělství, byl úskočným jedincem, který byl přesvědčený o své výjimečnosti založené na učení talmudu a židovských rabínů. Křesťanskou společnost provokoval svým údajným učením o tom, že Bůh je bohem židovským a že miluje jen Židy a ostatní národy nenávidí. Argumentačním vrcholem těch guberniálních úředníků, kteří se vyslovovali zásadně proti, byl pak argument, že věřící Žid se nikdy nemůže cítit doma v zemi v níž žije, protože neuznává vládnoucího světského panovníka za svého pána. S udělením plných občanských práv se tak mělo počkat až do doby, kdy budou čeští Židé skutečně mentálně připraveni přijmout tento status. Cesta měla vést podle mnohých v jejich systematické výchově, která by odbourávala jejich předsudky vyvěrající z učení talmudu. Tolik tedy k negativním stereotypům ve výsledcích guberniální

ankety v roce 1833, které mnohé napovídají o dobovém mínění a zažitém tradičním antisemitismu, který se často obsluhoval právě výše zmiňovanými argumenty. Petice roku 1833 tak skončila nezdarem.

Někteří z Židů se však s tímto výsledkem nechtěli smířit a tak po čtyřech letech podávají, jako svůj vlastní podnik, obdobnou žádost židovští továrníci, bratři Porgesové. Ti dne 18. března podali v Praze hraběti Chotkovi, jakožto nejvyššímu purkrabí, svou vlastní žádost o výjimečné udělení plného státního občanství alespoň pro ně samotné. Výsledkem jejich žádosti byla opět úřední anketa, tentokráte v okruhu krajských hejtmanů a pražského purkmistra, která opět řešila obecnou otázku zrovnoprávnění židovského obyvatelstva s křesťanskou většinou. Výsledek ankety však opět vyzněl v neprospěch tohoto opatření, přičemž argumenty zůstávaly v porovnání s předcházející guberniální anketou vlastně totožné: stále odkazy k jejich přirozené lenosti, podvodu, lstivosti a lžím. Tolik tedy k „úřednímu antisemitismu“ oficiálních státních míst v české společnosti, která se ve svých předsudcích k židovské menšině od svých úředních představitelů zcela jistě nelišila. Tato stanoviska je pak možné brát jako názorový a společenský kontext pro pochopení vývoje „židovské otázky“ v prvních měsících společensko-politického hnutí roku 1848.

3.3.2. Židé v roce 1848: očekávání a strategie společenské emancipace

Podívejme se však nyní již přímo do roku 1848. Ze strany Židů byly první události a společenské převraty v březnu tohoto roku vnímány jako příslib a nové naděje na změnu dosavadního podřízeného a omezovaného postavení. V kontextu jejich tehdejších představ a názorů byla příchozí doba spojována s očekáváním společenské emancipace, uznáním židovské menšiny jako rovnoprávné skupiny v konkrétní dané národní společnosti. To, co po dlouhá staletí bylo židovskou každodenností a zažitou zkušeností, tedy útisk, pronásledování, podřazenost, se nyní mělo, nebo snad mohlo během krátké doby změnit. Židé se všude zapojovali do politického dění jako občané, politici či novináři. Jeden z prvních „svobodných“ proslavů ve Vídni pronesl před budovou dolnorakouského zemského sněmu mladý lékař a Žid Adolf Fischhof, v přípravném výboru první pražské petice zasedal židovský podnikatel Leopold von Lämmel. Jejich naděje jsou patrné a formulované z dobových textů „židovské provenience“, které byly prosloveny a uveřejněny během prvních dnů a týdnů nového společenského dění. Židovští představitelé, duchovní a autoři různých veřejných

prohlášení a dobových letáků, si uvědomovali vážnost situace a možnosti, které jim nově se reformující společenské poměry naskývaly. S odvoláním na samotného Boha a jeho úmysly se tedy snažili vystoupit ze svého dosavadního postu trpěné náboženské a sociální skupiny a nárokovali si svůj vlastní podíl na dobovém dění a budoucích poměrech. Svě představy pak skutečně neváhali hlasitě artikulovat a přednášet nejen mezi svými souvěrci.

Ještě než přistoupíme k samotným smutečním řečem židovských duchovních, tedy ještě předtím, než se zaměříme na samotnou problematiku mrtvých a smrti v kontextu židovské společnosti, podívejme se na jednu, podle mého soudu charakteristickou řeč židovského duchovního, která nám na konkrétním případě osvětlí dobovou náladu a odhodlání této části „evropské společnosti“ v době rozmáhajícího se revolučního a reformního dění v Evropě. Onou řečí bude text doktora Gottholda Salomona, který byl uveřejněn pod názvem „Der Ruf des Herren in der Zeit. Eine Predigt an Juden und Christen“¹⁷¹, kterou proslovil v Hamburgu hned 25. března 1848. Ačkoliv se tedy jedná o jednu konkrétní řeč, přesto je v kontextu dobového dění a společenské atmosféry i v souvislosti s níže uváděnými smutečními řečmi vídeňského rabína Mannheimera i pražského duchovního Isáka Saula Kämpfa řečí skutečně příznačnou a odpovídající rozpoložení židovské menšiny nejen samotným obsahem svých myšlenek, ale rovněž i argumenty a vůbec celkově „jazykovým uchopením.“

Typickými znaky jeho textu byly především dvě skutečnosti, velmi zřetelná snaha o emancipaci Židů do většinové křesťanské společnosti a rovněž i neustálé odvolávání se na Boha a jeho záměry a skutky. Vážnosti a důrazu celé řeči pak dodávají všudypřítomné odkazy na Bibli a citace konkrétních pasáží Starého zákona. Samotná myšlenka židovské emancipace tak byla podložena nejen autoritou Bible, tedy knihy uznávané právě i křesťany, ale především Božím záměrem. Svě posluchače a potažmo také i pozdější čtenáře z řad Židů, pro které byl tento text určen v první řadě, vybízí v těchto nových dnech, tedy v době projevení Božího úmyslu, k aktivitě. Člověk totiž nemůže a nesmí být němý, když Bůh volá, nesmí váhat, když Bůh nabádá a nesmí odvracet oči od toho, co Bůh ukazuje. Židé tak měli správně pochopit nastalé události a měli se naučit vážit si jich. Tento, z dnešního pohledu snad samozřejmý pokyn, byl však jistě ve své době přece jen nejistotou. Je třeba si uvědomit, že židovské obyvatelstvo patřilo v průběhu dějin vždy k té části společnosti, která jako první pocítila nejen na svém majetku, ale i na fyzické existenci, změny společenských nálad a pořádků. Během jara roku 1848 pak nastala obdobná situace zlomu a „vedoucí představitelé“ židovské společnosti snad museli nabádat své souvěrce k důvěře v nové příchozí a očekávané

poměry. Svou řeč tak Salomon zaměřil na zodpovězení několika otázek, které v sobě zračily převratnost, ale přece stále nejistotu doby, v první řadě na otázku: jak Žid soudí o nastalých dnech, kdy ještě není zřetelné, kam bude směřovat další vývoj.

Řečník a potažmo další židovští představitelé si byli tedy vědomi vážnosti okamžiku, kdy, poeticky řečeno, lid povstal, zdvihl se se svými požadavky a otrásl panovnickými trůny a korunami. Nově vyzískané poměry však nebyly nastoleny zadarmo. Společnost musela přinést oběti ze svých řad. Ovšem v kontextu Božího záměru tato doba, která oběti vyžadovala, je také následně odměnila. I přes dočasné ztráty tak vedla k blahu a požehnání. Salomon, a s ním mnoho dalších, si tedy byl vědom násilí a prolité krve. Jak také sdělil svému publiku, za podlé a nízké lze jen levně nakoupit, ovšem nejvyšší a nejvznešenější v lidském životě, tedy pravda, spravedlnost, mír a svoboda jednání a myšlení, jsou dosažitelné právě jen za ceny nejvyšší. Otázku oběti však řečník neomezoval jen na konkrétní události březnových dnů, ale zobecnil ji po svém, tedy na celý osud židovského národa v posledních staletích. Alespoň z textu jeho řeči se tak zdá, že spojil tyto dvě roviny v jednu obecnou problematiku „oběti.“

Bez bolesti nepřinese čas nic velkého, tisíce lidí musely zkrápět zem svou drahocennou krví: a kdo to ví lépe než Židé? Jedním z argumentů, jak proniknout do většinové společnosti jakožto rovnocenný element, se tak v podání tohoto řečníka stal samotný osud židovského národa, jeho oběti a staleté pronásledování. Židé se chtějí stát rovnocennou součástí většinové společnosti i se svým vyznáním, pro které v minulosti trpěli a snášeli příkoří, nechťějí ho odvrhnout, i kdyby to znamenalo snadnou cestu emancipace. Minulé utrpení Židů i současná březnová bolest a prožitek smrti na německých ulicích jsou tak předpokladem obecného dobra: prolitá krev i prolévané slzy musí vést k blahu a požehnání. Veškeré dění se dělo z vůle Boží, z vůle a úmyslu jednoho jediného Boha, před kterým jsou si všichni lidé rovni, nezávisle na vyznání, kterého se přidržují. A jelikož tyto všechny události pochází právě od Boha, musí vést tedy k požehnání, k dobru. Tak by měli v podání řečníka soudit Židé o stávajících poměrech. Ne se lekat, mlčet a čekat, ale aktivně vystoupit a věřit v dobro přicházejících dnů a týdnů.

Dosavadní nenávisť, lež a veškerý klam, které byly vinny náboženskou netolerancí a společenskými nedostatky, měly být poraženy a odstraněny: světlo zvítězí nad temnotou a pravda nad bludem. Toto vítězství je pak určeno všem lidem bez rozdílu vyznání a majetku, neboť jak řečník pravil a posluchači chtěli věřit, všichni pocházejí z jednoho otce, všichni lidé a všechny národy patří do stejného společného bratrského svazku.¹⁷² Ještě nikdy předtím

nebyli vládci jednotni se svým lidem v odporu proti tyranii a poddanství, ještě nikdy si národy tolik neuvědomovaly potupu otroctví, ještě nikdy předtím nebyla vnímána hodnota člověka. A také ani Židé neměli vyjít z této nové situace naprázdno, neboť všichni bez rozdílu jsou spojeni jednotnými zájmy a tužbami. Židé tak měli svým jednáním a chováním prokázat svou lásku k vlasti, zájem o současné i budoucí poměry a své odhodlání stát se plnoprávními členy národní společnosti, tak jak to osvědčili v nedávné minulosti jejich otcové během osvobozeneckých bojů proti Napoleonovi a tak, jak to dosvědčili v přítomnosti svým podílem na bojích na berlínských barikádách.¹⁷³ Tehdy se osvědčili jako nejvěrnější synové německého národa, kteří svou krev položili na oltář vlasti. Neměli by tedy také ti, kdo se starají o strom sklízet i jeho plody? Německá vlast by tak měla být založena na věrnosti, právu, pravdě a rovnosti. Když tedy padají pouta, když všichni slaví a oslavují, měli by Židé stát i přes svůj podíl opodál? Všichni by měli užívat stejného práva, křesťan i Žid, neboť všichni pocházejí z jednoho Boha a předstupují před něj. V tuto chvíli se pak obrací řečník pomyslně i ke křesťanské většině společnosti s jasnými a srozumitelnými argumenty: miluj bližního svého jako sebe samého; před Bohem jsou si všichni rovni; jeden Bůh a jedna láska pro veškeré lidstvo.

Na několika místech svého textu vyzývá Salomon své posluchače k činnosti. Samozřejmě měla být tato aktivita v duchu Bible a náboženské víry především záležitostí pokojnou. Židé neměli mlčet, naopak měli svým jednáním a skutky dávat o sobě vědět. Většinová křesťanská společnost si měla uvědomovat jejich přítomnost a především podíl na nových poměrech. Židé a především jejich představitelé tak měli hovořit, ne stát opodál. Jejich zbraní mělo být v první řadě symbolicky slovo. Slovo vyřčené ve správný okamžik a s rozmyslem mělo podle řečníka ve všech dobách potenciál pohnout nejen jednotlivcem, ale postupně celými národy.¹⁷⁴ Nemluvit příliš a nerozvážně, ale otevřít ústa v pravý okamžik, ve chvíli, kdy se děje zlo, nepravost, tehdy by měli Židé promlouvat, promyšleně a uvážlivě, aby dosvědčili svou vyzrálost a uvědomělost, svou dospělost a tím i připravenost participovat na dobovém dění jako rovnocenní partneři. I jim je totiž záležitost vlasti svatou. Proto by vedle slova měli být také Židé připraveni tam, kde není vyhnutí, nejen k modlitbě pro národ, zemi i věc lidství, ale i k samotné oběti. Vše tak záleží ve své podstatě na charakteru člověka, nová doba a německá vlast potřebují ryzí charaktery, které mají smír a pokoj především uvnitř sebe. Sebelepší ústava sebesvobodnějšího státu není k ničemu, pokud lidé nejsou svým charakterem, svým smýšlením a chováním této svobody hodni.¹⁷⁵ Především pořádek a píle,

mravy a kázeň, boží bázeň a zbožnost, to jsou předpoklady účinné práce pro vlast a právo, jen takoví lidé mohou bez rozdílu víry sklízet plody nových časů.

Hamburský duchovní Salomon tak ve své řeči rozpracoval a svým posluchačům nabídl konkrétní nástroje židovské emancipace do většinové křesťanské společnosti. V první řadě se „vyzbrojil“ Boží autoritou, když prohlásil veškeré dobové dění za dílo Boží a za Boží záměr. Onou hlavní myšlenkou, která byla v dobovém kontextu židovské menšiny během roku 1848 stále přítomná a rozeznatelná, byla snaha po uznání vlastní svébytnosti a rovnoprávnosti v dané národní společnosti. Samozřejmě, že jsme se v souvislosti s touto řečí pohybovali výhradně v německém prostředí, nicméně ony emancipační snahy, argumenty i nástroje k jejímu dosažení, bychom našli i na jiných místech evropského kontinentu, třeba právě v Praze či ve Vídni. Dovolávání se na vlastní utrpení i připomenutí podílu na současném dění, to vše mělo zajistit evropským Židům respektovanou pozici v konkrétním národním kolektivu.

3.3.3. Mrtví jako argument a nástroj židovské emancipace

Jestliže máme hovořit o emancipační snaze židovského obyvatelstva již v souvislosti s pozitivním vlivem mrtvých na společenské sjednocení, pak musíme zkonstatovat, že i tato část společnosti chtěla nalézt své místo, nicméně musela o něj více usilovat. Židé si uvědomovali své postavení a toužili po jeho změně, takže není divu, že s nadějí hleděli na vlastní oběti prvních ozbrojených nepokojů. Od nich totiž očekávali docenění oběti ze strany křesťanské většiny. V kontextu náboženských řečí tak můžeme mluvit o svého druhu vykoupení. Jasným dokladem této skutečnosti je pohřební řeč za padlé vídeňské studenty vídeňského rabína Izáka Noeho Mannheimra (obr. č. 4). V jeho podání měli mrtví z řad Židů překonat tradiční nevraživost a nepřátelství křesťanského obyvatelstva.¹⁷⁶ Mezi padlými březnovými oběťmi pouličních střetů totiž byli i dva Židé, tkalcovský tovaryš Bernard Herschmann a student vídeňské techniky Karel Jindřich Spitzer pocházející z Moravy z Bzence, o němž jsem se zmínil na jiném místě této práce. Spitzer byl i přes svůj židovský původ označován v mnoha patetických chvílích v českém prostředí nejen za Slovana, ale přímo jako první oběť vídeňských bojů za svobodu a byl tím současně symbolicky vykládán jako důkaz sepětí slovanských národů s osudem monarchie, jako slovanská oběť a příspěvek nové svobodě.

Celý vídeňský pohřební obřad, který popisují výše, vyzněl v konečné fázi mimo jiné jako důkaz konfesionálního smíření a tolerance. Jak je uvedeno na jiném místě textu, za křesťanské církve se ho svorně zúčastnili katolický kněz a profesor Anton Fuster a profesor Josef Neumann, evangelíky zastupoval Josef Pauer. Vedle křesťanského duchovenstva se pak pochování zúčastnil, díky výše jmenovaným padlým Židům, právě i rabín Mannheimer a kantor Schulzer. Mannheimer si uvědomoval důležitost okamžiku, byl si vědom významu této příležitosti, která mohla židovskému obyvatelstvu získat sympatie a uznání většinové křesťanské společnosti. I to byl mimo jiné jeden z hlavních motivů jeho účasti na společném pohřbu padlých obětí.¹⁷⁷ Při samotném obřadu pak pronesl rabín, jako první v pořadí, svou řeč: „Modlím se tedy za ně a za jejich křesťanské bratry, neboť jsou nám všem, a jsou srdci mému velecenní a drazí, jsou to duše lidské, stvořené dle obrazu Tvého a podobenství, kterých jméno Tvé světily na zemi...“¹⁷⁸ Od proklamace jednoty pak řečník přešel přímo a jasně k úloze mrtvých židovských studentů, jejichž smrt nabyla ve svém specifickém židovském kontextu zvláštního a nového významu. „Zásluha vaše předchází Vás, a sláva Páně přijmi Vás! To budiž požehnání Boží, jež nad Vámi mluvím. Vy jste posvětili jméno Boha svého, Vy jste jméno Israel, někdy tak slavné, pokud na Vás přišlo, zbavili toho, co mu svět hanebného učinil. Vy jste se ukázali a osvědčili pravými potomky udatného kmene...“¹⁷⁹

Na závěr svého projevu se pak řečník obrátil již otevřeně ke křesťanské části společnosti s výmluvným apelem: „Ještě mi budiž popřáno slovo k mým křesťanským bratrům! Vy jste chtěli, aby tito zde zemřelí židé zde s Vámi odpočívali ve Vaší, v jedné zemi. Oni bojovali za Vás, krváceli za Vás. Odpočívají ve Vaší zemi! Popřejte nyní ale také těm, kteří s Vámi stejný a těžší boj bojovali, popřejte jim, aby s Vámi žili na jedné zemi svobodné, bez obtíže jako Vy... Nemluvím pro sebe. Cesta mého života jest vyměřena, jdeť dolů a blíží se konci. Ale ti, kteří s Vámi o světlo vědomosti zápasili, schopnost svou dokázali, kteří s Vámi bojovali boj krvavý, a svou rovnost a duše sílu osvědčili, ti jestliže zejtra mzdu požádají za svou pilnost, nedojdou mzdy a čestné odplaty, nedojdou; okres, kdyby byl sebe obmezenější, sebe menší a užší, okres, na kterém by schopnost svou dokázati mohli, ten jim bude zavřen, oni budou odmrštěni a na život odkázáni, jakýž jest od mnohých let a století našim osudem na zemi bez našeho provinění... Přijměte i nás co svobodné muže, a požehnání Boží buď s Vámi!“¹⁸⁰ V souvislosti s touto Mannheimerovou řečí je zajímavé uvést i jeho stanovisko k dobové žádosti vídeňských Židů požadujících na úředních místech svou rovnoprávnost s většinovou křesťanskou společností. S jejich žádostí tento rabín totiž nesouhlasil: „Teď není doba, abychom mysleli na sebe, nýbrž na vlast a národ. Nemluvte teď

o emancipaci Židů! Nejprve musíme vybojovati všem práva občanská, a teprve potom přijdou na řadu práva židovská!“¹⁸¹

Jak je výše patrné, obětem z řad Židů se dostalo skutečně zvláštního a jedinečného poslání, se kterým bychom se u křesťanů vlastně ani neseťkali. Rabínova výše citovaná řeč, která sama o sobě nepotřebuje dalšího komentáře, je dobrou ukázkou spojení dvou odlišných oblastí, které se v této době při takovýchto příležitostech neustále střetávaly: náboženství a politiky. O tom, že nebyla jediným krokem vstříc smíření s křesťanskou většinou ve snaze nalézt a vydobýt si vlastní pevné místo ve většinové společnosti, svědčí i vzpomínková akce v Praze, neboť i zde židovská minorita vítala s nadšením a očekáváním nastávající dobu a společenské změny. Mannheimerova řeč byla známá i zde, nejen díky dobovému tisku. Jeho řeč byla mezi pražskými Židy šířena i ve formě letáku v českém i německém znění.

Dne 23. března se pak konala v odpoledních hodinách v Nové synagoze v Dušní ulici vzpomínková slavnost na památku padlých vídeňských studentů. Během této slavnosti došlo k určitému narušení dosavadních společenských bariér, neboť se jí zúčastnili nejen pražští studenti, ale rovněž i zástupci vlasteneckých spolků. Veřejnost byla k této akci sezvána, podobně jako v případě smuteční slavnosti v Týnském chrámu, tištěnou pozvánkou (obr. č. 5): „Izraelitští studující na vysokých školách Pražských budou 23. března 1848 v 5 hodin s poledne, na památku svých ve Vídni padlých spolužáků, v nové modlitebnici pohřební slavnost odbývati. K oučastenství této slavnosti zvou se co nejzdvořileji stateční obyvatelé tohoto hlavního města.“¹⁸² Celé oznámení bylo napsáno stručně, v porovnání se „studentskou pozvánkou“ do Týnského chrámu pak navíc vznešeně a slavnostně. Jednalo se o prosté oznámení, vyvedené v obou jazycích a na černě orámovaném papíře. Svou prostotou jakoby vyjadřovalo skromnou situaci židovské menšiny v prvních a stále nejistých dnech nových poměrů. S jednoduchostí pozvánky ovšem nekorespondovala podoba samotné akce. „Synagoga byla slavnostně připravena, vnitřek chrámu byl ponořen do černých barev, uprostřed stál mohutný katafalk, který byl dokola obklopen hořícími svícemi zasazených do stříbrných svícnů. V průčelí katafalku byl vyveden český lev a nápis „Bůh jim dej věčnou radost.“¹⁸³ Kolem katafalku pak stáli s tasenými šavlemi jako čestná stráž židovští studenti (obr. č. 6). „Ve čtvrtek o 5. hod. odpoledne slavili zdejší studenti israelitští památku padlých ve Vídni kolegů. Listy pohřební byly v obou řečích psány. V nové modlitebnici sešlo se velké množství lidu. Nejdřív obývala se modlitba večerní, pak následoval sbor, načež Dr. Kämpf s kazatelnou dojemnou řeč měl. Ku konci zpíval se sbor od právníka Al. Rennera složený. Katafalk byl v podobě rakve vystrojen s nápisem: „Bůh jim dej věčnou radost“ se znaky a

korouhvemi. Modlitebna byla ověšena černými čalouny, věncemi a růžemi národních barev. Bylo to důstojné slavení památky oslavených již smrtí svou.¹⁸⁴

Jak je z výše uvedeného citátu zřetelné, slavnostní řeč na této slavnosti držel rabín a kazatel Saul Isák Kämpf. Podívejme se tedy na tuto konkrétní řeč blíže. Smuteční proslov pražského kazatele Kämpfa byl řečí zbožnou, ale přesto zaangažovanou na současném dění. Porovnáme-li jeho text s vídeňským proslovem rabína Mannheimera, zjistíme, že pražská slavnost, ač smuteční, přesto byla osvobozena od fyzické přítomnosti mrtvých. Samozřejmě, že všichni zúčastnění věděli, u jaké příležitosti se scházejí, věděli, oč se jedná, ale přesto zde nebyla smrt na prvním místě. Ve Vídni se zřetelná a citelná přítomnost mrtvých, faktická ztráta bližních a skutečný smutek odrazily v myšlenkách, které před ostatními přednesl Mannheimer. Praha však byla příliš daleko, aby i zdejší smuteční slavnost byla zatížena opravdovým, chce se říci „existenciálním“ smutkem. To však nijak nesnižuje význam pražské slavnosti a zde přednesený Kämpfův text. Naopak jeho řeč lze označit v konkrétním ohledu jako text skutečně charakteristický a příkladný. Jak jsem výše poznamenal, nejde v něm na prvním místě o mrtvé jako takové. Samozřejmě, padlí jsou v něm připomenuti a zdůrazněni, ovšem jejich role vyhrazená v textu je spíše vedlejší. Tím hlavním je židovská emancipace, tím hlavním je vyrovnání se menšinové židovské společnosti s většinovou křesťanskou. To je podle mého názoru leitmotivem celé řeči. Mrtví se tak stali prostředníky, proměnili se ve vnější rámeček celé slavnosti. Svou obětí dodali židovské komunitě možnost i příležitost a ta je skutečně chtěla využít jako instrument vlastního prosazování se. Tuto pražskou březnovou slavnost tak lze do jisté míry porovnat se studentskou slavností v Týnském chrámu. I ona byla slavností sice smuteční, nicméně přesto radostnou a naději dávající, která se nekonala k uctění vlastních padlých ze středu české společnosti. Na obou slavnostech tak byl jistě přítomný zármutek, nicméně to byl zármutek zprostředkovaný a jaksi „neosobní.“ Podívejme se tedy na Kämpfův proslov blíže.

Hned na začátek své řeči připomíná důvod, proč se přítomní v synagoze sešli: „abychom mysli k nebi pozdvihnouce smíření a pokoj vyprosili odešlým duším oněch, kteří za právo a pravdu, za svobodu a zákon, svůj život, svůj mladistvý život, svůj mladistvý, nadějeplný život s radostí obětovali.“¹⁸⁵ Smrt tak v řečnickově podání byla opět zbavena své strašlivosti, mladí studenti totiž svůj život obětovali s radostí, byli si vědomi, pro co umírají. Jedná se tedy opět o stejnou „taktiku“ jaká byla používána v podobných textech běžně, pro vysoké a vznešené cíle oběti položí svůj život snadno. Tyto cíle a hodnoty tlumí samotný bolestný dopad smrti na pozůstalé, jde tedy opět o její oklamání. Navíc strašlivost smrti

nechal řečník ve svém textu kontrastovat s radostí a svěžestí mládí, které „...strašlivý posel onoho světa náhle a neočekávaně...uchvacuje, uchvacuje z řady oněch, ježto v květu a svíží mladosti se radující, hrdostí nynějška, nadějí budoucnosti slovou.“¹⁸⁶ Člověk je ovšem slabý, jeho osud vrtkavý a chápání omezené, nad vším děním tak nechává řečník vládnout prozřetelnost.

Po tomto připomenutí mrtvých však již přešel řečník k aktuální společenské situaci a k hodnocení a interpretaci dosavadních událostí. Mějme na paměti, že onou hlavní myšlenkou setkání byla snaha po emancipaci a zapojení židovské menšiny do společenského života. Rabín tedy nemohl nijak útočit na vládní systém a na konkrétní osoby. A tak jako i ostatní dobové texty a letáky hodnotí dosavadní roli panovníka, ať už v habsburské monarchii nebo v Prusku, tak i Kämpf se tomuto tématu nevyhýbá, ba naopak, ve snaze integrovat se do stávajícího společenského uspořádání, byla panovnická autorita vhodným „útočištěm.“

Panovník je opět líčen v pozitivním slova smyslu. Nenese na sobě žádnou vinu za předcházející vývoj i za poslední události. Aniž by to řečník nějak blíže specifikoval, vyjadřuje tehdy rozšířenou myšlenku, která od panovníka odnímá jakékoliv provinění a přenáší ho mimo jeho osobnost. Na vině je tentokrát, bez dalšího bližšího určení, „chmurný osud“: „Na trůnu kníže ozdobený vzácnými ctnostmi, chovající lásku v srdci, lahodnost na rtech, planoucí pro právo a spravedlivost, a proto chtěný od světa a zbožněný od svých národů. Než mezi ním a těmito národy vládl dlouho chmurný osud, nerozhodnutelné dopuštění. Obě strany, vládce i ovládaní, hledali se a nemohli se najíti; v srdci srozumění jsouce nemohli předc tak se sblížit, aby slovem a skutkem se sjednotili.“¹⁸⁷ Byla to však právě mládež, která jako první našla odvahu a pozvedla svůj hlas, s důvěrou, že přece nikdo se nepostaví mezi ni a jejího panovníka. „Ještě sice nebyla cesta k cíli urovnána, neboť ještě oblétały příšery sídlo práva a spravedlnosti. Než tato planoucí láskou ku králi a vlasti neohlídala se na hrozící nebezpečnosti. Statně prorazila, postavila se před roztrženinu, a zastřela miliony svými spanilými prsy.“¹⁸⁸

Řečník tedy v tuto chvíli odnímá i vinu za vyvolané nepokoje i od studentů. Nepopírá jejich iniciativu, ale tu vykládá jako vlastně prospěšný a potřebný čin. Nestaví se nijak do pozice obhájce studentů, neboť ti obhajovat nepotřebují, veškerá jejich aktivita byla vedena v tomto kontextu dobrými úmysly a s vírou v panovníkovo srozumění. Veškerý konflikt je tak skutečně dílem osudu a něšťastného nedorozumění. Vše je ale omlučeno výsledkem nešťastného konfliktu: „Půl světa se probudilo z dlouhého snu zimního! Než co pravím – zimního, smrtelného! Mohl-li pak svět ten za živý se považovati, když ústa a jazyk jeho

v hanebných okovech úpěly? Mohl-li za živý brán býti, když nejvnitřnější myšlénce jeho mečem osudu se hrozilo? Mohl-li za živý platit, když svůj hluboký oupad ani oplakávati nesměl? Z toho spánku smrti se nyní probudil, z této hloubky a sniženosti nyní povstal.“¹⁸⁹ V tuto chvíli navazuje řečník opět na roli panovníka, neboť právě jeho laskavostí a milostí bylo nakonec toto možné. Budeme-li parafrázovat jeho samotný text, pak se panovník konečně sešel se svým lidem a porozuměli si. To, co mládež vybojovala, to panovník posvětil svou mocí a autoritou. „Že pak to byla mládež vědám zasvěcená, ježto drahé dary nebeské svou šlechetnou krví vykoupila, to znamená mnoho, to ukazuje na mnoho, týkajíc se budoucího osudu této rozsáhlé říše – jest to rukojemstvím za to, že vědy, tyto ušlechtilé a božské vychovatelkyně lidského pokolení, ve květočích luhách Rakouska dále potrůní, hlav svých volně pozdvihnou, a že duch jejich všecy srovnalosti života veřejného i domácího pronikne, sesílí a uzpůsobí, vyčistí a povede.“¹⁹⁰

V tuto chvíli si již řečník „připravil půdu“ pro vyvrcholení své řeči. Zatímco na předcházejících řádcích vyložil předešlé události, nyní se dostává k okamžiku současnosti i přicházející budoucnosti. Blíží se tedy i k samotné podstatě své řeči, k otázce, co má současná společnost činit s nabytou svobodou. Především je prý třeba držet se zákonitosti, neboť není svobody bez zákona. Rabín si uvědomoval limity a meze nových poměrů. V této věci pak opět dává prostor panovníkovi, neboť právě na něm spočívá role „kormidelníka“ v této nové, hektické době. „Svoboda jest pochodeň, která svítí v ruce vidoucího, požehá pak všecko v ruce slepého. Volné slovo jest dvojostrý meč, jest zbraní vědomému, jest zbraní nad sebou vládnoucímu, ale jedovatou dýkou zmatenci a míry neznajícímu...Schodně splývá smělá loď dále, blížíc se k cíli v jásání, který se na ni s druhé strany usmívá. Než hrozný jest pohled, když zkázyplný noční mrak obličej slunce zahálí...Tuť potřebí kormidelníka srdnatého a zmužilého, jenž by uměl bouři zaklínati, rozvztekleným proudům vládnouti, a v nebezpečenství vězící koráb do pevného přístavu dovésti.“¹⁹¹ A právě takový kormidelník sedí podle řečníkových představ na císařském trůně: „Náš vznešený vládce jest to, jehož lásku dýchající srdce a osvícený duch v nebezpečenství vězící koráb od záhuby osvobodil, osvobodil čarovnou průpovědí, jediným slovem, jediným hlasem – on zní: Láska! Láska ke všem bez rozdílu všechněm a každému, kdokoliv dlí pod ochranou perutí mocného dvojorla.“¹⁹²

Právě nyní se tedy dostal řečník k hlavní myšlénce textu, v tuto chvíli počíná jeho apel na rovnost uvnitř společnosti, která měla být v jeho podání i rovností konfesionální. Pozůstalá společnost měla být věrná činům svého panovníka a měla odstranit všechny vnitrosociální

překážky, které doposavad oddělovaly Židy od křesťanské většiny. „Vždyť pak jsme občané jednoho města, dítky jedné země, poddaní jednoho krále! Vždyť pak jsme všichni stejně nadšení láskou k drahé vlasti, věrností k dědičnému domu panovnickému, poslušností zákonů! Vždyť jsme se dědili o utrpení vlasti, proč se nyní nemáme také o její rozkoš a slasti dělit. Pocházíme-li od Germánů nebo Slovanů, od Semitů nebo Jafetitů – to jedno jest, nyní jsem Češi všichni...Věru smysluplný obraz pro obyvatele této země, aby i oni – jakkoli rozdílní původem a jazykem v jednotlivém – přece v celosti a velikosti bezmezerou jednotu představovali. Tato pro blaho vlasti nevyhnutelná jednota může jen tehdyž pravdou býti, když slunce svobody, které zemi této vzešlo, všem dítkám jejím bez rozdílu svítí a je ohřívati bude.“¹⁹³ Pro tento účel se pak řečník zaštitil odkazem mrtvých, kteří pak skutečně v této řeči vystupují v roli prostředníků. Většinová společnost je tak v tomto podání svým obětem dlužná právě tuto rovnost a sjednocení, které se nezastaví před vlastně dosud tradiční segregací a diskriminací židovského obyvatelstva: „Jestli že se Vám ale opravdu o to jedná, abyste dluh padlým splatili; - jestli se opravdu o to jedná, abyste jim pomník postavili, jaký přečká kámen a kov – tedy žádejte svobodu pro všechny, pro všechny bez rozdílu! Tedy promluvejte to veliké slovo, že v této Bohem požehnané zemi jen bratry znáte, bratry stejného práva jako stejné povinnosti. Potom svět pozná, že jste slovu nejdobrotivějšího vládce dobře porozuměli, - potom svět pozná, že jste svobody hodni, potom – buďte ubezpečeni – svoboda mezi Vámi se ujme, květ vypustí a požehnané ovoce ponese. Ano potom se šlechetná krev obětovaných hrdinů smíří, pokoj a mír jejich popeli se dostane, a štěstí a spása mezi námi a našimi potomky přebývati bude.“¹⁹⁴

Mrtví tedy v tomto podání skutečně rámuji celý proslov, jsou nutnými aktéry přednesené řeči, ale přesto ne tím hlavním. Jsou skutečně využiti jako instrument, jsou prostředníky, kteří však nevystupují vůči pozůstalé společnosti i ve své posmrtné podobě nějak aktivně. Tento odkaz - požadavek na živé jim řečník přiděluje jaksí automaticky, předpokládá ho u nich a jako takto „hotový“ a jasný ho představuje většinové křesťanské pozůstalé společnosti. Mějme totiž stále na paměti, že ačkoliv se tato slavnost konala v židovském městě v synagoze, přesto na ní měla účast i křesťanská veřejnost. Mrtví se tak v celém textu objevují v přímých zmínkách především na počátku a na konci textu. V prvních řádkách jsou představeni, je zmíněna jejich oběť jako předpoklad slavnosti, na závěr textu jsou pak v roli čekatelů dalšího vývoje sehrávají roli prostředníků řečnickových přání. Mrtví jsou tedy v tomto kontextu ne předmětem řeči, jsou „pouze“ nástrojem, instrumentem židovské emancipace a integrace.¹⁹⁵

3.3.4. Antisemitská kampaň

Snahy židovských představitelů o emancipaci svých souvěrců a jejich integraci do většinové křesťanské společnosti byly z jejich textů a proslavů více než patrné. Že však jejich snahy dopadaly ne vždy na úrodnou půdu, svědčí řada dobových antisemitských letáků a svolání, které se vyslovovaly právě naopak proti židovské emancipaci a které varovaly křesťany před zrovnoprávněním Židů s dosavadní křesťanskou většinou. Protižidovské argumenty byly různé, ale přesto vlastně vždy stejné. Židé byli obviňováni především z touhy po moci a po ovládnutí křesťanské společnosti. To, co tak autorům těchto letáků a podobných textů bylo největší překážkou, tak nebylo samotné vyznání, rozdílnost ve víře. Mnohem více akcentovali údajné povahové vlastnosti Židů. Uváděli tedy ony již po několik staletí důvěrně známá klišé a charakteristiky. Jeden z vídeňských letáků, který se objevil na konci července 1848, je tak nadepsán příznačně „Židé budou vždy obtěžovat! Střeste se, a opět se střeste před nadvládou Židů!!!“ Jeho autor se pod něj podepsal jménem Josef Freund.¹⁹⁶ Hned v záhlaví pak tento leták nesl klasické motto: ne rozdíl ve víře, ale způsoby chování charakterizují lidi. Jiný leták veřejnosti „pouze“ připomínal židovský charakter.¹⁹⁷ Židé byli často obviňováni z mocichtivosti, z nekalých úmyslů s revolucí. Z jejich strany hrozila údajně reakce. Navíc zcela typicky, v duchu dobových předsudků o židovském tajném pletichaření, byly širší společnosti představováni, nebo snad lépe odhalováni jako nebezpečí ne vždy na první pohled zřetelné. Ačkoliv se občanská společnost osvobodila z pout cenzury a státního útlaku, hrozilo jí údajně takovéto, zatím skryté, ale nyní vlastně rozkrývané, „nebezpečí židovské panovačnosti.“ Židům bylo předestíráno, že touží především po vlastních výhodách a na zájem kolektivu neberou sobecky ohledy. Je zajímavé, že často byly tyto mocichtivé židovské kruhy ztotožňovány především s majetkovým bohatstvím a s postavením v dobovém tisku a novinářství. Chudé židovské vrstvy nebyly tolik připomínány, dokonce v otázce sociální se někteří autoři vyslovili pro pomoc těmto potřebným z řad Židů. Nepřítelem však zůstala židovská „finanční a literární aristokracie“.

V pozadí této nenávisti tak stála především majetková pozice bohatých Židů, kteří byli obviňováni z nekalých obchodů, šejdířství, spekulací, finančních machinací a poškozování státního obchodu a křesťanských obchodníků a řemeslníků. Židé jsou v tomto kontextu vypočítaví, vedou klamné řeči, plazí se pokorně, kroutí, nechávají se tupit a urážet, zdají se být neškodní, často se nechají nadchnout pro dobré věci, jen aby si získali důvěru okolních lidí. Nakonec však projeví svou vrozenou aroganci a touhu po moci a vládnutí. Vyslovují se

pro reformní změny, jen aby získali nejprve rovná práva a nakonec samotnou moc a vliv na vládu. Ve skutečnosti jsou tak Židé nepřáteli nových společenských poměrů, konstitučního státu a mladé svobody.

Řada letáků pocházejících z Vídně pak reagovala rovněž na konkrétní aktivitu židovského obyvatelstva, které ve snaze podpořit své nároky a požadavky na společenskou emancipaci, sepsalo petici k císaři, pod kterou se snažilo sebrat co nejvíce podpisů. Právě jako reakce na tuto akci pak byla vydána řada těchto letáků. Ty samozřejmě vybízejí k opatrnosti, neboť každý podpis dodával oněm požadavkům na důležitosti a byl pro „věrolomné“ Židy argumentem vůči císaři, jak velkou že má jejich snaha veřejnou podporu. Zrovnoprávnění by však s sebou přineslo pro křesťanskou většinu ve smyslu již výše odhalené mocichtivosti strašlivé následky. Podezření z netolerance a nenávisti jeden z autorů těchto letáků a priori odmítl s argumentem, že za dosavadní stav a nenávist většinové společnosti si mohou Židé vlastně sami svým chováním a jednáním, mimo jiné i vědomou separací od křesťanské většiny a zdůrazňováním vlastní konfesijní odlišnosti a zvláštnosti. Rovněž není v současné době emancipace podle těchto letáků nijak myslitelná, respektive ze strany rakouských-vídeňských Židů nijak taktická, neboť by měla jistě za následek jen odmítavou reakci prostého obyvatelstva, které by proti ní vystoupilo a svůj odpor dalo najevo i násilnými prostředky.¹⁹⁸ Navíc, pro své výše jmenované vlastnosti si Židé ani nemohou nárokovat úplné zrovnoprávnění, neboť se prostě díky svému charakteru pro určitá zaměstnání nehodí. Pokud tedy chtějí Židé skutečně získat ze strany většinové společnosti uznání, musí si ho především zasloužit a ne ho požadovat. Zásadní a prvořadá je tak změna jejich vlastního charakteru, jejich vystupování, jednání a chování. Teprve tato proměna se může stát základem pro postupné uznávání a získání pevnějších a respektovaných pozic ze strany křesťanské většiny.

Tolik tedy obecně k antisemitské argumentaci dobových plakátů a letáků vyslovujících se proti židovské emancipaci. V kontextu této práce však stojí za zmínku jeden konkrétní anonymní leták „Nur keine Juden – Emancipation!“, který vyšel na jaře 1848 ve Vídni, a který byl známý ve své německé, ale i české verzi i v Praze. Ten se mimo jiné dotýká právě výše uváděné židovské strategie připomenutí vlastních mrtvých a jejich podílu na „vybojování“ nových poměrů! Podívejme se tedy na konkrétní znění tohoto letáku, který se svým obsahem a protižidovskými argumenty plně zapadá do dobového názorového antisemitského kontextu.

Neznámý autor v první řadě staví vídeňské obyvatelstvo do příznivého světla, když tvrdí, že příslušníci všech náboženských vyznání nacházejí ve zdech města tolerantní, příznivé

přijetí, ochranu a přátelskou snášenlivost, ať už to jsou evangelíci, reformovaní či muslimové. V těchto nekatolických vyznavačích spatřuje autor především své bližní, kteří si tento mírný a přátelský postoj zasloužili v první řadě sami svým jednáním a chováním: „Pozorujeme v nich jen spolubližní naše, aniž se tážeme na jejich vyznání víry. Zde podotčení ale také to zasloužili, že s nimi tak příznivě zacházíme, nebo bratrsky se spojili, a mírností svou, chvály hodnou počestností a mnohou jinou ctností, nejen z lásky naší ale i věrné a spravedlivé uctivosti sobě získali.“¹⁹⁹ Autor tak již a priori naznačuje kritéria pro přijetí jinověrců do většinové společnosti, ne tedy rozdíl ve víře, nýbrž chování a projevy. To, že se tak společnost podobně nechová k Židům, je opět vina jejich vlastního, nanejvýš nečestného chování. Když mohli z jejich řad povstat velcí umělci a učenci, mohou Židé také změnit své chování. Sami pro sebe však zatím příliš neudělali. Židé, takoví, jací v současné době jsou, pro svou vlastní emancipaci ještě nedospěli, a proto si ji ani nezaslouží. Museli by nejprve po delší dobu osvědčovat svou připravenost především změnou svého chování. Jejich smělé, neskromné tlačení se vpřed, drzá svévole boháčů z jejich řad, pobuřující nestoudnost jejich novinářů a literátů, špinavé spekulace a pletichy v obchodech a na burze vede k neustálé drahotě základních životních potřeb, čímž strádají především chudší vrstvy. To všechno jsou důvody, které se staví proti jejich snaze o společenskou zrovnoprávnění.

A přesto se nyní snaží získat stejná občanská práva jako většinová křesťanská společnost, přičemž zvedají povyk a argumentují mnoha svými oběťmi, které pro celou společnost, tedy právě i pro křesťany v minulých dnech přinesli a jsou připraveni znovu přinést! „Žádají od nás podporování žádosti své podpisy našimy, povykují náramně o velkých obětech jež pro nás učinili a že ještě se poskytovati povolní jsou...Na to se Židé odvolávají, že při dějinách tří dnů měsíce března velmi byli účinní, což jim také nijak upírati nechceme. Musíme je však také na to připomenouti, jak mnozí z nich jsou tak nestydatí, že nyní, když máme děje i původce jejich patrně před očima, pověst roztrušují, jakobychom všechny tyto dobrodějné změny jen jim samým co děkovati měli.“²⁰⁰

Tento argument, v dobových židovských textech jeden z ústředních, se tedy u autora neseťkal s nijak pozitivní odezvou. Je sice připraven s potěšením pomoci potřebným z řad Židů, kteří si to svou chudobou a sociálním postavením zaslouží, jedná se ovšem o pomoc jednotlivcům v konkrétních případech a v kontextu křesťanské pomoci, nelze však hovořit o obecném zrovnoprávnění. Své čtenáře pak autor vyzval, aby se nenechali omámit řečnickým uměním židovských řečníků a představitelů o rovnosti lidských práv, čímž nyní Židé často argumentují. Autor nechce Židům odepírat jejich práva, ale současně nechce nechat poškodit

práva křesťanské většiny. Tedy jinými slovy, máme opět co dočinění s oním strachem z židovské mocichtivosti.

V kontextu této práce je však tím zásadním, co autor ve svém letáku také zmiňuje, odmítnutí legitimační role mrtvých Židů, odmítnutí jejich oběti jako argumentu, nástroje k společenskému uznání podílu Židů na nových vydobytých společenských reformách. Autor nepopírá účast Židů na březnových bojích, velmi se však ohrazuje proti tomu, aby si Židé osobovali ve chvílích, kdy se všem ještě vkrádá do mysli vzpomínka na památku mrtvých bojovníků, jakýkoliv nárok s odůvodněním, jakoby právě pouze a jen jejich oběti byly předpokladem společensko-politických reforem!²⁰¹ I v kontextu tohoto argumentu autor stále pracuje s představou židovské touhy po moci, neskromnosti a vypočítavosti. Jeden ze zásadních argumentů židovských představitelů tak odmítá jako nedostačující a obrací ho vlastně proti Židům samotným. Tento argument tak můžeme brát v první řadě zcela jistě jako odmítnutí. Je však nutné konstatovat, a to je skutečně vhodný postřeh v rámci tohoto tématu, že toto odmítnutí emancipační role židovských mrtvých vypovídá mimo jiné právě i o tom, že většinová společnost vnímala tuto argumentaci živých prostřednictvím mrtvých, že ji skutečně brala vážně a byla si vědoma tohoto potenciálu. Autor mohl přejít problematiku mrtvých Židů bez komentáře a bez jakékoliv zmínky, jeho reakci však osobně vnímám jako jistý důkaz opodstatněnosti a vážnosti onoho postavení obětí, jako nástroje a instrumentu. Ze strany židovských představitelů tak nešlo jen o pouhá slova a fráze nad rakvemi padlých, ale o vážně míněný a především vážně vnímaný a braný argument. To, že v tomto případě přesto vedl k odmítnutí, je již problematika do jisté míry jiná.

Obdobná situace pak byla charakteristická i pro Prahu, kde židovské snahy po toleranci a zrovnoprávnění vzaly za své především studenti a z části politické elity a intelligence. Velká část pražské, potažmo české společnosti však zůstala stále v zajetí tradičních antisemitských představ a klišé. Byly to především vrstvy, které by s židovskou emancipací ztratily své dosavadní postavení, tedy obchodníci, sedláci a živnostníci. Podobně i nižší společenské vrstvy stále slyšely na protižidovská hesla a byly jejich vykonavateli v praxi. Veřejností se tak šířily nejen protižidovské letáky, ale dobový antisemitismus pronikl i do účinné písňové tvorby: „A ti židi, země vosy/ to je teprv spřež/ tu jen chopte bez milosti/ jako lesní zvěř/ jak jen žid oči odmýká/ křesťana hned z kůže svlíká/ kde je žid, má ho lid/ hned za chřtán chytit/. Jen se nic nedejte a hned ho oběšte/ jen ho, jen ho, jen ho hned oběšte!“²⁰² Vedle Vídně a Peši tak poznala protižidovské bouře i Praha. Židovská obec se pod dojmem strachu z pogromů obrátila s prosbou o ochranu na Národní výbor, nicméně

spontáním reakcím ulice šlo jen stěží čelit. Do Národního výboru byli z řad Židů přijati obchodníci Franke a Wehle a známý pražský továrník Epstein. Nejsilnější protizidovské akce prožila Praha v březnu a v květnu 1848.²⁰³ Tradiční antisemitismus tak byl skutečně dobovým a trvalým jevem, proti kterému měla prožidovská a protoleranční publicistika a letáková tvorba jen omezené šance se prosadit.²⁰⁴

Co se týče již zmiňovaných nejnižších společenských vrstev, i tato část obyvatelstva hleděla jaksi s nadějí ke svému obětem. Například v Berlíně tvořili velkou část padlých právě zástupci této části společnosti.²⁰⁵ Díky tomu, že se mrtvým bojovníkům z berlínských barikád dostalo přenesené podoby ikon, můžeme i u těchto lidí z nižších společenských vrstev sledovat do jisté míry nárůst sebevědomí. Na základě vlastních padlých, kteří se stali součástí společenství mrtvých, si jejich „pozůstalí“ činili nárok na významnější místo ve společenství živých. Rovnost mrtvých měla najít svou odezvu i mezi živými. Můžeme si ale položit otázku, zda skutečně oni mrtví z tehdejších barikád vystoupili ze své anonymity? Podíváme-li se na průběh jarních slavností, neshledáváme oslavované mrtvé jako jedince, konkrétní občany s konkrétním jménem. Ačkoliv svou smrtí na sebe připoutali pozornost celé společnosti, nebo alespoň její velké části, přesto jim tato společnost „pozůstalých“ přisoudila jen další kolektivní identitu, identitu mučedníků, obětí. Přínos tak měli mrtví skutečně jen v souvislosti se svým sociálním původem. Jako jednotlivci, konkrétní aktéři, však ze své anonymity nevystoupili. Poukázali však měšťanské společnosti na existenci dalších skupin, které si tak na tomto základě nárokovaly větší společenskou vážnost a vlastní docenění a opodstatnění. Docházelo tak ke komunikaci mezi jednotlivými společenskými skupinami. Toto kolektivní schéma pak narušil až Robert Blum popravený na podzim roku 1848 ve Vídni. Jeho prostřednictvím se kult mrtvých přesunul již do roviny konkrétního aktéra.

3.4. Individuální smrt: Robert Blum jako národní mučedník

3.4.1. Robert Blum: pozemská cesta k druhému životu

Až doposavad jsme se zabývali mrtvými pouze nekonkrétně. Bližším určením pro nás byl fakt, že to byli padlí studenti z Vídně či obyvatelé Berlína, ale nehledali jsme již konkrétní osudy. Ve velké většině se totiž jednalo o do té doby anonymní obyvatele. Uctívání a kult

mrtvých tak, jak jsme ho poznali, přistupoval k mrtvým jako k obětem, které si všechny bez rozdílu zasloužily úctu a pozornost živých. Proto jsme se až dosud nezabývali žádným konkrétním jménem. Ovšem 19. století milovalo hrdiny, a především hrdiny z válek a bojů. Tato záliba odpovídala dobové mentalitě a měla své kořeny v období romantismu konce 18. století. V období následujícím, tedy v době 19. století, se tato záliba odvíjela snad i od jisté kompenzace za malost, kterou si měšťanstvo první poloviny tohoto století do určité míry přiznávalo.²⁰⁶ Proti různým hrdinům, ať už neexistujícím literárním, či reálným z období válek proti Napoleonovi, se musel téměř každý měšťan zdát maloměšťákem. Události roku 1848 však byly jiného druhu než boje za národ, vlast či krále proti vnějšímu nebezpečí. Rok 1848 totiž skutečně vyzdvihoval své padlé jako oběti. Vysvětlením pro tuto skutečnost je fakt, že v tomto roce se během bojů střetl na jedné straně lid a na druhé vlastní vojsko. Čili armáda, která měla své obyvatele chránit, vystoupila proti jejich snahám o politické a společenské reformy.

V tomto momentě pak společnost nepotřebuje válečné hrdiny, nýbrž naopak „oběti“ zvučle vládnoucího špatného režimu, aby mohla na základě jejich smrti žádat víc, aby své mrtvé mohla politicky interpretovat. Na jaře roku 1848 se však skutečně jednalo pouze o oběti anonymní, z řad lidu. Evropská revoluce tehdy byla na vzestupu a slavila své úspěchy, oběti splnily svou roli. Jinou situaci však přinesl podzim tohoto roku, kdy se setkáváme naopak s ústupem revoluce a úspěšným nástupem kontrarevoluce. V tuto chvíli již měšťanská společnost konkrétní oběť, a nyní snad i lépe řečeno hrdinu, potřebovala. Ne bezejmenné padlé, ale naopak smrt pokud možno známého člověka mohla vyburcovat lid k další, obnovené aktivitě. V českém prostředí bychom se s někým takovým nesetkali, ovšem v německém prostředí tuto roli dokonale naplnila smrt Roberta Bluma, poslance národního shromáždění ve Frankfurtu a civilním povoláním knihkupce z Lipska.

Robert Blum byl především ve své posmrtné podobě tím, čím byl pro Italy Giuseppe Garibaldi, pro maďarskou revoluci Lajos Kossuth, či pro polský národ Tadeusz Kosciuszko. Byl revolucionářem, který se ve své, v jeho případě posmrtné podobě, stal národním symbolem, symbolem revoluce stojícím nad jednotlivými stranami a ideovými tábory. Blum byl popraven ve Vídni 9. listopadu 1848. Společně s Juliem Fröbelem, Mořicem Hartmannem a Albertem Trampuschem tvořil delegaci vyslanců frankfurtského sněmu ve Vídni, kde měli být v říjnu jako reprezentanti frankfurtského parlamentu prostředníky mezi rakouským národním shromážděním a vládou.²⁰⁷ Blum patřil ke známým postavám demokratického hnutí

již před březnem 1848. Ve 40. letech 19. století se v Lipsku podílel na většině akcí měšťanského tábora a z této pozice se pak stal poslancem frankfurtského parlamentu.

Na podzim 1848 se však nachází v rozbouřené Vídni. Se svojí skupinou frankfurtských vyslanců dorazil do Vídně 17. října. Brzy však bylo jasné, že jejich snaha o prostředkování mezi protivnými tábory v rámci vídeňské revoluce vyzní do ztracena, takže se postupně zapojili do příprav na vojenskou obranu Vídně proti císařskému vojsku. Blum byl fascinován revoluční situací ve Vídni. Zatímco ve Frankfurtu byl již unaven a nespokojen s nekonečnými debatami a diskusemi, ve Vídni podlehl romantické náladě přímé akce a jasného činu. V této náladě se zúčastnil i samotných bojů ve vídeňských ulicích.²⁰⁸ 31. října však byla Vídeň obsazena vojskem. Obsazení Vídně znamenalo zhroucení Blumových představ a nadějí, neboť on sám vložil všechny své naděje a svůj osud právě do tohoto města, respektive osud revoluce spojil právě s osudem města. Jeho atmosféra se v krátkosti změnila. Na svatoštěpánské věži zavlál na znamení vítězství armády nad revolucí habsburský černo-žlutý prapor. Na ulicích byly nyní k spatření dobře ustrojené postavy „reakcionářů“, kteří se radovali nad porážkou povstalců. Demokraté a dělníci z centra města téměř zmizeli. Kdo měl slušný a odpovídající oděv, ten ho oblékl, naopak z ulic se prakticky ztratila černo-červeno-žlutá barva kokard a stuh, zmizely kalabrézy i nyní podezřelé plnovousy. Na jejich místě se objevily cylindry, které byly posměšně nazývány „klobouky strachu.“ Veřejná prostranství a hradby byly obsazeny vojskem, brány byly uzavřeny, aby se podezřelým nepodařilo uniknout před trestající vojenskou mocí.

I po skončení bojů však Blum zůstal ve městě, odmítal totiž dobře míněné rady svých přátel, kteří ho vybízeli k tajnému úniku z města. Blum totiž odmítal opustit Vídeň jakýmkoliv neoficiálním způsobem, který by připomínal útěk. Jako zástupce frankfurtského parlamentu se cítil být před možnou pozorností vojenské moci chráněn. Přesto se však raději zdržoval především v hostinci, kde byl ubytován. Pro svůj oficiální odjezd z obsazené a uzavřené Vídně však potřeboval nutný pas, se kterým by mohl projít přes vojenské hlídky u bran. Proto 2. listopadu požádal o doklady pro zpáteční cestu, aby mohl co nejrychleji opustit Vídeň a vydat se zpět do Frankfurtu.

Teprve touto žádostí na sebe přilákala tato frankfurtská delegace pozornost vojenského vedení dobytého města. Jeho aktivita pak na sebe nedala dlouho čekat. Brzo ráno 4. listopadu okolo 6. hodiny se v hotelu „Zur Stadt London“, kde přebýval společně s Juliem Fröbelem, objevila vojenská patrola s cílem oba aktivní protagonisty vídeňské obrany zajistit. Rozkaz k zatčení byl napsán na zadní straně Blumovy žádosti o vydání pasu. Blum i Fröbel byli zatčeni.

Zpočátku se jim dostávalo dobrého zacházení. Oba spoléhali na říšský zákon z 29./30. srpna 1848, který zaručoval poslaneckou imunitu a který se vztahoval podle jejich mínění také na monarchii.²⁰⁹ Věřili tak v rychlé propuštění a jako cizinci v odchod za hranice monarchie. Ostatně to byl původní důvod jejich zatčení, které odpovídalo výnosu generála Windischgrätze z 23. října 1848, podle kterého měli být cizinci bez řádných cestovních dokladů okamžitě vykázáni za hranice. Jejich uvěznění bylo tedy původně provedeno jen za účelem zamýšleného následného vyhoštění. Ve své důvěře ve statut říšského poslance vybaveného poslaneckou imunitou se Blum dokonce po svém zatčení neobrátil jakožto saský státní příslušník ani na saského vyslance o pomoc. Pouze náhodou se o zatčených a jejich významu dozvěděl vojenský velitel generál Windischgrätz, který obratem informoval budoucího předsedu vlády, svého švagra, knížete Felixe Schwarzenberga, a sdělil mu svůj úmysl oba dotyčné vyhostit ze země, aby se předešlo dalším možným diplomatickým potížím. Ten za několik dní odpověděl dopisem, ve kterém Bluma označil za jednoho z vedoucích anarchistů, který nemůže užívat žádných parlamentárních privilegií, nepřímou tak vyzval Windischgrätze k uplatnění stanného práva vůči jeho osobě, doslovně tehdy Windischgrätzovi napsal: „Blum bleibt Dir zu freisten Disposition und verdient alles“²¹⁰ a převzal za to na sebe zodpovědnost. Logickým důsledkem této odpovědi pak byl krátký, jen během dvou hodin uzavřený soudní proces, konaný na základě stanného práva 8. listopadu, při kterém nehrála právní hlediska prakticky žádnou roli. Původně byl odsouzen k smrti oprátkou, ale jelikož zde nebyl nikde poruce žádný popravčí, bylo rozhodnutí změněno na „prach a olovo.“²¹¹

Zprávy o průběhu samotné Blumovy popravy se liší, některé hovoří o jeho rozčilení a jiné o jeho vyrovnanosti. Jak napsal ve svém dopise Blumově sestře jeho spoluvězeň Julius Fröbel, Blum během společného věznění mluvil o tom, že budou drženi nejvýše 8 dní a pak budou propuštěni. Tak se vyjadřoval Blum alespoň na venek. V jednom ze svých posledních dopisů, psaném ještě před vynesením ortelu smrti, svou ženu vyzýval ke klidu, s tím, že je uvězněn společně s Fröbelem a že je s nimi nakládáno dobře.²¹² Vnitřně však byl neustále zneklidňován pochmurným tušením a jednou se měl dokonce k Fröbelovi vyjádřit, že nakonec z Vídně odcestuje jen on - Fröbel sám.²¹³ Často prý také myslel na své nejbližší. Se svým osudem se pak po vynesení rozsudku smířoval prý jen těžce a trpěl hořkostí při vzpomínce na rodinu, které měl být takto vytržen.²¹⁴ Jiné odkazy však hovoří naopak o jeho připravenosti a zmužilosti. O rozsudku smrti se dozvěděl až den po konání soudu, tedy brzy ráno v den popravy, kdy mu ortel přečetl v jeho cele již za přítomnosti duchovního auditor. Blum si ještě

vyžádal čas na napsání dopisů svým blízkým přátelům a své ženě a dětem. Po napsání dopisů pak déle mluvil s duchovním, dokud nenastoupil svou cestu na místo poprav v Brigittenau. Během cesty mu byla podle svědectví onoho doprovázejícího duchovního na jeho žádost sňata pouta, neboť chtěl podle vlastních slov zemřít jako „svobodný německý muž“.²¹⁵ Exekuce byla provedena ráno 9. listopadu a podle Fröbelových zpráv zemřel Blum s pevností úplného muže.²¹⁶ Zhruba ve stejný čas, kdy byl Blum zastřelen, však Windischgrätz obdržel dopis od Schwarzenberga, podle kterého nakonec neměli být Blum s Fröbelem souzeni podle stanného práva a měli být propuštěni na svobodu, materiál však proti nim měl být sbírán i nadále. Toto rozhodnutí se však nakonec týkalo pouze Fröbela, který byl, podobně jako Blum, rovněž odsouzen k smrti. Blum sám však byl již popraven. Bylo to den před dokončením čtyřicátého roku života. Zpráva o jeho smrti byla poté zveřejněna o den později, 10. listopadu, v úřední části „Wiener Zeitung.“

3.4.2. Posmrtný osud mrtvého těla

Robert Blum byl tedy popraven, ovšem ani po smrti nepřestal být jako symbol revoluce a demokratického hnutí pro rakouskou vládu nebezpečný. Krátce po smrti byla totiž jeho poprava ve většině německého tisku prezentována jako vražda, což působilo samozřejmě jen další vlny bouří a vášní. Rakouský, respektive vídeňský tisk byl ovšem díky stavu obležení samotné Vídně víceméně umlčen. Přesto se vojenské velitelství a znovu nastolená moc kontrarevoluce snažila před veřejností svůj krok obhajovat s poukazem na Blumovu revolučnost, vybízení k odporu proti císařskému vojsku a jeho aktivní vůdčí podíl na obraně města. Ve „Wiener Zeitung“ se proto po jeho popravě objevilo několik ospravedlňujících článků odvolávajících se proti „zlomyslným pověstem.“ Blum byl označován za jednoho z nejčinnějších stoupenců povstání, který se provinil podle vlastní výpovědi a podle odpřísáhnutých doznání dalších svědků svou aktivitou proti nařízením oficiálně proklamovaného stavu obležení.²¹⁷ Samozřejmě, že takovéto zprávy neměly požadovaný účinek a k uklidnění situace nevedly.

O obavách vojenského velitelství a jeho péči o co nejdůkladnější „zahlázení vlastních stop“ rovněž svědčí osud Blumova mrtvého těla. Vojenská opatření v dobyté Vídni se totiž dotýkala nejen živých, ale byla obrácena i proti již mrtvým nepřátelům znovunastolovaného pořádku. Protirevoluční moc si totiž dobře uvědomovala třeba jen symbolické nebezpečí,

kteřé jí hrozilo ze strany byt' již mrtvých stoupenců revoluce a odporu.²¹⁸ Vláša se obávala jejich moci a vlivu na pozůstalou společnost, tak jak mohl být patrný například na mrtvých z březnových barikád. Je zde znovu řeč o pocitech sjednocení a posvěcení pozůstalé společnosti, pověření pro pokračování v dalších bojích. I proto tedy byly ostatky mnohých padlých a především popravených pohřbeny na neznámých místech. Ze strany vojenské moci šlo jinými slovy o předcházení kolektivnímu vzpomínání padlých, neboť jak poznamenal Jan Assmann: „Paměť potřebuje místa; má tendenci přejít do prostoru.“²¹⁹

Svou připravenost potlačit jakékoli pokusy o „vzkříšení mrtvých mučedníků“ tak ukázala rakouská kontrarevoluce v březnu 1849. V době výročí březnových událostí roku 1848 se dne 13. března 1849 sešel na Schmelzer Friedhof větší počet lidí, aby na zdejším hřbitově uctili památku svých padlých obětí z předcházejícího roku. Podle dobových zpráv se ujal řeči jakýsi soustružnický tovaryš, ale uprostřed svého projevu byl přerušěn a zatčen a hřbitov, kde spočívaly ostatky některých březnových padlých, byl vyklizen a obsazen vojskem. Podobná událost se pak stala i na hřbitově ve Währingu, kde sice došlo k pietnímu položení věnců ze strany truchlících a vzpomínajících, ty však byly vzápětí odstraněny a hřbitov byl vyklizen a hlídán. Pozornosti vítězné, ale přesto bojácně obezřetné kontrarevoluce neušel ani samotný hromadný hrob březnových obětí na již jmenovaném Schmelzer Friedhof. V roce 1850 bylo místo upraveno tak, aby byl samotný hrob již dále nerozeznatelný, přes místo posledního odpočinku mrtvých bojovníků byla nově vedena písčítá cesta.²²⁰

V podobném duchu bychom mohli hovořit i o posmrtném osudu Roberta Bluma. Místo jeho posledního odpočinku bylo dlouhou dobu neznámé, mělo se tak zamezit případnému dalšímu ostentativnímu uctívání jeho hrobu a možným, pro novou vládu nehodícím se, shromážděním. Pokud by se totiž vládě skutečně podařilo zatajit před veřejností místo Blumova posledního odpočinku, výrazně by omezila možnosti potenciálně nebezpečné kolektivní paměti a vzpomínání pozůstalé společnosti. Ta by se neměla prostorově kam obracet, kde hledat alespoň symbolicky svou sílu. Jednoduše se neměl Blumův hrob stát žádným „poutním“ místem přívrženců revoluce a demokratického tábora. Přesto se však obecně mezi lidmi věřilo, že místo jeho popravy je současně i oním místem jeho posledního odpočinku, tedy Brigittenau. Teprve až po delší době bylo objeveno skutečné místo jeho pochování, kterým bylo podle úředních dokumentů již zmiňovaný Währinger Friedhof.²²¹

Strach z posmrtné moci popraveného Roberta Bluma šel u představitelů rakouské kontrarevoluce ještě dál než u ostatních mrtvých a popravených. Po Blumově smrti totiž dokonce příkře odmítali žádosti saské vlády i Blumových blízkých a příbuzných o vydání

jeho těla k oficiálnímu pochování ve vlasti. Úřední dokumenty hovoří jasně. Vedle uváděných pochopitelných zdravotních a sanitárních důvodů je totiž v dokumentech zřetelná obava z vyvolání dalších možných nepokojů a politického kvašení v souvislosti s převozem a pohřbem jeho mrtvého těla.²²² Toho si ostatně všímal i český tisk, který v této souvislosti napsal o snaze Blumovy rodiny získat jeho mrtvé tělo, aby ho Blumova vdova „mohla dát pochovati v posvátné zemi a ve vlastenecké půdě; neboť ve Vídni byl by Blum v nepočetné zemi pochován.“²²³

3.4.3. Úřední dokumenty: diplomatická hra o Bluma

Dříve než přistoupíme k dobové interpretaci Blumovy smrti v konextu kultu mrtvých, podívejme se ještě do úředních dokumentů. Situace ohledně zatčení a posléze i popravy Roberta Bluma měla totiž svou neméně zajímavou diplomatickou a politickou dimenzi jak v rovině saské vnitřní politiky, tak i na mezinárodní úrovni v diplomatických vztazích mezi Saskem a habsburskou monarchií. Již výše zmiňovaný saský vyslanec ve Vídni, hrabě Könneritz, totiž musel kvůli své laxnosti ohledně Blumovy záležitosti čelit kritice především ze strany saské levice a demokratického tábora. O tom, jakého byl tento vyslanec politického smýšlení a z jaké strany čerpal své informace, není díky jeho oznámením zasílaným saské vládě žádných pochyb. Bluma hodnotil negativně, z odeslaných zpráv Blum vystupuje skutečně jako buřič a krvelačný revolucionář, který si za své zatčení mohl díky své aktivitě ve vídeňských říjnových událostech vlastně sám.²²⁴ Podobnými zprávami a názory však poněkud dostával vlastní vládu do svízelné situace. Ať bylo vlastní stanovisko vyslance či jeho nadřízeného, ministra zahraničí von Pfordten, jakékoliv, přece jen museli brát ohled na veřejné mínění. Tak také ministr zahraničí ve svém listě zaslaném do Vídně von Könneritzovi sdělil svou nespokojenost s jeho aktivitou a Bluma se ujal jako saského občana, který nemůže být jednoduše přenechán vojenskému procesu.²²⁵

V důsledku rostoucí nespokojenosti s vyslancovou pasivitou v této věci a jistě i díky politickým tlakům demokratického tábora pak rychle dozněvalo v saské vládě rozhodnutí saského vyslance von Könneritze z Vídně odvolat. Tento zamýšlený krok však nevyhovoval rakouské vládě, která naopak mohla být s neaktivitou dotyčného diplomata spokojena a jeho odvolání by přivítala jen s nelibostí. Rakouský ministr zahraničí toto stanovisko sdělil písemně rakouskému vyslanci v Sasku, kterým byl hrabě von Kuefstein. Ten pak měl tímto

směrem apelovat u odpovědných zástupců saské vlády. V tomto listě dokonce hovořil v souvislosti s Blumovou popravou dokonce o interesech v zájmu evropského pořádku.²²⁶ I přes tuto intervenci ve prospěch dosavadního vyslance von Könneritz bylo jeho další setrvání ve Vídni obecně díky tehdejší společenské náladě a rozpoložení dále neobhajitelné, ačkoliv sám saský ministr zahraničí v důvěrném rozhovoru s rakouským vyslancem prohlásil, že se pokusí von K nneritze udržet na jeho postu co nejdéle a že tak zohlední přání rakouské strany i proti obecnému společenskému mínění.²²⁷ V jednom z následujících hlášení ze Saska však již musel rakouský vyslanec hlásit do Vídně, že druhá komora saského parlamentu rozhodla o odvolání saského vyslance ve Vídni, a dokonce s dovětkem, že diplomat má spoluvinu na usmrcení Roberta Bluma a měla ho tak čekat obžaloba.²²⁸ K tomu nakonec ovšem nedošlo a von K nneritzovi se pohnání před soudní spravedlnost vyhnulo.²²⁹

3.4.4. Interpretace Blumovy smrti a reakce veřejnosti

Tak jak byla symbolicky interpretována smrt březnových obětí, tak podobně čitelným symbolem byla pro současníky smrt Roberta Bluma. Obecně jsou v Blumově smrti k rozeznání tři různé významové roviny. 1. Mocensko-politická rovina vztahující se k vzájemnému postavení Rakouska a národního shromáždění ve Frankfurtu; 2. Vnitřní mobilizace demokratického tábora, pro který byla Blumova násilná smrt jedním z posledních podnětů k činu a veřejné aktivitě; 3. Oslavy Bluma po jeho smrti ukázaly, že naděje demokratů a německé levice na reformu dosavadních poměrů se přesunuly z přítomnosti do budoucích časů. Jasně ukázaly současnou bezmoc demokratického tábora, který dal Blumově smrti symbolický křesťanský výklad budoucího rozřešení současného politického očekávání. Přeneseně by se tak dalo hovořit o jakémisi očekávaném politickém zmrtvýchvstání.

Nemusíme zůstatvat nutně pouze v německém prostředí, abychom postřehli, že pro většinu tehdejší německé společnosti i „zahraničních pozorovatelů“ a zvláště pro konzervativní a vojenské kruhy měla Blumova poprava jasný politický smysl. Tři kule, kterými byl Blum usmrcen, neusmrtily v dobových představách pouze odsouzenec samotného, nýbrž přeneseně jimi bylo zasaženo i Německo reprezentované frankfurtským parlamentem,²³⁰ neboť mezi Vídní a Frankfurtem již nemohlo dojít k nějakému dalšímu smíření. Zastáncům tvrdého vojenského potlačení demokratického reformního hnutí byla tato poprava jen vítána a byli s ní srozuměni, neboť Blumova poprava v Brigittenau byla zásahem

jak proti vídeňské, tak i proti německé revoluci.²³¹ Jasně totiž byla demonstrována odhodlanost rakouské kontrarevoluce použít v případě potřeby i násilné prostředky. Císařství tímto činem ukázalo svůj současný postoj k Frankfurtu, Blumova poprava se tak stala jeho jakýmsi symbolickým vyjádřením, nastoleným programem, jímž se distancovalo od jakékoliv možnosti vzniku jednotného státu ve velkoněmeckém pojetí, tedy i s částí habsburské monarchie. Dalším politickým momentem významným i pro vlastní občany monarchie byla skutečnost, že byla de facto zmařena naděje na další parlamentní vývoj císařství. V tomto ohledu lze tedy Blumovu smrt interpretovat také jako popravu rakouského parlamentarismu.

Reakce veřejnosti na Blumovu smrt na sebe nedaly dlouho čekat, jeho poprava vyvolala v německém prostředí zneklidnění a vlnu protestů jak v prostředí veřejného prostoru ulice, tak samozřejmě i na oficiálních místech a institucích. Ve Frankfurtu nad Mohanem na říšském sněmu přišlo téma Blumovy popravy do jednání hned 14. listopadu, kdy se projednávala otázka informovanosti nejvyšších parlamentních představitelů o oné události. Jak bylo patrné z reakce říšského ministra spravedlnosti, pochyboval v prvních chvílích o pravdivosti zpráv o Blumově popravě a poté, co byla potvrzena, nebyl schopný se k celé záležitosti vyjádřit. Jednou z odpovědí frankfurtského sněmu na Blumovu popravu bylo také rozhodnutí poslanců o uspořádání veřejné smuteční slavnosti, kterou chtěli uctít památku svého popraveného kolegy. Iniciativa vzešla samozřejmě z tábora frankfurtské levice, proti se ovšem postavili konzervativní zástupci, kteří se od tohoto rozhodnutí distancovali. V konečném důsledku tak byla plánovaná slavnost s účastí zástupců města i parlamentu odmítnuta, poslanci totiž nechtěli prostřednictvím této akce podnítit žádné další možné povstání či výbuchy nespokojenosti a neklidu. Ze strany radikální levice tak byli poslanci obviněni z morální odpovědnosti za Blumovu smrt. Příslušníci parlamentní levice se tak alespoň podíleli na uspořádání sbírky pro Blumovy pozůstalé.²³² Každopádně z nastíněných reakcí lze vyčíst tehdejší „akceschopnost“ tohoto parlamentního shromáždění.

Skutečným projevem tak bylo svolání poslanců levice a středu k německému lidu, které podepsalo 122 poslanců.²³³ Text tohoto dokumentu se nese ve vzletném stylu a plně odpovídá vážnosti, ale současně také afektovanosti okamžiku. Autoři tohoto svolání přenášejí pobouřeně veškerou vinu za Blumovu smrt na rakouskou armádu. O Blumovi hovoří jako o oběti vraždy: ústa bojovníka za svatou věc svobody byla uzavřena násilím, chladnokrevně spáchanou vraždou, která byla dílem takzvané zákonné moci. Text jasně rozděluje role v této události. Zatímco na jedné straně je nevinný bojovník za svobodu, jasný ve svých myšlenkách, rozhodný ve svých úmyslech a požadavcích, odhodlaný v jednání,

kterého do Vídně vyslalo jeho nadšení pro svobodu a závazek vůči svým politickým přátelům, na straně druhé vystupuje právě ona vraždící chladnokrevná státní moc, respektive moc armády, která sama sebe nazývá nástrojem zákonnosti, pořádků a zakladatelem právní svobody. Německý lid byl tedy vyzván, aby truchlil nad touto nenahraditelnou ztrátou, která ho postihla, a aby nezapomněl na mrtvého, na to, jak zemřel a pro co zemřel. Lidé také neměli zapomenout, kdo že jsou Blumovi vrazi. Obecenstvo tohoto provolání si mělo být vědomo pošpinění a pošlapání své cti a práva vraždou svého zákonného zastupitele. Jak je tedy patrné, provolání je plné ostrých slov a bojovných výrazů, které měly burcovat. Nicméně s odstupem let a znalostí následující historie lze zkonstatovat, že jako v mnoha podobných případech, i nyní zůstalo jen u slov. Ostatně této problematice akceschopnosti a bojechtivosti parlamentu ve Frankfurtu, jak uvidíme na dalších stránkách, si povšiml ve svých komentářích k Blumově smrti i český tisk.

Jiným dokumentem, zachycujícím náladu a rozhořčení frankfurtské veřejnosti, je znění plakátu, který se objevil na zdejších ulicích. Pod poetickým a současně výhrůžným nadpisem hovořícím o labuti i orlu, „Der Schwan ist todt, die Adler werden erstehen“ (obr. č. 7), se opět skrývá bojovné a burcující prohlášení, které se nese v podobném duchu jako ono provolání parlamentních poslanců: Robert Blum, neúnavný bojovník mladé svobody, byl ve Vídni zastřelen. Nebylo mu dopřáno spatřit uskutečněný ideál svého života. Pro jeho „vrahy“ pak nemá ani tento plakát žádná mírnější slova a hovoří přímo o barbarské surovosti rozzuřené soldatesky, o Blumovi jako o oběti její msty a odplaty. Celou záležitost vnímá i tento dokument jako pošlapání cti a respektu německého národa a frankfurtského parlamentu. Zakončen je však výhrůžným tónem a varováním s tím, že možná se reakce raduje nad touto ranou, kterou svobodě uštedřila, ale neměla by se radovat a triumfovat příliš brzy. Snadno totiž povstane z každé kapky prolité krve tohoto mučedníka svobody milion jeho přívrženců, kteří budou ještě těsněji semknuti a sjednoceni: „Der Schwan ist todt, die Adler werden erstehen!“²³⁴

S největší nevolí se zpráva o Blumově popravě setkala podle očekávání v jeho vlasti, v Sasku a především v jeho bydlišti, v hlavním městě Lipsku. Jakmile sem dorazila zpráva o jeho zatčení, bylo zde 9. listopadu uspořádáno velké shromáždění lidu s hojnou účastí, ještě větší rozčilení pak vyvolala zpráva o Blumově exekuci, která do Lipska přišla 13. listopadu. Jednotlivé instituce a spolky přistoupily k činu, byly sepisovány adresy, po městě byly vyvěšovány různé plakáty²³⁵ a konala se lidová shromáždění. Městští zastupitelé na svém mimořádném zasedání proklamovali své rozhodnutí vyslat do Frankfurtu protestní deputaci

s oficiálními adresami pro říšské ministerstvo vnitra a samotný parlament, v kterých deklarovali své rozhořčení nad vídeňskou událostí a požadovali potrestání Blumových „vrahů“. V samostatné adrese saské vládě pak žádali zodpovězení se saského vyslance ve Vídni z nečinnosti a pasivity v době Blumova zatčení a procesu.²³⁶ Padlo rovněž rozhodnutí uspořádat dne 14. listopadu oficiální smuteční slavnosti a také zaopatřit Blumovu rodinu. Obecně pak saská veřejnost požadovala přerušení diplomatických styků s habsburskou monarchií.

Lipská smuteční slavnost za padlého Roberta Bluma se tedy uskutečnila 14. listopadu.²³⁷ Konala se z iniciativy místních vlasteneckých spolků. Během této slavnosti se se svými řeči vystříдалo hned několik řečníků. Jako první zazněla báseň složená ku příležitosti Blumovy smrti. Po ní následovala hlavní řeč, kterou proslovil místní profesor teologie Flacke. Byla to řeč skutečně odpovídající atmosféře okamžiku. Řečník si byl vědom vážnosti nejen této chvíle, ale vlastně celkové dobové situace revolučního, respektive reformního tábora. I proto tedy začal svůj proslov obecným připomenutím panujících poměrů: na nebi německé vlasti se stahují hrozivá oblaka a záleží na veškeré naději a rozvážnosti německého lidu, aby jejich hrozbu zaplašil. V Rakousku a ve Vídni je němectví poraženo a na Dunaji triumfuje násilný nepřítel, který posměšně volá: pošlapal jsem němectví, měšťanstvo, dělníky, německý lid. Podobná situace je v Prusku, v Berlíně, kde předstupuje nepřítelství vůči lidu a hovoří: svým násilím hrozím vašim domovům, vlastnictví a majetku i vašim životům. Stejně kritická slova pak měl i řečník pro Frankfurt, zdejší parlament a říšské instituce. Hlas svobody, němectví a cti doléhají do Frankfurtu marně. Zdá se, jako by zde byli jen hluchí. Ve Frankfurtu se podle jeho slov nejedná, pouze hovoří, jsou to jen prázdná slova, která nemůžou nikam a k ničemu vést. K událostem ve Vídni, k Blumově případu se tak jen přihlíželo.

V řečnickově podání tak skutečně nevyhlížela celková situace nijak nadějně, hovořil proto o temných a těžkých starostech. Ty jsou pak v posledních dnech ještě znásobeny událostí, která se samotného Saska a konkrétně pak i Lipska dotýká skutečně úzce: „náš Robert Blum“, zástupce národa a nejbližší přítel lidu, je mrtvý. Jeho život byl obětí německému národu, obětoval se pro myšlenku svobody a svobodného německého státu a jak žil, tak umřel, tedy věrný svému přesvědčení a pravdě. Tyranie a nenávist na něj vztáhly své vraždící kule a radostně nyní slaví svůj triumf, věřice ve vlastní definitivní vítězství. I když si je ovšem řečník vědom těžkosti okamžiku, přesto stále věřil v zvrát věci. Ona radost triumfující reakce byla v jeho podání nicotnou a prázdnou. Reakce se mýlila, považovala-li Blumovu smrt za své povzbuzení a jedno z rozhodujících vítězství. Z jeho hrobu totiž

povstane s ostrým mečem duch svobody. Robert Blum je tak sice mrtvý, ale nepadl, nezemřel definitivně. Pro své přátele a pro věc lidu, pro svobodu žije dál ve svém odkazu pro německý národ. Pozůstalá společnost tak měla být připravena k boji za stejné myšlenky a ideje jako mrtvý Blum, měla být připravena k podobné vlastní oběti ve prospěch vlasti a národa.²³⁸

Po této hlavní řeči byli účastníci informováni o krocích, které vykonala na ministerstvu zahraničí deputace vyslaná do Drážďan a poté promluvili ke shromáždění Blumovi osobní přátelé Schaffrath a říšský poslanec sněmu ve Frankfurtu Dr. Joseph. Prvně jmenovaný hovořil o Blumovi jako o stoupenci oprávněné revoluce. Ne tedy permanentní revoluce, ale revoluce oprávněná, tedy taková, která má podporu většiny obyvatelstva. Blum prý bojoval dlouho bez naděje na úspěch, nikdo prý nebyl pro své smýšlení tolik pronásledován a pomlouván, jako právě on. Ale v okamžiku nástupu nových idejí a s příchodem nových poměrů se nezačal mstít a nepožadoval pomstu na svých dosavadních nepřítelích. Proto je Blum velký, tedy mimo jiné pro tuto vlastnost odpouštět a zapomínat. Řečník pak vyzval shromáždění k následování Blumova odkazu, k tomu, aby se i oni stali přívrženci oprávněné revoluce, aby mezi pozůstalými platilo dumasovské heslo „Jeden za všechny a všichni za jednoho“; tedy ona již známá a tolikrát opakovaná výzva k jednotě a k společnému postupu pozůstalé společnosti.²³⁹ Bylo by jistě zajímavé se pustit do podrobnějšího rozboru těchto dvou poznamenaných řečí, nicméně k samotnému zkoumání smutečních řečí a proslovů jako celku a dobového fenoménu přistoupím na dalších stránkách tohoto textu. Vedle Lipska se smuteční bohoslužba konala samozřejmě také v hlavním zemském městě, v Drážďanech. Zde se uskutečnila, opět z iniciativy místních vlasteneckých spolků, 19. listopadu v 15 hodin ve Frauenkirche, kde se jí podle dobových odhadů účastnilo přibližně až 8 – 9 000 účastníků.²⁴⁰ Do prostor chrámu se však dostala jen část ze shromážděných, ostatní museli čekat vně kostela. Své zastoupení zde měla v přítomnosti některých ministrů i saská vláda.

Vedle těchto oficiálních vystoupení a akcí přišla například i v Lipsku prakticky současně ke slovu i „politika ulice“. Různé místní politické spolky po zveřejnění zprávy o vídeňské popravě svolaly v Lipsku shromáždění lidu s opravdu velkou účastí. K této příležitosti bylo přivedeno z okolních vesnic množství dělníků, aby akci dodali na důrazu. Uctění památky popraveného bylo úzce propojeno s politickými požadavky s jasně demokratickým a levicovým zaměřením. Dobová novinová zpráva charakterizovala řečníky a jejich projevy jako „dýchající žalem i vztekem a kázající smutek i revoluci.“²⁴¹ Spojení žalu i vzteku bylo symbolickým výrazem pro dobové spojení náboženství s politikou, neboť právě

„veřejný“ smutek měl být prostředkem k dosažení politických cílů. Prakticky jedinými aktivními činy, ke který toto shromáždění dospělo, však bylo vystoupení proti některým jednotlivcům, kteří se vyjádřili k Blumově smrti pozitivně. Byly jim uspořádány kočičiny a vytlučena okna. Rovněž tak byl podobně poškozen rakouský konzulát, kde byl navíc stržen rakouský erb, který byl následně pověšen na pouliční lampu, čili byl „latourizován.“

Takovéto pobouření ovšem nebylo omezeno pouze na Sasko, respektive německé území. Podobné rozčilení je patrné i za hranicemi. Například ve Francii, v Paříži, tedy v místě evropské politické emigrace 1. poloviny 19. století neváhal Alexander Gercen Bluma nazvat mučedníkem, který se svou smrtí stal svatým všech národů, ke kterému se obrací jak Francouz, tak Němec. Vedle těchto náboženských momentů nalezneme u Gercena i ryze „světské“ rozčilení, když „Habsburský dům“ nazývá bandity, po kterých bude lid vyžadovat strašlivé zadostiučinění. Podle jeho představ tak v důsledku Blumovy smrti skončil čas velkomyslnosti a smíření s jeho vrahy by znamenalo pouze zradu.²⁴² Rétorika revoluce však i přes tyto výzvy a ohlasy nadále dominovala nad skutečnou revoluční praxí a veškerá aktivita nabrala pouze symbolickou podobu vyjádření smutku jak v rámci smutečních a vzpomínkových oslav, tak například i v konkrétních výzvách k ostentativnímu vyjádření zármutku prostřednictvím černých pásek nošených na rukávu.²⁴³

3.4.5. Kořeny Blumova druhého života: hrdinova smrt

Německá veřejnost a především stoupenci demokratického tábora a levice pak navázali ve svém vnímání Blumovy smrti na již osvědčené postupy a vzory chování, tak jak je poznala a upotřebila již na jaře v souvislosti s březnovými oběťmi. Kolem mrtvého Bluma se začal rozvíjet kult jeho hrdinské smrti. Na počátku tradování jeho mučednictví bylo líčení jeho statečné smrti.

U tohoto momentu je třeba se na chvíli zastavit. Blumova smrt se odehrála na neznámém místě v Brigittenau, přítomni byli pouze vojáci a duchovní, takže naše zprávy, respektive zprávy o průběhu jeho popravy mohla potencionálně čerpat pozůstalá společnost pouze ze sdělení několika málo očitých svědků. Veškeré tradování jeho smrti se pak skutečně odvíjelo od výpovědí duchovního, pátera Raimunda, který Bluma na místo popravy doprovázel. Právě v jeho sdělení je skryt počátek „mýtu“ o jeho hrdinské smrti. Na základě jeho výpovědí přinesly podrobnější zprávu s vylíčením celé události lipské noviny „Illustrierte

Zeitung“, ze kterých pak přebíraly i další noviny v německém prostoru. Především od tohoto duchovního pochází ono spíše diskutabilní a zamyšleníhodné tvrzení o tom, že Blum reagoval na zprávu o své smrti klidně. Ostatně zprávy kněze o celkovém průběhu Blumova posledního jitra zakládají pevně pověsti o jeho hrdinské smrti. Na místo popravky jel údajně jako čestný muž bez pout, neboť důstojníkovi, který ho doprovázel, podle duchovního sdělil, že chce zemřít jako svobodný německý muž a že nepodnikne žádný směšný pokus o útek. Podobně sebevědomě a klidně vyznělo jeho údajné chování před exekučním komandem. Na otázku, kdo ho popraví, dostal odpověď, že myslivci. To ho uklidnilo, neboť prý odvětil, že myslivci střílí dobře. Poté však údajně odmítal šátek na zavázání očí s odůvodněním, že chce hledět smrti do očí volně a bez zábran. Teprve po domluvě, že myslivci budou mířit lépe, když nebudou vnímat jeho pohled, si nechal šátek uvázat. Vrcholem jeho hrdinského a sebevědomého chování byl v tehdejší společnosti snad již notoricky známý výrok: „Ich sterbe für die deutsche Freiheit, für die ich gekämpft, möge das Vaterland meiner eingedenk sein.“

Co znamenala jeho poslední slova? Byla především jeho osobním vyznáním, přiznáním se k dosavadní politické kariéře, ovšem byla současně i jeho politickým dědictvím, které odkazoval pozůstalé společnosti. Podle mého názoru se totiž právě toto líčení jeho smrti stalo jedním z předpokladů a základních kamenů jeho následujícího „druhé mučednického života.“ Tento výrok byl jedním ze zásadních faktorů, na kterých bylo založeno jeho „mučednické“ uctívání a vnímání. Jak napsal ve své práci o revolučních svátcích v první polovině 19. století v Bádensku Bernhard Wien²⁴⁴, Blum si jistě v posledních hodinách svého života dělal starosti se svým důstojným koncem. Jinak řečeno, podle jeho názoru Blum, jako odsouzenec z politických důvodů jistě přemýšlel nad posledními slovy, se kterými odejde z tohoto světa, tedy nad jasnou a zřetelnou formulací svého osudu a svého politického přesvědčení. V této souvislosti totiž Wien připomněl poslední životní chvíle jiného stoupence revolučního tábora, Otto von Corvina, který se ve stejné situaci jako nyní Blum ocitl o několik měsíců později v Rastattu. Odsouzení si jistě uvědomovali, že v následujícím aktu popravky sehrávají jako odsouzenec z politických důvodů hlavní roli, že právě a především na ně bude upřena veškerá pozornost. Jména účastníků popravčího komanda jsou neznáma, jejich podíl na celém aktu je druhořadý, jsou totiž pouze nutnými vykonavateli rozsudku. Tím hlavním je právě odsouzenec, kterému se tak nabízí symbolická tribuna pro deklaraci a interpretaci vlastní smrti, pro vyslovení svého osobního politického odkazu. Sám Corvin napsal ve svých vzpomínkách, že očekával hodinu své smrti přemýšleje o slovech, se kterými opustí svůj život. Byl si skutečně vědom, že podobná slova mají možnost se dostat do povědomí širší

veřejnosti prostřednictvím novin a uchovají se v lidové tradici. Chtěl odejít ze světa slovy, která by byla vznešená, jako věc, pro kterou padl.²⁴⁵

Zatímco tedy Corvin nám zanechal vlastní podání dokládající jeho myšlení těsně před smrtí a záměr skutečně až do poslední chvíle si zachovat svou „politickou figuru“, u Bluma nejsme o podobném myšlení „věrohodněji“ zpraveni, každopádně tradice hovoří i v jeho případě o hrdinské smrti se slavným výrokem na rtech. Takto představená smrt se pak skutečně stala východiskem následujícího vnímání a zacházení s mrtvým saským hrdinou. Po jeho smrti tak vznikl na základě zpráv onoho duchovního tradovaný obraz jeho hrdinského konce, který distribuovala do pozůstalé společnosti řada novinových článků, dobových litografií, pamětních mincí, písní i dobových brožur. Menší radikální list „Freiburger Tage-Blatt“ věnoval Blumově smrti dokonce hned sedm čísel.

3.4.6. Smuteční slavnosti

O účastnících smutečních oslav připomínajících popraveného Bluma se v tomto svém textu zmiňuji jako o pozůstalých, o pozůstalé společnosti. Je však třeba si v tuto chvíli uvědomit, a snad je to z některých pasáží práce postřehnutelné, že se ritualizované a slavnostní uctívání Blumovy smrti týkalo pouze části dobové německé společnosti. Byly to především radikálnější složky společnosti a demokraté a částečně i lidé liberálního smýšlení. Obecně to byli všichni ti, kdo se cítili nastávajícím zřetelným nástupem kontrarevoluce ohroženi, a kdo se obávali o zatím vydané úspěchy německé revoluce. Konzervativní síly však hleděly na podobné akce s nevraživostí. Například vojenské oddíly v jinak tradičně demokratickém Württembersku sice nekladly překážky pro konání smutečních slavností, ale současně se od nich distancovaly a snažily se udržet potřebný odstup. Podobně pro mnohé úředníky byla účast na smutečních slavnostech a průvodech spojena s rizikem profesního postihu a ztráty zaměstnání. Postoj konzervativních sil přešel dokonce na některých místech do protiofenzivy, například konzervativní měšťanstvo v Karlsruhe plánovalo jako protiakci demokratickým a revolučním silám uspořádat smuteční slavnost za oběti z vlastních řad, tedy za usmrcené konzervativní poslance frankfurtského sněmu a šlechtice Hanse Adolfa Auerswalda a Felixe Maria Lichnowskeho a za ve Vídni „zlynčovaného“ ministra Theodora Baillet von Latoura. V představách dobových konzervativnějších pozorovatelů tak bylo slavení Blumovy smrti a jeho rozvíjející se kult a „mučednické uctívání“ pouze a jen oslavou

revoluce v negativním slova smyslu a uctíváním anarchie. Vraťme se však zpět k onomu „revolučnímu uctívání“ popraveného hrdiny.

Podle popisu Manfreda Hetlinga, který se zaměřil prakticky výhradně na Sasko, se většina zdejších smutečních slavností odehrávala v náboženském rámci, neboť se uskutečnila v protestantských kostelech.²⁴⁶ V Sasku například zdejší právo prakticky zakazovalo, aby se podobná shromáždění konala mimo kostely. Ovšem toto církevní prostředí nemohlo zabránit skutečnosti, že většina obřadů měla svou zřetelnou politickou dimenzi, prakticky byly více či méně skrytou politickou demonstrací, byť ukryvající se v jazyku náboženství.

Na rozdíl od Saska, kde se podobné akce konaly podle výše zmíněného podání Manfreda Hettlinga především v církevním prostředí, Bernhard Wien upozorňuje pro prostor jižního Německa na případy, kdy někteří duchovní odmítali konat podobné akce v kostelech například i s poukazem na skutečnost, že Blum sám vystoupil z katolické církve a stal se členem sboru německých katolíků v Lipsku. Konání smuteční slavnosti v prostředí katolického kostela by tak bylo v jejich očích nemístné, když Blum sám svým aktem proti katolické církvi vlastně protestoval. Účastníci se tak museli v některých případech spokojit jen se světskými oslavami v podobě smutečních průvodů, shromáždění v různých sálech, aulách i v hostincích. Wien dokonce pro dobové jihoněmecké smuteční slavnosti vytvořil schematické rozdělení podle místa konání. Všechny akce v prostředí Bádenska rozdělil do několik kategorií: smuteční bohoslužba v prostředí kostela (např. Mannheim), smuteční průvod na místní hřbitov (např. Karlsruhe, Rastatt, Freiburg) nebo na jiné světské místo (např. Heidelberg, kde se účastníci sešli na „památném místě“, kde promluvil v červnu 1848 svou řeč právě Robert Blum) a nakonec náboženská smuteční slavnost ovšem ve světském prostředí jako byly například různé auly, sály či hostince (např. Konstanz).²⁴⁷ Tyto vzpomínkové slavnosti byly navštěvovány různě, účast kolísala především v závislosti na celkové velikosti obce a na komunikační dostupnosti z okolních oblastí. V Drážděnech se smuteční slavnosti účastnilo, jak již bylo výše zmíněno, zhruba 8 000 osob, na jihu Německa v Mannheimu to bylo 5 – 6000 obyvatel, v Heidelbergu o něco méně, přibližně 4 – 5 000 účastníků.²⁴⁸

V podání Manfreda Hetlinga měly především církevní smuteční akce podobný průběh. Začaly zpěvem náboženské písně, poté následovaly dva projevy, jeden spíše náboženského charakteru a druhý naproti tomu politického, kdy se rekapituloval Blumův život, kdy byl popravený evokován jako muž z lidu, jehož činnost směřovala vždy k prospěchu saských demokratických spolků. V neposlední řadě byl pak prezentován též jako poslanec sněmu ve

Frankfurtu. Na konci oslav pak opět přišly ke slovu náboženské písně. V mnoha městech poté po obřadu následovaly smuteční průvody. Účast na těchto slavnostech symbolizovala vždy osobní vyznání a přiznání se k demokratickému hnutí a k frankfurtskému parlamentu. Navíc účastí na těchto oslavách bylo obyvatelstvo alespoň v minimální míře aktivně zaangażováno do dobového dění, které od německých demokratů a levice, ztrácejících postupně na jaře dobyté pozice, požadovalo alespoň symbolický čin. Demokraté pak mohli zpětně navenek interpretovat každého účastníka jako přívržence demokratického tábora. Zúčastnění totiž byli spojeni jednotnou myšlenkou, vzpomínáním popraveného, které nebylo libovolně přenosné na kohokoliv. Každý, kdo se tedy na tomto vzpomínání, na těchto akcích podílel, dosvědčoval svou sounáležitost ke kolektivu a k jeho idejím. Kolektivní paměť totiž není „konkrétní pouze v prostoru a v čase, ale je též, lze-li to tak říci, konkrétní co do identity. To znamená, že se výlučně vztahuje ke stanovisku určité skutečné a živoucí skupiny.“²⁴⁹ V tomto případě se však současně nabízí otázka, nakolik trvanlivá tato „demokratická-revoluční“ identita byla, do jaké míry byla pevným přesvědčím účastníků a nakolik jen chvilkovým západem.

Konkrétní údaje o podobě, průběhu a prostředí vzpomínkových akcí přináší pro oblast jižního Německa již zmiňovaný Bernard Wien. Jako příklad nám může posloužit smuteční slavnost v kostele v jihoněmecké obci Furtwangen. Jak bude z následujícího popisu patrné, tyto smuteční slavnosti byly uspořádány v podobném duchu. Ať už to byly slavnosti za březnové padlé konané v Berlíně, ve Vídni či v Praze a stejně tak ať už to byly slavnosti v období porážky revoluce za padlé v Čechách či právě za Roberta Bluma, jejich průběh a vnitřní uspořádání místa konání slavnosti byly velmi podobné. Tak jako jinde, i zde, v kostele v Furtwangen, měla centrální postavení „tumba“ - symbolická rakev, respektive jakýsi artefakt ve tvaru truhly či rakve, na jejíž přední straně byl obraz Roberta Bluma, pod kterým byl zaznamenán jeden z posledních výroků popraveného revolucionáře: „Aus jedem meiner Blutstropfen wird ein Hort der Freiheit erstehen.“²⁵⁰ Po obou stranách rakve byly postaveny prapory zúčastněných spolků a vlajky s německou trikolórou. Tento pořádek byl ve své době typickým a účastníkům smutečních slavností dobře známým. Podobné uspořádání s rakví, vyobrazením a nápisem, obsahujícím dědictví zesnulého a požadavek k živým, bylo charakteristické pro podobné slavnosti, do kterých měla být zapojena sepulkránní architektura. Součástí slavností byla i finanční sbírka mezi účastníky aktu na Blumovy pozůstalé, na některých místech účastníci zasadili symbolicky do země mladý dub.

Blumovi byla skutečně, alespoň tedy ze strany vzpomínajících, projevována úcta. Nedílnou součástí většiny vzpomínkových akcí se staly jeho obrazy. Jeho podobizny byly

neseny ve smutečních průvodech, byly součástí smuteční výzdoby sálu-místa konání či přímo řečnické tribuny. V Rastattu nesly jeho obraz ve smutečním průvodu symbolicky mladé dívky, oděné v bílé šaty, ozdobené květinou. Podobně tomu bylo v Haslachu, kde byla Blumova podobizna nesena v průvodu opět mladými dívkami, přičemž spočívala na polštáři. V jihoněmecké obci Rencher bylo počínání místních „vzpomínajících a truchlících“ ještě výmluvnější a jasnější, Blumův obraz připevnili na krucifix, v obci Eigentliger „pouze“ na kříž stojící na místním hřbitově. Součástí slavností pak byly i prapory a vlajky, nejčastěji s německou trikolórou, v jižním Německu našla své uplatnění i samotná rudá barva. Tak byla smuteční slavnost ve Wertheimeru prakticky celá oděna do černo-červené (rudé) barvy: černá draperie, na kterou byl připevněn transparent s nápisem vyvedeným rudým písmem „Für die Freiheit das Leben.“²⁵¹

Vedle akcí odehrávajících se na jednom pevném místě byly součástí dobového vzpomínání Roberta Bluma i na několika místech již zmiňované smuteční průvody. Ty lze charakterizovat často jako skutečně politické demonstrace. Ač se samy odehrávaly v náboženském rámci, byly nejen demokratickým vyznáním účastníků, ale příležitostí pro agitaci. Konzervativní část společnosti v nich ovšem často viděla jen provokace a sama pak následně, jako v případě Karlsruhe, chystala obdobné protiakce. Pravicově a protirevolučně smýšlející občané Kostnice například údajně při zprávách o Blumově popravě propukali v hlasitý jásot, na jiném místě, v obci Bruchsal, byl smuteční průvod rušen pískáním mladších chlapců, kteří k tomu byli navedeni místními konzervativci. Při konání vlastní slavnosti v místním sále pak byla na ulici před jeho okny provokativně provolávána sláva Windischgrätzovi a do sálu dokonce dolétlo okny i několik kamenů. Místní vojsko pak příznačně do těchto „antiblumovských“ nepokojů nezasáhlo, takže celá zdejší oslava skončila menší potyčkou. Místní levice však brzy odpověděla po svém, vytlučením oken svých lokálních politických nepřátel. Účastníci těchto slavností skutečně věděli, kdo jsou jejich protivníci, smuteční řeči a novinové články je nenechaly na pochybách. Byla to „kamarila“ a „byrokracie.“ V podmínkách místního společenství pak stoupenci levice věděli, s kým tato označení ve vlastní obci spojit konkrétně.

Již na počátku jsme se v souvislosti s pražskou řečí Augustina Smetany dotkli náboženské dimenze v symbolice kultu mrtvých. Události a projevy po Blumově smrti hranice tohoto jevu posunuly ještě dále. Předpokladem této skutečnosti byl „eschatologický“ přesun pozornosti „pozůstalých“ z přítomnosti do budoucnosti. Dobová situace podzimu roku 1848 nepřála příliš nadějším a snům stoupců demokratického tábora a vlastně i liberálům.

Revoluční vlna byla na ústupu a protirevoluční síly a kruhy opět zvedaly hlavu a usilovaly o zahlazení revolučních výdobytků. Blumova smrt pak zapadla do tohoto schématu změny „jízdniho řádu“ revoluce. Konkrétní smrt Roberta Bluma se stala závazkem pro živé, kteří neměli zůstat pasivní. Současná doba však již aktivitě nepřála, příslib živých tak získával postupně biblickou dimenzi budoucího rozřešení. Význam Blumovy smrti spočíval rovněž v ujištění, že politická věc levice není ještě ztracena, že nadále existují možnosti dalšího řešení a perspektivy příznivého vývoje. Některé novinové články přišly dokonce s tvrzením, že s jeho smrtí přichází nová éra německých dějin. Každopádně se ale toto všechno odsouvalo jaksi do budoucnosti.²⁵²

3.4.7. Posmrtná podoba Roberta Bluma: nejvyšší oběť a národní mučedník

Život Roberta Bluma byl obětí německému lidu, Blum přinesl nejvyšší oběť pro svobodu. V této rétorice pak byl již jen kousek k tvrzením, která představovala Bluma jako mučedníka, který živé potřísnil svou drahocennou krví.²⁵³ Blumova smrt se stala symbolem, na který bylo přeneseno křesťanské očekávání budoucí spásy. Zakoušení smrti ve vlastních řadách, v případě padlých z březnových barikád dokonce z přičinění vlastního vojska, čili bezprostřední zkušenost se smrtí vedly k zdůraznění a přijímání základních a důvěrně známých křesťanských motivů. Jak je tedy patrné z přítomnosti náboženských momentů v interpretaci březnových padlých i následně na podzim v případě smrti Roberta Bluma, v rámci revolučního kultu mrtvých se během roku 1848 můžeme setkat se specifickým zacházením s křesťanstvím, s rozšířením lidové zbožnosti za hranice institucionalizovaného náboženství. To sice zůstalo pevným základem víry, avšak dále se na něj navázalo i dobové myšlení a představy reflektující zážitky a zkušenosti tehdejšího dění. Lze tak hovořit o jakémsi „neorganickém“ náboženství, které vyhovovalo požadavkům doby a dokázalo je vmíchat do křesťanské tradice. Patrné to bylo již při březnových smutečních slavnostech, nicméně mnohem zřetelněji vystoupila tato skutečnost až v německém prostředí v souvislosti s popravou Roberta Bluma.

Smuteční obřady a řeči konané po jeho smrti jsou plné jasných odkazů ke křesťanství, ke Kristu a zmrtvýchvstání. Těsné spojení mezi popraveným Blumem a Ježíšem Kristem, respektive „nebeskou říší“, je také více než patrné v ikonografii Blumovy smrti. Součástí dobového vyobrazení jeho popravy jsou totiž andělé či vavřínový věnec připomínající jeho

mučednictví a současně symbolické vítězství. Tak se prostřednictvím s Bohem spojeného Roberta Bluma ocitla ve stejné rovině „Boží přítomnosti“ i pozůstalá německá společnost, jejíž budoucnost tak měla být jasnější. V obecné souvislosti tak měl prostě národ získat naději pro budoucnost, navíc přítomnost smrti a strach z ní byly zmírněny a pozůstalá společnost tak měla být uklidněna. Fyzická smrt, újma na životě byla odsunuta stranou, byla kompenzována vytvářením světa fikcí a ideálních představ, které nabízely mnohost životů. V mnoha tehdejších projevech bychom totiž našli různé metafory a paralely odkazující jasně ke křesťanství a k Bibli. Představivost dobových řečníků šla až tak daleko, že Blumovo zastřelení přirovnávali dokonce k ukřižování Krista. Blum byl díky tomu v mnoha projevech chápán jako mučedník; mučedník pro svobodu, mučednická smrt, mučedník německé jednoty atd. A odtud se dostáváme opět zpět k nadějím společnosti upírajícím se do budoucnosti, neboť s označením „mučedník“ byl přejat současně i křesťanský význam a interpretace tohoto pojmu, mimo jiné i mesiášské naděje na budoucí naplnění jeho osudu. Blumovi se tak dostalo náboženské aureoly.²⁵⁴ Některé texty jdou dokonce ještě dále a Bluma charakterizují přímo již jako Spasitele, Vykupitele, s čím se samozřejmě přejal i motiv křesťanského zmrtvýchvstání. Jistě tomu napomohla skutečnost, že Blum nezemřel přímo v boji. Musel zemřít bez příčiny, aby pozůstalý národ zažil tuto potupu, aby pochopil, že on, Robert Blum, zemřel kvůli jeho politickým hříchům. Jen skrze takovou smrt pak vzejde pro německý národ svoboda. Smrt Roberta Bluma byl dar oběti a jak napsal v již citovaném dopise Julius Fröbel Blumově sestře, jeho život a jeho smrt měly působit dále a měly pomoci dosáhnout cíle, který naplňoval jeho vědomí.²⁵⁵

3.4.8. Smuteční řeči

Podívejme se tedy nyní konkrétně na dvě takové slavnosti, respektive smuteční řeči. Tou první byla smuteční oslava Roberta Bluma, kterou vykonal ve Wiesbadenu během podzimu 1848 katolický kněz Eduard Graf. Autorem druhé řeči je pak Blumův přítel Johannes Ronge, který ji přednesl v listopadu v Mnichově.²⁵⁶ Pohřební řeči v sobě odrážejí duchovní situaci a poměry své doby. Umožňují nám totiž poznat zážitky a zkušenosti současníků. Jsou příležitostí k proniknutí respektive přiblížení se dobovým mentalitám odpovídajícím jednotlivým společenským vrstvám. Dávají čtenáři, respektive posluchači, příležitost dozvědět se více o konkrétních lidech či jednotlivých společenských skupinách,

jejich prostřednictvím se můžeme pokoušet i o doplnění našich rekonstrukcí tehdejších skutečností. Můžeme sledovat duchovní vývoj jednotlivých společností v průběhu času a událostí. Přibližujeme se tak k dobovým mentalitám, k myšlenkovým světům, k představám a očekávání jedince i celé společnosti. Tyto „figury vzpomínání“ jsou totiž do určité míry zároveň i příklady, vzory a poučkami pro pozůstalé o vhodném a očekávaném jednání.²⁵⁷ Pozůstalá společnost se jimi zprostředkovaně hlásí ke konkrétním vzorům chování, vyjadřují všeobecný postoj skupiny, která chce jejich prostřednictvím definovat i své „chtěné“ vlastnosti.

Systematické zkoumání a interpretace kultu mrtvých a jeho výrazových prostředků v určené době a v deklarovaném prostředí vede ke konkrétním výsledkům. Přesvědčení, v tomto případě náboženská víra a představy, je tedy uchopitelné prostřednictvím svých jazykových, řečnických vyjádření. V textech doprovázejících kult mrtvých se totiž nabízí specifický písemný pramen, ke kterému je však třeba přistupovat vždy s vědomím jeho výkladové mnohoznačnosti. Je třeba dešifrovat různé roviny textu, náboženskou, politickou, či sociální; je třeba vnímat společenský kontext a prostředí, v kterém vznikl, výrazové prostředky zachycující skutečnost a používané metafory. Je třeba rozlišovat rovinu reality a dobových ideálních představ a kolektivních i individuálních přání. Je třeba rovněž odhlédnout od příznačné idealizace a harmonizace prostupující často celým textem. I přes tyto zdánlivé nástrahy je však nutné takovéto náboženské řeči zkoumat.²⁵⁸

Prostřednictvím textů se lze totiž ptát nejen na konkrétního mrtvého samotného, ale lze především pátrat i mimo něj, v celé společnosti. Lze se ptát na dobové podmínky a okolnosti, neboť vydavatel, respektive autor textu, musel vždy dbát na své posluchače, pro něž byl nucen svou řeč uzpůsobit. Tvář v tvář smrti se tak nesetkáváme jen s dobovými prožitky a pocity, ale i s formami jednání a jeho motivy, které můžeme dějinně uchopit a do určité míry jim i porozumět.

Veškeré vzpomínání na padlé, v tomto případě na Bluma, se v revolučním kultu mrtvých odehrává vždy v souvislosti se vzpomínáním na samotnou revoluci, na revoluční událost. Život jednotlivce je tak skutečně těsně spjat s konkrétní dějinnou událostí. Revoluce byla nutným momentem pro vzpomínající i pro vzpomínaného. Vzpomínání na uplynulé děje a v tomto případě i vzpomínání na osobu Roberta Bluma, bylo současně zajištěním vlastní skupinové identity. Můžeme tak znovu připomenout již výše zmiňovaný moment očekávání mrtvých a okamžik zodpovědnosti živých vůči padlým obětem, kterým jsou povinni další aktivitou a naplněním jejich odkazu. V případě pražské březnové slavnosti se musela

veřejnost „spokojit“ pouze s přenesenou odpovědností, neboť Praha, jak bylo již výše poznamenáno, na své mrtvé teprve čekala.

Co však lze vyzorovat například v protikladu k revolučnímu kultu mrtvých během Francouzské revoluce, pohřební řeči roku 1848 nebyly tak striktně namířeny a priori proti nepřítelům. Nezdůrazňovaly potřebu nutné odplaty a potrestání nepřátel revoluce. Skutečně je zde více patrný onen zmiňovaný požadavek celospolečenské jednoty a sbratření. Konkrétní oslavy oběti a jejich vzpomínání se pak proměnily de facto v zapřísahání a pojištění nového pořádku. „Připomínka zesnulých poskytuje paradigma paměti, která zakládá společenství. Zpětnou vazbou vzpomínky na mrtvé si pospolitost zabezpečuje svoji identitu. V závazku k určitým jménům vždy zároveň tkví vyznání určité společenskopolitické identity.“²⁵⁹ Tedy jinými slovy a v obecném smyslu se jedná o vyznání identity kolektivní, kterou je možné chápat jako obraz, jejíž o sobě zúčastněná skupina vytváří, s níž se její příslušníci identifikují a která je současně identitou jen v takové míře, v jaké se k ní konkrétní jedinci hlásí. Je povědomím příslušnosti k určité společnosti založeným na společném vzpomínání a vědění, na společné paměti, které jsou opřeny o společný jazyk a soustavu srozumitelných symbolů. V kontextu revoluce 1848 jako takové to byla řeč dobové publicistiky, projevů na politických shromážděních, letáků a písní, dále dobové obřady, slavnosti či národní oděv. V tomto konkrétním případě to pak byl nejen jazyk smutečních řečí za mrtvého Roberta Bluma, byl to vlastně Robert Blum samotný, jeho „posmrtná podoba“, jeho osud. Stal se záminkou setkávání, byl bodem kontaktu pozůstalé společnosti, který nastolil soudržnost a jednotu (v konečné podobě však pouze dočasnou). Stal se jedním ze symbolů kolektivní identity, byť časově omezené a postupně umdlévající díky postupu reakce nejen v politické rovině, ale i ve společenské atmosféře. Stal se smyslem „kódovaným a artikulovaným ve společném jazyce, společném vědění a společné vzpomínce.“ Byl tak zdrojem kolektivních „hodnot, zkušeností, nadějí a výkladových přístupů,“ který vytvářel „symbolický svět smyslu, resp. světoobraz dané společnosti.“²⁶⁰ Jinak vyjádřeno, představoval v daném okamžiku jev, subjekt, kolem kterého se mohli pozůstalí shromáždit a kterým se mohli zaštitit a projevit v něm své myšlení a cítění.

Při zkoumání pohřebních řečí však nesmíme zapomínat, že se jedná o písemnou kulturu, o písemné projevy, pocházející ne ze samotného kolektivu posluchačů, ale z pozice jednotlivce stojícího mimo kolektiv, hovořícímu právě k onomu shromáždění posluchačů. Pohřební řeči tak musíme vždy vnímat v této souvislosti, tedy jako vyjádření jednotlivce, respektive několika řečníků. Můžeme se tedy současně ptát, zdali přednesené texty jsou

vyjádřením řečníka, či posluchačů. Zdali řečník na své posluchače vlastně „pouze“ nepřenášel své vlastní myšlenky a představy. Zdali se tím vlastně v takovýchto momentech onen kolektiv pozůstalých netvořil. Řečník totiž během své řeči vytvářel různé konstrukty a představy, které pak předával shromážděným. Vlastně je zajímavé položit si v souvislosti s popravou Roberta Bluma otázku, nakolik byl mýtus o jeho mučednictví autentický a nakolik byl právě v rámci podobných pohřebních řečí a novinových článků dobovými médii pro společnost vytvořen a postupně jí posléze předán. Řečníci jistě dovedli pracovat, ponechme skutečně stranou, zda vědomě či nevědomě, s obrazotvorností svých posluchačů, kterým nabízeli volné asociace a ponechávali volný prostor jejich představivosti, subjektivnímu vnímání a chápání nabízených řečí. Mohli tak vytvářet široké komunikační pole, po kterém se však již pohybovali posluchači sami, nabízeli jim někdy kusá a nejednoznačná tvrzení, o nichž však nemělo být diskutováno, měla být pouze přijata a vstřebána: „Také myšlenkové pochody člověka ovládají mocná slova – formule, jež se stávají ohnisky mentální aktivity.“²⁶¹ Pronášené řeči označovaly, vedly k pochopení, dávaly na vědomí, ale současně i vnucovaly. Slova zde zastupovala požadované myšlenky.²⁶² Pohřební řeči tak stále nabízejí možnost zkoumání dobových kolektivních mentalit, neboť jak je z vývoje kultu Roberta Bluma patrné, pronášené řeči skutečně našly ve svých posluchačích úrodné pole. Shromáždění posluchači si je totiž berou za své, následují je a chtějí i potenciálně převádět v skutky. A právě k tomu je potřeba víc než jen přečtený text, toto zaangažování společnosti si vyžaduje výklad, který jim ze své pozice řečník nabízí, byť ponechává i prostor pro individuální fantazie zúčastněných. Míra přijetí přednášených myšlenek byla však u každého posluchače individuální, podle toho, jak se osobně ztotožnil s Blumovým osudem a vůbec táborem demokratů. Každopádně od „mýtu Roberta Bluma“ se očekával bezprostřední a trvalejší účinek.

Již výše uvedené charakteristiky kultu mrtvých se dají bez jakýchkoliv těžkostí užít i pro prvně jmenovanou řeč, pronesenou Eduardem Grafem. Pro její řečnickou strukturu je typické spojení církevní rétoriky s politickou skutečností. V první řadě je příznačný onen odkaz na život Kristův, neboť v textu této řeči nalezneme často odkazy, které jsou přinejmenším nejasné a odkazují k volné interpretaci jak na Roberta Bluma, tak i na samotného Krista. Jistě bylo řečnickovým záměrem tento dojem vzájemných souvislostí a paralel mezi oběma postavami ve svých posluchačích vyvolat. Samotné jméno Roberta Bluma se totiž v textu této řeči objeví až v samotném závěru. Po celou dobu je onen „hlavní hrdina“ vždy označován jako „oběť“, či jednoduše a neurčitě „on.“ Jistě všichni posluchači a zúčastnění slavnosti věděli, komu že je příležitost věnována, nicméně samotné místo a

knězem užívané metafory a přirovnání tuto dvojakou interpretaci umožňovaly, ba přímo vybízely k volným asociacím, na kterých bývá právě kolektivní uvažování ve vypjatých chvílích často založeno.

Stejně tak jako Kristus byl synem člověka, tak i tato řeč odkazuje ve svém průběhu i na civilní život Roberta Bluma a představuje ho jako člověka, svým původem jednoho z lidu, který poznal všední starosti života. Ovšem i zde ponechává posluchačům dostatečný prostor pro možné další interpretace své řeči a myšlenkové asociace.²⁶³ Ostatně samotné výrazové prostředky a přirovnání k tomu samy vybízají. O místech posledního odpočinku padlých bojovníků hovoří jako o svatém a posvěceném místě,²⁶⁴ do oblasti idejí směřuje jím užívaný pojem „genius německé vlasti“ a svou křesťanskou dimenzi má, s odkazem na události a naděje uplynulého jara, i užité slovní spojení „nebeské klíčení.“²⁶⁵ Nelze však přesně zjistit, nakolik tehdejší posluchači vnímali řeč a dokázali rozlišovat v její reálné rovině, či v rovině náboženské metafory. Obrazotvornost shromážděného kolektivu je totiž v podobně vypjatých chvílích snadno ovlivnitelná a může skutečně získávat podobu reálných věcí a událostí, které by se jistě v kontaktu s kritickým myšlením rozplynuly. V kontextu náboženského shromáždění a vzpomínání mrtvého však naopak získaly na své síle, alespoň pro dobu trvání smuteční slavnosti. Každopádně ale obecně smuteční řeči znamenaly přesun „pouhých“ vzpomínek na mrtvé do oblasti politické praxe.

Kazatel v průběhu své řeči nezapomínal na ostatní padlé, nicméně Blum mezi nimi zaujímal významné, centrální postavení. Robert Blum byl podle řečníka i přes svůj „obyčejný“ původ výjimečnou osobností. Byl synem své doby, synem 19. století, o jeho výjimečnosti však svědčí skutečnost, že nebyl jen a pouze pasivním objektem dějin, nýbrž tak jako dějiny, tak jako čas, respektive doba vytvářela a formovala jeho, tak také on svým životem a svými skutky tvořil dobu a dával jí její tvář.²⁶⁶ Těmito odkazy se řečník přiblížil ke klasickému schématu pohřební řeči revolučního kultu mrtvých, kdy se oslavovaný jedinec projevil již před samotnou revolucí jako neobyčejná osobnost, která již v minulosti bojovala proti despotismu, za práva lidu a svobodu. V revoluci pak jen Blum pokračoval ve své dosavadní aktivitě a zasahoval do jejího průběhu. Připomínána tak byla doba aktivity, která měla svou souvislost s politickou oblastí, dětství samo o sobě nehrálo významnější úlohu.²⁶⁷

Blum pochopil a nespouštěl ze zřetele potřebu své doby, čímž bylo podle řečníka příznačně osvobození člověka z duševního otroctví. Jak však vysvítá ze samotného textu, kazatel to nemyslel jen v obecné rovině, nýbrž zavedl tím Bluma přímo do církevního prostředí.²⁶⁸ Přisoudil tak dobovému dění a hlavně samotnému Blumovi tuto církevní dimenzi

a motivaci jeho jednání. Vlastně je tato skutečnost typická pro celou tuto smuteční řeč, v které autor s naprostou samozřejmostí spojil věc politiky s věcí víry a církve. Svoboda, osvobození lidu, které měl Blum především na zřeteli, se v podání řečníka proměnila ve svobodu s patrným podílem náboženského obsahu. Náboženství se tak již nemělo nikdy oddělovat od věčné ideje svobody. A právě toto „evangelium svobody a lásky,“ které kázal Kristus, Blum znovu objevil a pokusil se ho přivést v platnost, právě pro toto evangelium zemřel Blum a s ním, chce se říci spíše kolem něho, umírali „praví synové století.“²⁶⁹ Posлуhač tak místy mohl skutečně nabít dojmu velkého významu náboženské otázky v dobovém revolučním dění.²⁷⁰ V tomto momentě docházíme k samotnému vyvrcholení kazatelovy řeči, neboť právě v tomto bodě řečník upozorňuje své posluchače, že právě pro tuto svatou věc Blum bojoval a položil svůj život, právě pro ni trpěl a nasadil si mučednickou korunu posměchu.²⁷¹ V tomto kontextu pak znamenala porážka revoluce a demokratického hnutí právě vítězství zpátečnictví, barbarství, násilí a starého otupění a jezuitismu nad osvícenstvím, kulturou, mravností, lidskostí a dospělostí nového věku.²⁷² Řečník však takovouto slavnost nemohl ukončit a ani neukončil zkonstatováním vítězství protivníků svobody a poznamenáním Blumovy smrti. Tak, jak byl již výše v textu připomenut v obecné rovině odkaz mučednické smrti Roberta Bluma pro budoucnost, tak i zde, v této konkrétní řeči, je tato dimenze jeho násilné smrti zřetelně přítomna, když řečník vybízí přítomné muže, aby v momentě, kdy je vlast zavolá ke své ochraně, kdy je vybídne k ochraně svobody a jednoty, vzpomněli na mučedníka, na Roberta Bluma a jeho drahou krev, jíž je vykoupil! A vlastně právě v tento moment, až v samotném závěru, na posledních řádcích své řeči zazní poprvé a naposledy Blumovo jméno.²⁷³

Narozdíl od výše citované řeči Eduarda Grafa je text Johannese Rongeho nesen poněkud klidněji, více v náboženské rovině, a to i přestože si jsou oba texty v souvislosti s postavou Roberta Bluma po obsahové i jazykově-literární stránce relativně blízké.²⁷⁴ Samozřejmě, byla to řeč pronesená u příležitosti smuteční oslavy Roberta Bluma, nicméně Blum jako oběť se stal pouze jakýmsi prostředkem k hlavnímu tématu řeči, kterým byla problematika nesmrtnosti. Tu však Ronge ani v průběhu ani na závěr pronesené řeči nijak nedeklaruje a nestaví přímo do souvislosti s Blumovou smrtí. Lze tak pro účely tohoto textu rozdělit Rongeho řeč na dvě části; onu úvodní, která pojednává o Blumovi, a na další část, již čistě náboženskou k tématu nesmrtnosti. I přes tuto skutečnost nám však i Rongeho text nabízí několik zajímavých momentů, jejichž prostřednictvím můžeme opět poukázat na kult mrtvých a na smrt Roberta Bluma s její religiozní dimenzí, neboť autor svou řeč neustále

udržuje v oblasti náboženství, ze které v jejím průběhu ani na chvíli nevystoupí, byť na první pohled pojednává v souvislosti s Blumem o světské záležitosti.

Podle Rongeho přesvědčení se totiž Bůh neprojevuje a neukazuje pouze prostřednictvím biblických spisů, které nejsou jediným zdrojem církevních poznatků a náboženských hodnot. Ty totiž mohou současníci vnímat a poznávat i z dějin a z přírody. Bůh se neprojevil jen a pouze prostřednictvím židovského národa, či jak kriticky autor dodává, prostřednictvím současných církevních hodnostářů. Naopak, ukazuje se ve všech dobách prostřednictvím lidu a právě daleko více prostřednictvím laiků, než oněch vyšších církevních představitelů, kteří jsou sice navenek zasvěcení, ovšem většina z nich je znesvěcena sobectvím, hamižností a pokrytectvím.²⁷⁵ Podobně ani evangelia nejsou bezprostředním božím dílem, nýbrž jen výrazem náboženského vědomí své doby. Stala se ovšem díky své velikosti základními náboženskými pravdami a idejemi nejen současnosti, ale i pro následující generace. Pro jejich rozšiřování a uskutečňování pak neváhali nasazovat apoštolové i vlastní životy. V tomto momentě se pak již Ronge obrací ke své současnosti a přímo k Robertu Blumovi. I vlastní období totiž řečník porovnal s oněmi dávnými evangelickými časy, neboť i nyní, v současnosti, přišel čas dozrání nových pravd a myšlenek, pro jejichž rozšíření a uskutečnění jsou i nyní připraveni někteří nasadit se svatým nadšením své vlastní životy. Jak to dříve učinil biblický Štěpán či Pavel, je podobným duchovním hrdinou současnosti právě Robert Blum. Na tomto místě své řeči dospěl autor k přímému sblížení a promíchání biblické reality s vlastní prožívanou skutečností a životu Roberta Bluma dal jasný výraz posvěcení a poselství nových pravd a myšlenek a celé období roku 1848 získalo touto paralelou nový biblický rozměr, opět odkazující na přítomnost náboženské dimenze obsažené v jeho smrti.²⁷⁶ Shromážděným tak nabídl bezprostřední zevšeobecňování výjimečného případu: „Právě asociace tohoto druhu jsou vždy davům předkládány řečníky, kteří s nimi umějí zacházet. Jen takové asociace mohou ovlivnit davy.“²⁷⁷ Na představivost shromážděných totiž nepůsobila Blumova smrt sama o sobě, nýbrž to, jak jim byla tato událost předložena, totiž jako výrazný obraz uchvacující a poutající jejich obrazotvornost a mysl.

Aby však řečník mohl prosadit tuto myšlenku Blumova „evangelictví“ mezi svými posluchači, musel ji nutně podpořit momenty z Blumova civilního života, které měly mrtvého ukázat v záslužném světle jako obdivuhodnou osobnost. Dostáváme se tu tedy opět k momentu civilního života, jak jej prezentoval ve své řeči i Eduard Graf. Robert Blum byl především svým původem jedním z mnoha, byl prostým člověkem, synem chudých rodičů,

který nemohl ve svém mládí nejednou získat ani základní výuku. Vzdělával se ovšem i přes všechny těžkosti sám a díky síle svého ducha a výdrži se pak mohl zařadit mezi nejznamenitější muže své doby.²⁷⁸

Blum však byl známý především jako radikál a revolucionář, proto se musel řečník v zájmu Blumova posvěcení a jeho výjimečnosti vypořádat s častým nařčením nepřátel, kteří poukazovali jednak na jeho násilnou povahu a jednak na jeho vztah k náboženství a víře. Proti námitkám namířeným na Blumův radikalismus připomíná Ronge jeho aktivitu během jara 1848, kdy svým vedením údajně zamezil vzniku nepokojů a vypuknutí krvavého povstání v Sasku, ovšem zároveň připomněl jeho vystoupení a požadavky vůči saské vládě. Díky své obětavosti a zásluhám o vlast, pro kterou odvážně vystupoval, si získal nejen důvěru saského lidu, nýbrž i lásku většiny německého národa. Pro dokreslení jeho ideální povahy pak nezapomněl Ronge připomenout i jeho roli pečlivého a starostlivého manžela a otce.²⁷⁹ Do souvislostí Blumova náboženství a víry řečník postavil obraz jeho života a smrti. Člověk totiž prý může být velmi nábožensky založený, aniž by se denně modlil mnohokrát růženec, či se často zpovídal. Ronge tak mířil k údajné Blumově vnitřní víře, kterou prý dokázal mimo jiné i tím, že před smrtí hovořil s knězem o nesmrtelnosti.²⁸⁰

3.4.9. Možnosti dobového uchopení Blumovy smrti

Po předcházejícím spíše „textovém rozboru“ dvou smutečních řečí, které lze považovat za skutečně typické a příkladné, se podívejme ještě na další tři slavnostní texty, které byly prosloveny u stejné příležitosti na různých místech Německa. To, co nás bude zajímat nyní, však již nebude tolik samotný text, jako spíše postavení a vůbec možnost obecného uchopení Blumovy smrti. Jinými slovy, následující texty se pokusím představit jako tři možné rozdílné způsoby osobního výkladu a stanoviska k Blumově popravě: odmítnutí, konzervativní odstup a přemrštěné uctívání. Jak je již patrné z jiných pasáží této práce, ne celá německá společnost se samozřejmě stavěla k této události stejně záporně a ne u všech řečníků bychom našli onu bezvýhradnou glorifikaci padlého.

Jistě nelze pochybovat o tom, že byl Blum stoupenci demokratického tábora a německé levice vnímán ve své posmrtné podobě skutečně v kontextu posvátného, respektive až mýtického hrdiny. Mnohé pasáže smutečních řečí i texty dobových brožur pojednávající o jeho životě a především smrti jsou toho na mnoha místech jasným důkazem. Tato

bezvýhradná glorifikace a přiřazení Bluma do pantheonu slavných a významných osob německé i světové historie a náboženských dějin však nebyla v širší veřejnosti věcí tak samozřejmou. Důkazem je proto například řeč, kterou ve jednom z brémských kostelů držel zdejší pastor Friedrich Mallet. Ten sám osobně v době revoluce 1848 zaujal spíše konzervativnější stanovisko a brojil proti přílišné revolučnosti svých kolegů – duchovních. V jedné ze svých řečí tak protestoval proti srovnávání padlého Bluma s Lutherem. O tomto srovnávání totiž mluví jako o velké opovázlivosti, vůči které považoval za nutné se ohradit, ačkoliv Bluma vzpomíná celá evangelická církev. O Blumových ctitelích z řad laické veřejnosti hovoří jako o nevěřících a bezbožnících. Kdyby právě tito nevěřící a hříšníci jméno Lutherovo pouze haněli, měli ho v nenávisti a očerňovali ho, bylo by to v podání řečníka ještě v pořádku a pro něj snad pochopitelné. Luther byl totiž Boží muž, který nikdy nesešel na cestu hříchu. To, co však Malleta rozčilovalo a vůči čemu se musel ohradit, byla ovšem skutečnost, že Luther byl právě od těchto nevěřících vzýván a právě v souvislosti s popraveným Blumem, který však byl v jeho očích pouhou světskou osobou, navíc hříšnou. Řečnickovo náboženské smýšlení popudila skutečnost, že vyznavači bezvěří řadí zbožného člověka Luthera do své společnosti a využívají jeho osobu, jeho jméno a dílo k zastřešení svých cílů a myšlenek a že věří, že kráčí právě jeho, Lutherovou cestou! To byla opovázlivost, vůči které by neměl člověk mlčet, byla to opovázlivost, vůči které by se měla ohradit a protestovat každá náboženská obec všude tam, kde se tak děje. Luther by se tak musel v hrobě obracet, pokud by se tak nedělo.²⁸¹

Zajímavé rozpoložení bychom našli rovněž v textu řeči mannheimského děkana Emila Otty Schellenberga, kterou proslovil na smuteční slavnosti za popraveného Bluma v Mannheimu dne 19. listopadu 1848. Z jeho řeči je patrný jeho konzervatismus a jistý odstup od samotného problému revoluce a demokratického tábora. I přesto se však ve své řeči pustil do hodnotících soudů, kterými se přiřadil do tábora odpůrců Blumovy popravky. Prostřednictvím Blumovy smrti chtěl poukázat na neupadající význam církve a náboženské víry. Jeho řeč tak může působit dojmem, že ačkoliv se fakticky otázky Blumovy popravky dotkl a zaujal k ní zřetelný postoj, přesto si ve své řeči drží jakýsi odstup, přesto je v jeho textu znatelná jakási rezervovanost, snaha o střídmejší uznání Bluma a o regulaci nekritického vnímání jeho posmrtné podoby. Jeho jakýmsi ideovým východiskem, respektive spíše leitmotivem jeho řeči, byla myšlenka, že co se týká člověka a veřejného života, je také otázkou a problematikou náboženství a církve. V této chvíli, kdy jde o stav a budoucí vývoj německé vlasti, prostě církev nemůže mlčet. Naopak by měla otevírat brány svých chrámů i

z takovýchto neobyčejných příčin. Od oslavy tak de facto odejmul jakýkoliv politicky vyhraněný potenciál. To byl tedy fundament, základ, na kterém pronesl svou řeč: vzpomínka na zástupce lidu, který padl jako oběť nezákonnému rozsudku není církvi cizí. Církev tak měla fungovat jako svědomí lidu. Oslavu Blumovy smrti, tedy záležitosti národního významu, tak řečník vnímal spíše než jako nějaké rozněcování vášní, jako očistu společenských pocitů, tedy jako jakýsi katalyzátor společenské atmosféry a rozčilení. Svě posluchače upozorňuje, že církev nezavírá nad současnou situací oči, pozoruje ji, je si vědoma dobového dění, ale současně připomíná, že „svatá tvář náboženství“ je díky různým revolučním přehmatům pokryta smutkem.

Dobré úmysly a uskutečňování nejsvatějšího dobra lidu a práv člověka byly doprovázeny i smutnými a nedobrymi událostmi a prostředky, které církev již dříve zavrhl a které převrátily vznešené jméno svobody, vzdělání, práva. K těmto přehmatům pak řadí konkrétně i Blumovu popravu: osoba, která byla pod zákonnou ochranou, tedy hájena poslaneckou imunitou, byla „poškozena“ pod pláštíkem zákona, který dal Bůh této soudící straně, tedy rakouské armádě, k obraně a ochraně pořádku. V řečnickově podání pak církev toto zneužití odsuzuje a považuje tento čin za hřích proti Bohu. Blum byl obětí zneužití nejvyšší moci, jeho poprava byla úderem jednak proti zákonnosti, ovšem v širším kontextu současně i proti německé jednotě. Samotnou osobností Bluma se řečník nezabýval nijak afektovaně, ale střídavě a přesto citlivě hovořil o jeho mládí, kdy ho jeho životní zkušenosti a chudoba připravily na budoucí dráhu veřejného činitele a obecného dobrodince, Blum sám tak byl strůjcem svého života. V souvislosti jeho smrti pak odmítá jakýkoliv politický pohled a hovoří o jeho skonu z ryze náboženských pozic: církev vzpomíná jen to povznášející na životě i smrti člověka, v Blumově případě pak ideu svobody a práva: to co je pravdivé a ušlechtilé na člověku, to neumírá s jeho tělem. Na závěr své řeči se pak vyslovil opět v duchu hlavní myšlenky celého proslovu v tom smyslu, že tam, kde vedou ke stejnému cíli dvě cesty, tam církev podporuje cestu rozumovou a uvážlivou, která reformuje starý pořádek, ne cestu, která je radikální a která okamžitě chce zachvátit a uchopit bez většího rozmyslu. Dobré úmysly nemohou nikdy ospravedlnit užití špatných a nezákonných prostředků. Svoboda se prosadí spíše umírněností a sebeovládáním, je založena na čistotě charakteru. Tolik tedy oslavný, vídeňskou nezákonnost odsuzující, ale přesto umírněný, promyšlený a očividně spíše konzervativnější proslov děkana Schellenberga.

Vedle těchto dvou příkladů názorového zaujetí vůči Blumově případu, které se vyznačují přinejmenším jistým odstupem a depolitizací problému, pak stojí za zmínku naopak

až přemrštěné uctívání Bluma v řeči Moritze Alexandra Zilleho, kněze univerzitního kostela Svatého Pavla v Lipsku, kterou přednesl jako hlavní řečník na již vzpomínané smuteční slavnosti 26. listopadu v Thomaskirche v Lipsku. Ačkoliv se zdály ony dva předcházející texty být skutečně umírněnější, většina proslovů, které byly u této příležitosti předneseny, měla blíže spíše právě k oné oslavné a obdivné poloze. Ta měla nejen chválit, ale i burcovat, obviňovat nepřátele a odnímat od Bluma veškeré provinění.

Zille svou řeč otevřel skutečně pateticky: celou německou vlastí se nese hlasitý nářek, všude oslavují jednoho mrtvého. Nebyl světoznámým umělcem ani vědcem, nebyl žádným vojevůdcem ani korunovanou hlavou. Byl prostým občanem, který byl zachvácen vražednou rukou, vydán napospas smrti. Byl spoluobčanem, který se obětoval pro svobodu, pro kterou žil a které věnoval své myšlenky, která spočívala v jeho duši. Mocní se ho báli, proto musel zemřít, aby se osvobodili od strachu a obav: tedy Blum jako nevinná oběť úkladů oněch nepřejících a nepoctivých! Podobně pak jako Schellenberg i Zille se v kontextu svého textu snažil do věci zaangażovat církve a náboženství, ovšem narozdíl od něj se nesnažil dění přiblížit a vykládat v jejich prospěch. Víra s církví jsou stálicemi a konstantami, které naopak symbolicky vede a uzpůsobuje novým demokratickým idejím: dobrý a svatý duch vane a koná v tento čas. Je to svatý křesťanský duch jednoty a společenství, který vane především pro svobodné občany, pro sobě si rovné společenství. To teprve může vytvářet nové svobodné státní poměry. Právě pro takovou svobodu, kdy nikdo není nikomu poddán a všichni jsou si rovni ve svých právech, pro takovou svobodu Robert Blum tak odvážně, směle a udatně zemřel. V reakci na Blumova poslední slova o svobodě, za kterou umírá, řečník nastínil svým posluchačům ideální obraz jednajícího člověka. Blum totiž nebyl žádný řečník, žádný krasomluv, vždy se však snažil své výroky doložit a podložit svým jednáním a svými činy. V posledních okamžicích mu pak bylo dopřáno skutečně dosvědčit své odhodlání a připravenost, když pro onu svobodu, kterou hlásal, obětoval svůj život. Jeho protizákonná smrt tak burcuje celé Německo, které nyní požaduje potrestání jeho vrahů. Robert Blum zemřel pro svobodu, aby pozůstali pro tuto svobodu žili.

V Zilleho podání je tedy Blum onou ideální postavou, která nejen žila, ale především zemřela pro jednu myšlenku: pro svobodu. Oproti předcházejícím řečem je tento Zillův proslov skutečně bojovnější, oslavnější a jednoduše se překrývá a splývá s oním hnutím ve společnosti a s atmosférou demokratického tábora, která si pomyslně postavila v listopadových dnech popraveného poslance Bluma do svého čela, jako svou korouhev. Je ale skutečně nutné si uvědomit, že ne celá společnost byla s tímto zidealizovaným a

jednostranně vykládaným Blumem srozuměna a ztotožněna. Nelze také v žádném případě vykládat jakýsi černobílý obraz přívrženců a vyhraněných nepřátel, jak dosvědčuje proslov Schellenbergův. Byly i jemné odstíny tohoto „bipolárního spektra“, které si byly vědomy vážnosti okamžiku i politických důsledků této rakousko-německé roztržky, které ale i přes svůj spíše konzervatismus a odstup od problematiky stále setrvávaly, na pozicích německé vlasti a sjednoceného národa.

3.4.10. Obraz Bluma v dobových brožurách

Vedle pohřebních řečí věnovaných mrtvému Robertu Blumovi stojí v kontextu dobového vnímání mrtvých za zmínku ještě další písemné prameny, a sice dobové brožury a knížky, které se postupně objevily nedlouho po jeho smrti a které narozdíl od časově omezených pohřebních řečí vycházely relativně delší dobu po jeho popravě. Obecně o nich lze hovořit v podobném duchu jako o tištěných smutečních proslovech. I tyto texty měly neustále připomínat Bluma, jeho život a především jeho smrt, respektive politické cíle a pohnutky, kterými za svého života žil a pro něž byl také nakonec ve Vídni v listopadu 1848 popraven. Byly snadno dostupným materiálem, který mohl podobně jako tištěné řeči oslovit široký okruh potenciálních čtenářů, jež mohli konzumovat nabízené myšlenky nejen ve veřejném prostoru slavnostních síní, aul a kostelních lodí, ale i v soukromí domova. Zatímco v souvislosti s proslovenými řečmi připadá v úvahu již a priori ideově vyhraněná a čitelná shromážděná skupina posluchačů s odpovídajícím myšlenkovým podkladem, tak v případě tištěných textů, tedy uveřejněných smutečních řečí, a v tomto případě i obsáhlejších brožur a knížek, do jisté míry odpadá nutná názorová příslušnost v tomto případě k demokratickému, revolučnímu-reformnímu táboru. Potenciální čtenář mohl být prostřednictvím právě těchto textů naopak teprve získán pro konkrétní myšlenky tehdejšího společensko-politického spektra. I když na druhou stranu je třeba si připustit a přiznat, že zásadoví odpůrci nejspíše dané texty i přes jejich relativně snadnou dostupnost nevyhledávali a nečetli.

To, co každopádně odlišovalo tyto brožury od smutečních textů, byla především jejich délka. Zatímco autor textu určeného k veřejnému proslovu byl omezen předpokládaným rozsahem své řeči, pak tvůrci dobových „blumovských brožur“ nebyli v tomto ohledu nijak limitováni. Tedy narozdíl od smutečních řečí, které byly zacíleny především na okamžik Blumovy smrti a zpracovávaly myšlenky směřující, respektive odvíjející se od tohoto jednoho

konkrétního okamžiku, dobové publikace zpracovávaly celý Blumův život. Mezi řádky je samozřejmě čitelná a znatelná motivace těchto děl, nicméně Blumovo hrdinství, jeho výjimečnost a důležitost mohly zpracovat a oslavit na větším množství stránek a v souvislosti s událostmi a motivy celého jeho pozemského života. Čtenáři tak nebyla nabídnuta jen a pouze Blumova smrt, ale celý život. Ten měl být prostřednictvím těchto textů nejen oslaven, ale především svému publiku nabídnut jako dostačující doklad Blumovy nevinoty. Ideální vylíčení jeho civilního i politického života tedy mělo být argumentem a důkazem a současně pojištěním pozůstalé společnosti i bez onoho kolektivního zážitku osobně prožité smuteční slavnosti. Ten ostatně v některých případech nahrazovala i samotná dikce textu, alespoň jak je to patrné z předmluvy lipského duchovního Franze Raucha ke knížce Eduarda Sparfelda „Das Buch von Robert Blum.“²⁸²

Raucheho předmluva je totiž živou řečí, kterou autor otevírá přímým a jednoznačným oslovením „Deutsche Brüder!“, a ve které skládá barvitě a sugestivně, podobně jako jsme viděli na příkladu proslovených řečí, hold velkým mužům, statečným nositelům ducha doby, vybaveným skvělými duševními schopnostmi, kteří zasvětili svůj život blahu lidu a boji nového se starým; mužům, jejichž slova a činy dokáží pohnout oceánem času a především mužům, kteří byli pro své přesvědčení vytrženi jako oběti brutálního násilí nejen ze svého života, ale především i z okruhu svých blízkých. A mezi takové muže pak v tomto Raucheho samozřejmě podání patřil právě i, nebo snad především, Robert Blum, jakožto syn německé vlasti. Samotnou knihu, Sparfeldův text, který následoval za jeho úvodem, pak příznačně charakterizoval jako spis, ve kterém žije Blumův duch, hovoří jeho ústa a pulsuje jeho život. V této předmluvě tedy Rauch nezapřel své kazatelství a řečnické nadání. Spíše než text psaný pak evokují jeho myšlenky opravdu živou a pohnutou řeč, kterou připravil své čtenáře na další následující text této knížky.²⁸³

Ponechme nyní stranou vlastní obsah této konkrétní brožury a zaměřme se „pouze“ na následující vlastní autorovo uvedení. Na necelých čtyřech stránkách svého úvodu totiž skutečně příznačně oslovuje své čtenáře a dává jim zřetelně najevo, co si mají o veškerém dobovém dění myslet, jak ho mají vykládat a jak mají především interpretovat samotný život a smrt Roberta Bluma. Jedná se tedy o jakýsi svého druhu návod ke čtení vlastního životopisného textu. Domnívám se, že jakési pomyslné těžiště, myšlenkové a ideové jádro celé knížky, je umístěno právě v tomto kratším úvodu. Podívejme se tedy na něj podrobněji.

Autor zde na oněch několika stránkách nastínil svou vizi ideového a duchovního vývoje lidské společnosti „pod božím dohledem a s božím úmyslem.“ Bůh totiž podle jeho

představ v určitých dobách vyvolí konkrétní osoby, které jsou obdařeny výlučným nadáním a schopnostmi a které mají úkol vést své současníky podle vůle nejvyššího směrem k naplnění a dokonalosti. Pohanský starověk ozdobil a oslavil životy těchto hrdinů v starých bájích, přičemž jejich skutky byly ryze světského charakteru a zaměřeny čistě pozemsky, teprve později začaly pověsti a legendy hovořit i o duševním blahu a dobru lidské společnosti. Takovým dobrodincem byl například mezi Židy Mojžíš a za ním následující řada proroků. Ovšem největší dobrodinec pro veškeré lidství a lidstvo byl v autorově podání skrze svůj život a učení samozřejmě Ježíš Kristus. Bohužel se lidé ne vždy pohybují po cestě, která jim byla těmito dobrodinci a především Ježíšem nastíněna a vytyčena, upadají do mravní zkázy, pověr a otroctví. Ovšem právě v takových dobách marasmu se stará Boží prozřetelnost o to, aby ona správná cesta byla zachována, aby tedy právě v tento čas povstali vedoucí dobrodinci. Právě v jednom takovém nečase, podle autorova podání dokonce v čase zatím nejhorším, se objevil Luther, před jehož slovy se rozprchli ti, kteří zatemňovali „svaté slunce evangelia.“ Lidé ale kráčeli vpřed jen pomalu a mocní na této zemi, tedy knížata a panstvo, se snažili tento pokrok brzdit násilím. Bohužel, někteří tak stále spočívají v okovech otroctví a ne všichni na Zemi mohou být šťastni tak, jak chce nebeský otec. Za oněch tři sta let od doby Lutherovy bohužel lidstvo nedošlo nikam vpřed. Krvavé mnohaleté války pustošily německou vlast a když nehrozilo otroctví od cizího panstva, pak do něj lid uvazovalo panstvo vlastní. Ještě stále tedy bojuje bratr proti bratru ve vražedném zápase. Lidé tak změnili původní, přirozený pořádek v něco nepřirozeného, převráceného.

Proto je třeba podle autorova názoru přivítat s radostí a s díky vůči samotnému Bohu ony muže, dobrodince, kteří se snaží v současné době posunout lidstvo prostřednictvím své síly a naděje opět kupředu k ideálu lidství a lidské společnosti. A právě mezi takové průkopníky, mezi tyto velké muže-blahodárce, řadí Sparfeld ve své předmluvě i Roberta Bluma! Jinými slovy, do stejné řady náboženských proroků a velkých postav náboženských dějin, vedle Mojžíše i Ježíše i vedle historického Luthera klade autor svého současníka, Roberta Bluma, revolucionáře a demokrata. Ostatně někteří autoři ve svých textech významně připomínali skutečnost, že Blumovo narození připadá na stejný den právě jako narození Martina Luthera. Co je však zajímavé, je skutečnost, že si Sparfeld díky odstupu několika měsíců a jistě i po střízlivém zhodnocení dobové politicko-společenské reality uvědomil, že situace reformního, respektive revolučního tábora není nijak jednoznačná a ovšem i nijak pozitivní. Tak ve svém úvodu i po zařazení Bluma do této „výsostné společnosti lidských velikánů“ (ať už reálných či mýtických) naprosto realisticky zkonstatoval, že o něm (o

Blumovi) vlastně nelze ještě říci, nakolik je jeho smrt, která ho vytrhla ze života i z okruhu jeho rodiny, významná pro současný stav a příští vývoj.

Uvědomoval si ovšem Blumovo posmrtné působení a vliv na pozůstalou společnost: ačkoliv již sám spočívá v hrobě, jeho duch působí na tisíce pozůstalých dál. Je tedy třeba ho představit německé společnosti, aby ta k němu mohla v době případné nouze a slabosti vzhlížet a čerpat z jeho předobrazu sílu. Svou předmluvu pak autor končí optimisticky konstatováním, že již končí a umlká veškerá stranická, vášně a nenávist, které Bluma samotného za jeho života pronásledovaly, a že stále jasněji, jako hvězda na obloze, vystupuje ve společnosti vlastní boží a lidské jádro člověka.

Tolik tedy Sparfeldova předmluva, která se zdá dle mého soudu skutečně příznačnou pro dobové zacházení s Robertem Blumem ze strany stoupenců demokratického tábora. Čtenář tak byl již před četbou vlastního životopisného textu připraven na jeho interpretaci a vnímání, tušil co má očekávat a jak nabízené číst a interpretovat. Blum mu byl představen v ideální podobě následovníka Kristova, jehož působení bylo vlastně Božím zámyslem, díky čemuž tak bylo a priori posvěceno. Nacházíme zde tedy na několika málo stránkách „pouhého“ úvodu skutečně paradigmatické podání a zacházení s mrtvým, které plně zapadalo a odráželo tehdejší myšlenkový a názorový kontext oněch zasvěcujících autorit revolučního tábora.

V podobném duchu počíná text své kratší, zhruba čtyřicetistránkové brožury Arthur Frey, autor několika podobně zaměřených prací o Robertu Blumovi.²⁸⁴ Hned v úvodních řádcích, v jakémsi úvodu do samotného díla, využívá zřetelnou paralelu ke Kristovu narození a životu. Aniž by vůbec někoho jmenoval, píše velmi poeticky, ale současně poučeně o tom, že sama historie učí, že genius zavítá spíše do chat chudých, aby zde budil potenciální talent, než do paláců bohatých. Hned poté oslovuje vlastní čtenáře a vyzývá je, aby ho provázeli životem člověka, jehož jméno není ve vlasti úplně neznámé. „Christologicky“ poté oznamuje svým čtenářům, že je chce zavést do chudého příbytku rodičů, ke kolébce dítěte; poté slibuje probuzení chlapce, rozvoj jeho duchovních sil, seznámení se strastí, která ho potkala a nakonec spočinutí na výši, které dosáhl talent skrze nadějný boj. Tolik tedy samotný kratičký a především opět mnohoznačný úvod do následujícího textu, ve kterém autor přiblížil svým čtenářům život Roberta Bluma od jeho dětství až po současnost roku 1848. Jistě lze namítnout, proč považuji takovýto úvod nutně za „christologický“, kolébka ani chudoba rodičů samozřejmě není a priori jasným symbolem pro Krista a jeho narození a ani sám autor nijak Ježíše přímo nezmiňuje. Přesto nesmíme ztrácet ze zřetele onen dobový diskurs o

Robertu Blumovi, který ve své vypjatější a vyhraněnější podobě Blumových obhájců o Kristu prostě hovořil a hledal různé paralely s jeho životem, byť vyjadřované někdy nepřímou za cenu metafor a symbolů. Ostatně dokladem pro to je i mimo jiné výše zmiňovaný úvod Sparfeldovy knihy či dobové smuteční řeči za padlého Bluma z podzimu 1848.

V kontextu této práce je však zajímavé ne celkové Freyovo uchopení Blumova života, ale v tuto chvíli především líčení jeho mládí. Autor tedy začíná samozřejmě u chudoby jeho rodičů: otec původem řemeslník, poté zaměstnanec továrny na špendlíky v Kolíně nad Rýnem, matka přispívala do rodinného rozpočtu skromně jako služebná. Po brzké otcově smrti, kdy bylo Robertovi 8 let, pak vdova se svými třemi dětmi poznala skutečnou bídu, děti trpěly často hladem a nemocemi z nedostatku potravin. To byla příležitost pro mladého Roberta osvědčit svůj charakter, respektive autor připomněl ve svém textu pomoc, kterou prokazoval mladý chlapec své matce vyděláváním peněz i žebráním a připojil další „tklivé“, ale příznačné historky a příhody z jeho mládí. Tedy žádné šťastné a spokojené dětství, ale „tragický“ a „handicapující“ základ budoucího života hrdiny, základ, který byl ovšem nutný a potřebný pro posmrtnou oslavu jeho dospělého života. Společnost si měla uvědomit prostředí, z kterého pozdější „mučedník německé svobody“ vzešel, aby o to více přilnula k této své oběti: mladý, chudý hoch, který poznal bídu a nouzi a který se dokázal oprostít od svého nevzdělaného původu jen díky své pili a nadání, kdy mu bylo první vzdělání dopřáno pouze z iniciativy jeho tety. Tato odlišující výjimečnost mladého chlapce byly ostatně motivy, se kterými bychom se při líčení jeho života setkali i v dalších textech, mimo jiné i ve smutečních řečech, jak je to patrné i v uváděném textu smuteční řeči Johanese Rongeho. Jde o jistě chtěný efekt polaroty prostoty malého chlapce, chudých poměrů, ze kterých vyšel, a velikosti jeho ducha, ke kterému se svým sebevzděláváním dopracoval. Šlo tak o prosazování a prezentaci Bluma jako vzoru pro pozůstalou společnost, o zařazení jeho předobrazu do systému dobových hodnot demokratického tábora.

Nyní se podívejme ještě na jednu dobovou brožuru, která byla věnována popravenému Blumovi. Jejím autorem je opět Arthur Frey a text nese název „Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker.“²⁸⁵ Zaměříme se však již na samotnou autorovu výpověď o Blumově smrti. Na posledních stránkách své práce se soustředil faktograficky na události následující po smrti Roberta Bluma především v jeho vlastní zemi, v Sasku. Vedle konkrétních informací o průběhu zasedání magistrátu i smutečních slavností v Lipsku i v hlavním městě, tedy v Drážďanech však přece jen vyřkl několik ryze subjektivních soudů a výroků, které nám opět potvrdí dobové rozhořčení Blumových stoupců, respektive

příslušníků demokratického tábora. Především Blumovu popravu nazývá vraždou, přičemž už jen toto samotné slovo v sobě obsahuje potenciál skutečně negativního vnímání jednání císařské armády. Na ní tak spočinula vina za tento, podle autorových slov, nejodpornější a nejstrašnější čin, který novodobé světové dějiny předkládají.²⁸⁶ Ve Freyových očích, tak jak je to ostatně patrné z již výše uváděné brožury, byl Blum mužem lidu, bojovníkem pro svobodu, který byl skolen²⁸⁷ surovým vojenským násilím, jež tak pošlapalo práva člověka. Frey si byl při psaní svého textu s odstupem několika měsíců rovněž vědom politické motivace tohoto činu. Poznamenal, že Blum zemřel pro princip, neboť císařské Rakousko chtělo narušit svůj vztah k Německu. Ve svém činu se vysmívalo a poškodilo parlament ve Frankfurtu, jako jeden z čelných symbolů nově se konstituujícího německého státu. Blum však každopádně zemřel jako muž, neboť ten, kdo pro svobodu žije, ten také dokáže pro svobodu zemřít. Opět tak před námi vyvstává ideální obraz Roberta Bluma, bojovníka, který byl pravým opakem moci, jež ho usmrtila.

Oficiálním cílem těchto brožur tedy bylo přiblížit čtenářům život Roberta Bluma. Samozřejmě, že sami sebe považovali tito autoři, respektive tyto brožury, za objektivní a narozdíl od smutečních řečí měly snad být serióznějšími a poučenými texty, které svým rozsahem měly na svých stránkách přinést nejen samotné informace o Blumově životě, ale především i argumenty pro Blumovy stoupence a obhájce. Proto snad svůj popis činily, podobně jako ony vzpomínkové texty u příležitosti posmrtných oslav, tendenčním způsobem, kdy vyzdvihovaly konkrétní etapy Blumova života, konkrétní příhody a události, které popraveného představily v ideální podobě, a které podtrhly Blumovu výjimečnost a dodaly tomuto popravenému revolucionáři potřebný lesk a jedinečnost neobyčejné autority. Měl se stát vzorem, který spojoval prosté a lidské se vznešeným a velkým, pro pozůstalé byl výzvou k následování, byl ideálem, který byl podán v prosté, srozumitelné a především dosažitelné podobě. Blum byl ideálem obětavosti, osobní statečnosti a připravenosti k nesobeckému potlačení vlastní osobnosti ve prospěch kolektivu. Možná na stránkách těchto textů nevystupuje tolik jako nějaký mýtický hrdina, přesto se i tyto brožury zasloužily o výjimečnou a charismatickou podobu jeho druhého života, kdy vystupoval jako následováníhodný vzor.

3.4.11. Charismatická autorita na pokraji mýtu

V dobových brožurách, v posmrtně vydaných životopisných knížkách, ale především v náboženských slavnostech a přímo v průběhu smutečních řečí byla Robertu Blumovi propůjčena „nová životní forma“. Ta ho čtenářům i na různých slavnostech a shromážděních přítomným pozůstalým představila v nové podobě, které byla vlastní síla a alespoň dočasná účinnost a která ho stavěla již do pozice výjimečného a posvátného. I když s trochou nadsázky, přece lze označit dočasný druhý život Roberta Bluma jako život a působení „charismatické autority“ tak, jak ji ve svém díle rozpracoval německý sociolog Max Weber. V žádném případě bych na tomto místě nechtěl nějak násilně roubovat jeho sociologické učení na popraveného Bluma. Přesto lze najít v onom Weberově podání charismatické autority jisté styčné body s posmrtným působením popraveného poslance.

I Blum se totiž měl stát v podobě vlastního odkazu přirozeným vůdcem německé levice z tehdejší politické krize. Nebyl k tomuto úkolu nijak předem vědomě určen, nebyl lidem za svého života k nějaké vyložené vůdcovské roli vyvolen, po své smrti se však stal v chápání německých demokratů oním symbolem, vedoucím a shromažďujícím pozůstalou společností. To vše samozřejmě na základě životopisných textů i v pohřebních řečech objeovaného duševního nadání, které nebylo vlastní každému. Impulsem pro „objevení“ této jeho autority nebyla jeho životní pouť. Vrcholem jeho politické aktivity byl sice jeho poslanecký mandát ve Frankfurtu, nicméně tím rozhodujícím byla právě jeho smrt, teprve ta ho označila a pozůstalé společnosti nabídla k „instalaci.“ Poslanecký mandát tedy byl jen prostředkem k objevení jeho posmrtné kompetence a působícího osobního charisma. Ve jménu Blumova charisma, které se vyjevilo v smutečních řečech, byla pozůstalá společnost nabádána k jeho následování, Teprve od toho, nakolik zůstane pozůstalá zasvěcená společnost věrna jeho odkazu, se odvozovaly šance na další rozvoj a pokračování revoluce: „Charisma zná jen své vnitřní poslání a své vnitřní omezení. Nositel charismatu se chopí úlohy a žádá ve jménu svého poslání, aby ho ostatní poslouchali a následovali. Na tom také záleží, zda dosáhne úspěchu. Když ti, na něž se obrací, jeho poslání neuznají, pak se svým nárokem ztroskotává. Když je uznají, pak je jejich pán, dokud svou čaromoc osvědčuje a jejich uznání udrží.“²⁸⁸ V tomto případě ovšem nepůsobí na pozůstalé živý Robert Blum, ale autoři i řečníci smutečních řečí a především jimi nabízený a vytvářený Blumův odkaz a jeho posmrtná podoba.

Je zřejmé, že jeho účinnost byla omezena jen na onu radikálnější část společnosti, i zde však lze „sáhnout“ po Weberovi, neboť „jeho“ charisma je většinou něčím kvalitativně specifickým, specializovanějším a vyvíjí se postupně v návaznosti na limity a omezení vnějšího okolního světa, respektive moc aktérova charisma může být omezována vnějším řádem. „Podle smyslu a obsahu svého poslání se třeba může obracet jen na určitou skupinu lidí, omezenou místně, etnicky, sociálně, politicky, povoláním či jinak. Potom tento kruh tvoří i jeho meze.“²⁸⁹ Toto společenské a v Blumově případě především politické omezení působnosti jeho odkazu a tím i autority jeho posmrtné podoby bylo základem jisté lability jeho symbolické moci. To se nakonec skutečně projevilo potlačením jeho „vzpomínání“ po porážce německé revoluce, ačkoliv se snahy o obnovení jeho „posmrtné moci“ a o využití jeho odkazu objevovaly i v pozdějších letech.²⁹⁰

V Blumově posmrtné podobě je každopádně dosvědčena revoluční podoba Weberova charisma. Proti stávajícímu společenskopolitickému pořádku vystupoval Blumův odkaz revolučně. Jeho působnosti dodávalo na síle přesvědčení a „víra ve zjevení a v heroje...hrdinství prokázané v askezi nebo ve válce, soudcovská moudrost, magické osvícení a kdovíco ještě.“²⁹¹ Tato víra předávaná na pozůstalé je burcovala a vybízela k vlastní iniciativě a k jednání v intencích vlastní revoluční vůle, neboť si v náboženských řečech přednášené ideje vnitřně přisvojovali.

Osoba Roberta Bluma, respektive jeho podoba vytvářená a tradovaná v kontextu smutečních slavností, tak z našeho pohledu nabírala rovněž až mýtické rysy. Obecný princip mytologizace jeho osoby vystihuje svým citátem Mircea Eliade: „Historická událost sama o sobě, byť byla sebevýznamnější, se v lidové paměti neudrží, ani její památka nevznítí básnickou představitivostí, leda že by se tato událost těsně blížila mytickému modelu.“²⁹² I v tomto citátu může být schovaná odpověď, respektive motivace dobových řečníků a autorů pohřebních řečí, kteří chtěli v tehdejší společnosti uchovat nějak trvaleji památku na mrtvé, v tomto případě na Roberta Bluma, aby vzpomínka byla stále burcující a upomínající na cíle, kterých nebylo dosaženo, ale které se, tak jak to bylo již naznačeno, přesunuly dále do očekávané budoucnosti. Lidová společenská paměť totiž „uchovává jen nesnadno individuální události a autentické postavy. Pracuje s odlišnými strukturami: *kategorie* místo *událostí*, *archetypy* místo *historických postav*. Historická postava je připodobněna ke svému mytickému vzoru (hrdinovi apod.) a událost je zařazena do kategorie mytických akcí...“²⁹³ Náboženské slavnosti, které se konaly po jeho smrti, byly tedy nutnou součástí počáteční mytologizace jeho osoby, respektive samy se staly součástí vznikajícího „mýtu Roberta

Bluma.“ Podobnou funkci měla rovněž řada dobových litografií a obecně výtvarných děl, zachycujících Blumovy poslední chvíle a okamžik popravu. I tyto práce jsou totiž promluvou, mýtem zakládajícím sdělení, navíc pro diváka jsou díky své názornosti jasnější a srozumitelnější a tím spíše se pak zvyšovala šance na využití imperativního a interpelativního charakteru „Blumova mýtu.“²⁹⁴

Podle Rolanda Barthesa je mýtus systémem komunikace²⁹⁵ a v dobových publikacích i ve smutečních slavnostech a s nimi i v smutečních řečech jde skutečně o specifická sdělení určená shromážděným účastníkům. A v těchto případech šlo nejen o to, co bylo řečeno, ale hlavně o způsob sdělení. Především se tedy tento „mýtus Roberta Bluma“ v dobových smutečních shromážděních vytvářel, ne tedy vyčerpával, ale naopak zakládal a upevňoval. Byly to právě tyto slavnosti a zde pronášené smuteční řeči, které vytvářely a nabízely smysl a tradici, které měly vytrvat a měly se tak de facto podílet na utváření nové a očekávané (a především chtěné) podoby světa. Do takové posmrtné podoby Roberta Bluma je pak častokrát vložen nový příběh, respektive v smutečních slavnostech a zde proslovených projevech se tento příběh rozehrával. Robert Blum tak stanul po své smrti na pokraji mýtu a jeho přechodu do této oblasti společenské paměti zamezily „pouze“ objektivní okolnosti, tedy konkrétně porážka revoluce 1848 a následující konsolidace společenských a politických poměrů v podání tehdejších vítězů. Mytická podoba-koncepce Roberta Bluma tak nakonec prokázala svou nestálost a dějinnost a nechala se potlačit.

Tím padla samozřejmě i jeho symbolická a přesto charismatická moc vůči pozůstalé společnosti. Jeho autorita byla totiž vytvářena a udržována připomínáním a osvědčováním jeho síly a posvěcení vůči živým. Dělo se tak ovšem především v prostředí smutečních slavností, které byly současně politickými akcemi. V momentě porážky revoluce pak společně s koncem těchto akcí padá i jeho symbolickou moc podněcující a udržující příležitost pro střetávání pozůstalé společnosti. „Od bouřlivě vášnivého života k pomalé smrti zdušením pod návaem materiálních starostí – takovým pochodem se mění každé charisma...“²⁹⁶ Blumova posmrtná symbolická moc byla totiž důsledkem extrémní a vyhrocené situace jeho smrti v okamžiku citelného nástupu kontrarevoluce. Zrodila se z mimořádné situace, z mimořádného vzrušení, „jež spojilo lidskou skupinu. Z uchvácení představou hrdiny, ať už jakéhokoli druhu.“²⁹⁷ To však současně znamená, že víra v Blumův odkaz, respektive prožitek jeho demokratického a vlasteneckého dědictví, byl omezen na krátkou dobu v okamžiku vytváření jeho posmrtného obrazu. Jeho smrt a následující smuteční slavnosti vytrhly pozůstalou společnost demokratů a levice z jejich každodennosti a nabídly jim příležitost pro

formulování a vlastních představ a cílů revolučního hnutí. S postupujícím časem a se zvětšujícím se tlakem protirevolučních sil ke konsolidaci společenské situace se však vše vracelo postupně opět k normálu a Blumovo charisma ztrácelo svou moc. Tak byla „existenční forma charismatu vydána všednímu dni a mocnostem, jež mu vládnou...“²⁹⁸ Blumovo charisma a jeho moc mohly vládnout a působit jen v situaci, kdy i pozůstalá společnost je jim nakloněna a otevřena, pokud v ní je stále víra.

O tom, že Blum byl vzpomínán nejen v okamžicích smutku bezprostředně po své smrti během podzimu 1848, ale že byl skutečně připomínán jako jakési memento i později, v době porážky revoluce, svědčí jeden z dobových textů nám známého Blumova přítele Johanna Rongeho, který byl uveřejněn v červnu 1849 v Hamburku. V této své skutečně ostré a bojovné výpovědi burcoval své čtenáře, snažil se je povzbudit k dalším činům a obraně revoluce a vydobyté svobody před definitivním nástupem reakce. Velmi emotivně vybízel k záchraně politické i náboženské svobody, k záchraně cti německého národa, k záchraně vlasti, rodin i vlastních životů. Varoval před zradou německých knížat, která „předou pohřební sukno“ svobodě národa a Německu již vykopala i hrob. Varoval rovněž před největším despota, nepřítelem vlasti a krví pošpiněným tyranem, kterým byl v jeho očích pruský král Fridrich Vilém IV. Největší hrozbou však pro něj bylo nebezpečí z Petrohradu, tedy ruský car a jeho bandité a hordy, tedy vojáci.

V souvislosti s nimi se obrací na své publikum s upomínkou na Roberta Bluma, neboť právě tyto hordy jsou již blízko německých hranic, totiž ve Vídni, ba přímo v Brigittenau na hrobě Roberta Bluma. Ronge tak pracuje s místem Blumovy smrti jako s ohroženým místem posvátného, které je znesvěceno těmito bandity. Aniž by to vlastně nahlas artikuloval, přesto pracuje se symbolikou svatosti a nedotknutelnosti úctyhodného místa německé národní paměti, kde jak víme byla prolita krev mučedníka německé svobody. Nabízí se nám tak zpětně odkaz na Blumova poslední slova, ve kterých mimo jiné i apeluje na vzpomínání německého národa. V tuto chvíli tedy Ronge využívá místo smrti Roberta Bluma jako nástroj pro burcování německé veřejnosti. Nejenže zradila knížata, nejenže zradil král, ale bandité, tedy jasně negativně označená ruská armáda, špiní a znesvěcují Blumův hrob! V tuto chvíli by již nemělo být žádné volby, zbývá jen chopit se zbraně a zahnat násilím násilím. V Rongeho podání to je svatou povinností.²⁹⁹

3.4.12. *Obraz Bluma v českém tisku*

Lze tedy říci, že v jedné konkrétní smrti, tedy ve skonu Roberta Bluma, došel kult mrtvých, alespoň v německém prostředí ke svému maximálnímu vyjádření. Ovšem tak, jak jsme v první části tohoto textu srovnávali německé prostředí se situací v Čechách a v Praze, podívejme se opět do českého prostředí a porovnejme posmrtný kult Roberta Bluma s reakcemi české společnosti na jeho smrt. Při pohledu do dobového tisku zjistíme, že většina článků a komentářů líčí Blumovu smrt více než reálně a střízlivě, ba dokonce, až na výjimky, s jeho smrtí souhlasí, respektive pokládá jeho popravu za odůvodněnou. Většina novin si také prakticky hned uvědomila význam jeho smrti a rychle na tuto událost reagovala. „Ospalové neví, co se kolem nich děje, co nad nimi i pod nimi se kuje, jaké bouře s jedné strany nám hrozí, jaká mračna s druhé nad celou Evropou se stahují. Ještě před několika dny naše oči obráceny byly na Vídeň: tam však již panuje politické ticho – hrobové...a lid procitnulý z rozčileného sna vystřízlivěl a po dlouhém fantasování počíná konečně taky rozmejšlet. Bohužel rozmejšlení to přichází po činu, že se přetruhuje událostmi věru neočekávanými. Robert Blum jest krátkým soudem odpraven. Jestli' to událost tak důležitá pro nás, že třeba pozastaviti se u ní na okamžení.“³⁰⁰

Ze zpráv českého tisku nevycházel Blum zrovna příznivém světle.³⁰¹ Autoři zdůrazňovali především jeho německý nacionalismus, jeho republikánství a revoluční odhodlání. Karel Sabina o něm napsal: „...byl ultraněmec a republikán velmi odhodlaný, ač příliš výmluvný a pravé politické rozvahy docela neschopný. On náležel k přívržencům tak zvané červené republiky v Němcích...“³⁰² Na jiném místě pak tentýž autor o Blumovi dodává: „...Blum byl buřič, věrolomný, nepolitický člověk...byl naším – co Slovanů – nepřítelem nejtuzším.“³⁰³ V Havlíčkových Národních novinách se tento Němec také netěšil příznivému dojmů. Byly mu zde připisovány pouze záporné vlastnosti. Na stránkách těchto novin tak byl jeho mravní charakter vykreslen následovně: „Blum náleží do počtu těch nechvalitebných agitátorů politických, kteří jinak smýšlí doma a ve společnosti, a jinak mluví k lidu, kteří ve shromáždění lidu křičí: Všechno pro lid! A doma myslí: Všechno pro sebe!“³⁰⁴ Negativní obraz Bluma v české měšťanské společnosti pak utvrzovaly zprávy, že ve Vídni vybízeli neustále lid k zuřivosti a k „latourisování“, a že při zatčení u něj byly nalezeny nákresy guillotiny, onoho symbolu jakobínského krvavého běsnění z dob Francouzské revoluce, „...mimo to se zdržoval ve Vídni co osoba privatní a jednání jeho tamnější se obmezovalo na pouhé bouření.“³⁰⁵ Takovému člověku se pak v očích mnoha čtenářů těchto zpráv nestala

žádná krivda. Když k tomu připomeneme i obecně protislovanskou atmosféru říjnové Vídně, nelze se pak divit podobným odsuzujícím reakcím českého tisku, který ani v tuto chvíli nezapomněl na národnostní řevnivost a celý problém reflektoval prakticky pouze pod tímto zorným úhlem. Ostatně i samotné zprávy o průběhu jeho poprav se nevymykají tomuto schématu negativního líčení jeho osobnosti. Až do konce prý doufal, že ho před vykonáním rozsudku ochrání jeho mandát poslance frankfurtského sněmu. V této víře se pak dokonce prý choval při výslechu lehkomyšlně a toto své chování si podržel až do okamžiků své smrti: „Umřel také zcela přiměřeně charakteru svému, strachy celý bez sebe, jak píší z Vídně; kdyby byl skutečně býval muž takový, za kterého se před lidem vydával, byl by aspoň dovedl za přesvědčení své mužně umřítí.“³⁰⁶

Jen výjimečně si dobový pozorovatel v Praze dokázal udržet odstup a hodnotit celou situaci kolem Roberta Bluma s nadhledem. Mezi citovanými příspěvky dobových listů tak vynikají příspěvky uveřejněné v Lípě slovanské, které otevřeně napsaly, že Blum nejel do Vídně za účelem vyvolávání dalších nepokojů. Správně si všímají, že přijel do města už v době propuklých nepokojů. Vedle této skutečnosti si správně a trefně všímají i okolností Blumova provinění: „...že ale on byl smýšlení republikánského, totiž za jeho přesvědčení...nemůže ho žádný spravedlivý soudce k smrti odsouditi, třebať by veřejně Blum kdekoli své přesvědčení byl pronesl.“³⁰⁷ Na jiném místě pak tytéž noviny napsaly stejně příznačně, ovšem se záběrem i na širší vídeňskou společnost: „...neboť Blum provinil se jen slovy a podobnou vinu snad každý obyvatel vídeňský na sobě cítí...K obvinění Bluma praví se i to, že se zbraní v ruce chycen byl; leč tj. klam a ouskok, neboť až do vejítí vojska každý, kdokoliv zbraň při sobě měl pro osobní bezpečensství, a buď se šavlí připjatou, buď s flintou na rameni chodil; a přemnozí nosil i oboje, aby jen udatněji vyhlíželi.“³⁰⁸

Ať už jednotlivé noviny líčily Blumův charakter různě, vždy se však většinou shodly na velkém významu jeho smrti. I zde v Praze byla pozorovatelům jasná politická rovina jeho poprav. Tak jako v německém prostředí byla tato exekuce vnímána jako symbolický rozchod Rakouska s parlamentem ve Frankfurtu, tak také v Čechách byla tato skutečnost reflektována podobně, byť samozřejmě česká společnost tohoto rozchodu nijak nelitovala. „Tímto skutkem snad předuležitým pro budoucnost, vypovězena jest zřejmě nevážnost ke sněmu Frankfurtskému.“³⁰⁹ Rakouská vláda se tak podle Národních novin konečně rozhodla a zaujala jasné stanovisko vůči frankfurtskému sněmu. Až doposavad se totiž prý chovala značně obojetně a svůj definitivní názor nedala patřičně znát. „...neříkala zřejmě, že nechce o centrální vládě Frankfurtské nic věděti, avšak dávala leckdy na srozuměnou, jakoby ještě sobě

celou věc rozmysliti chtěla...“³¹⁰ Nyní však rakouská vláda ani nepokládala za nutné dotázat se ve Frankfurtu, zdali sněm Bluma vydá, čímž jasně demonstrovala, že tento sněm ani neuznává. Vídeňské noviny pak příznačně Bluma označovaly pouze jako knihkupce z Lipska.

Blum byl tedy mrtev a před dobovými pozorovateli vyvstala otázka důsledků jeho smrti. „Nad míru jsme dychtívi, jak Frankfurt zvěst tuto přijme, a věru, naše zvědavost v tomto ohledu má základů důležitých, neboť závisí od výsledku mír a boj!“³¹¹ O tom, že však poprava nezůstane bez jakékoliv odezvy, však nepochyboval nikdo: „...a věru jest to věc na pováženou, odsouditi k smrti poslance, osobu v politickém světě posvátnou.“³¹² V dobovém tisku můžeme k tomuto problému nalézt dvě srozumitelně formulovaná stanoviska navzájem si odporující. Na jedné straně ocitujme článek Karla Sabiny otištěný v Pražském večerním listě, který připouštěl možnost války mezi vídeňskou kontrarevolucí a frankfurtským parlamentem. „Pochybujeme velice, že by to němci pouze z toho stanovíště pojali, ba jest očekávati, že věc tu považovati budou za urážku a celý skutek ten za zradu na německém národu. Levice Frankfurtská má sympathie revoluční strany německé a očekávati jest veliká bouře se strany této...Bude-li Frankfurt mlčeti, pobouří celé svobodomyšlné Německo proti sobě; ozve-li se – nemůže nic jiného z toho vypadnouti nežli vojna, a ta by nám přivedla kmotra Mikuláše na krk! Jestli jsou záležitosti naše nyní zapleteny – budou potom ještě zapletenější!... Blum propuštěný a živý by Rakousku nebyl uškodil. – Blum mrtvý mu nyní uškodí.“³¹³

Opačného názoru, a jak později ukázaly další události i opodstatněnějšího, pak byly Havlíčkovy Národní noviny, když naprosto realisticky hodnotily celou situaci beze strachu z možných vojenských důsledků Blumovy popravy, tak jak se jich obával Sabina. V případě frankfurtského parlamentu byla totiž otázka armády skutečně na místě. Poté, co nejmocnější německé státy odmítly jeho koncepci národního sjednocení, stanulo shromáždění před možnou volbou ustoupit ze svých snah a tím se vlastně vzdát i další iniciativy ohledně příštího vývoje, nebo vojensky vystoupit proti jednotlivým panovníkům a své záměry prosadit silou, především proti pruskému králi a rakouskému císaři. Tato případná válka by však byla ze strany Frankfurtu pouze válkou občanskou, neboť vojenská moc zůstávala na straně jednotlivých německých monarchií. Říšský sněm tak nedisponoval žádnou regulérní armádou a lze hovořit prostě o jeho vojenské bezmoci. Havlíček ve svém článku přímo píše: „Nemyslíme ostatně, že z tohoto zajisté odhodlaného kroku kníž. Windischgrätze povstane vojna s Němci, jak se mnozí obávají. Kdo by tuto vojnu vedl? Vlády německé zajisté nebudou Bluma, červeného republikána, litovati a kvůli němu vojnu vésti, a parlament

Frankfurtský třeba několikrát dekretoval vojnu na Rakousy: nepovede ji jistě, leda by snad sám se ozbrojil a místo marného rokování do pole vytáhl. Zdá se nám, že bude hodně křiku po celém Německu...a že vláda naše tímto svým jedním krokem přinucena bude, také důsledně ve všem jiném neuznávatí Frankfurt...Odpravením R. Bluma, deputovaného na národním sněmu ve Frankfurtě...je spojení Rakous s Německem, jak ho Frankfurt zamýšlí, skutkem neuznáno. Děj tento – nemýlíme-li se – bude míti větší oučinek na rozhodnutí oné otázky, která tolik zlého na Rakousko již uvrhla, nežli nevím jaká diplomacie.“³¹⁴

Vedle tohoto různícího se hodnocení politických dopadů je však pro tuto práci zajímavý fakt, že dobové vnímání Bluma jako mučedníka nebylo omezeno pouze na německé prostředí. V negativním slova smyslu byl jako mučedník a oběť vnímán i v české společnosti. „Z apoštola se stal mučedník, a krev mučedníků ode vždy rozsivala horlivost, mstizádost, rozčilenost! Němci zapomenou na vady Blumovy a jen dobré stránky jeho v paměti se udrží; oni zapomenou, že byl republikánem a pamětlivi budou jen toho, že byl Němcem; oni zapomenou na provolaný krátký soud ve Vídni, budou však pamětlivi uražení veškerého německého národu usmrčením poslance jeho.“³¹⁵ A jinde si mohla česká veřejnost o Blumovi přeciť: „s jehož památkou celé Německo se nyní vychloubati bude, ježž nazývá mučedníkem svobody, ježž ctíti bude a to z celého srdce každý pravý Němec.“³¹⁶ Kult mrtvých a jeho rétorika v souvislosti s mrtvým Blumem tedy v českém prostředí našly odezvu, byť v odlišné podobě, než jak jsme poznali v prostředí německém, tedy mimo rovinu Blumova uctívání a zapřísahání jeho smrti. Ačkoliv se zde Blum jeví v záporném slova smyslu a s jeho oslavou bychom se v dobovém tisku skutečně nesetkali, přesto i nyní v tomto případě, kdy česká společnost tohoto mrtvého neslavila a vymezovala se vůči němu prakticky v záporném slova smyslu, můžeme i zde jasně vysledovat přítomnost charakteristických prvků kultu mrtvých a jeho symboliky, tak jak je mohli vnímat doboví pozorovatelé v německých zemích roku 1848.

3.5. Setkání se smrtí a smutek pozůstalých

3.5.1. Svatodušní bouře v Praze

Jako epilog předcházejícího textu věnovaného civilnímu obyvatelstvu, a v návaznosti na posmrtné smutnění za Roberta Bluma by mohlo sloužit zastavení u „truchlících živých“.

Nemám zde teď na mysli ony zástupy a davy občanů, kteří se účastnili zádušních mší a pohřbů. Z oslavování mrtvých, z jejich kultu nám totiž vypadl jeden důležitý moment: i mrtví měli své rodiny, své rodiče, sourozence, manželky a děti: „Pryč, ženo, pryč, klid' s dětmi se z mých očí, nesmím být otcem v boji pro svou vlast.“³¹⁷ Tito blízcí jako by měli být v momentě případných bojů, tak jak to alespoň vyjadřuje citovaná píseň, odsunuti stranou. Jistě, uváděné texty, památné listy, řeči i letáky byly plné emocí, plné smutku, ale skutečný žal nad ztrátou blízkého ve své většině nepopisovaly. Byl to žal a smutek nejbližších, který si nevšímal hrdinné smrti a odkazu často anonymních padlých. I s tím se ale chtěla dobová „agitace“ vyrovnat. Autoři různých pamětních textů si museli nutně všímat pozůstalých a jejich zármutku, nicméně snažili se tyto pocity nahradit pýchou na hrdinství mrtvých a jejich záslužný skutek pro národ a svobodu: „neplačte pro ně, rodičové, příbuzní, přátelé a druhové, padli smrtí velkou, krásnou, padli pro svobodu a vlast a jména jich budou věčně žít v dějepisu!“³¹⁸

V podobném duchu, ale již mnohem citlivěji a v náboženské rovině s odkazem k Bohu i přímo s připomenutím zmrtvýchvstání, třeba jen symbolického, vzpomíná pozůstalé ve své již výše citované pohřební řeči i J. N. Mannheim: „Než jednu modlitbu k Tobě, Otče na nebesích, dříve než hrob tento se zavře. Jeden z nich byl otce svého jediné dítě, poslední srdce jeho útěcha a radost. Sešli novou útěchu s říše nebeské, aby na dni tom, jenž se vši hrůzou svou a strachem co den slávy a radosti v srdcích našich zapsán jest, žádná krvavá památka nelpěla, a nám všem tu útěchu, že z těchto hrobů nový povstane život.“³¹⁹ Taková byla situace ovšem pouze v případě vítězných březnových bojů. V momentě porážky pak již skutečně vystoupily na povrch skutečné emoce a zármutek, které již nebylo možné nahradit pýchou nad účastí padlých na vítězném boji. Například níže citovaná píseň „Hrůzy pražského zbourání“ popisuje tuto situaci po červnových nepokojích bez jakékoliv snahy o glorifikaci bojů a padlých. Přímo s odkazem k samotnému Bohu projevuje skutečné pocity pozůstalé společnosti, která nyní zažila bezprostřední setkání s násilím a umíráním: „Utrpení jako náboženský problém paradoxně nespočívá v tom, jak se vyhnout utrpení, ale v tom, jak trpět, jak učinit snesitelnou fyzickou bolest, osobní ztrátu, pozemskou porážku či bezmocné uvažování o utrpení ostatních.“³²⁰

Je tedy třeba rozlišovat smutek, který pociťovala březnová společnost a smutek skutečně blízkých pozůstalých tehdejších obětí. V myslích širší veřejnosti se pocity smutku jistě mísily s pocity hrdosti na oběti padlé za čestnou a spravedlivou věc, je však otázkou, nakolik byla ona pýcha na vykonané činy a oběti přítomná i u rodin padlých. Ne všichni jistě

cítili útěchu při podobných kolektivních představách hrdinné smrti. I proto v této době byly pozůstalým v jejich smutku nabízeny představy a interpretace „oběti“ a „mučednictví“, které v sobě zahrnovaly i moment vzkříšení těch, kteří obětovali své životy v boji. Během roku 1848 se tak objevuje již připomínaný tradiční křesťanský motiv útěchy a víry v zmrtnýchvstání Krista, v rámci pohřbu a oslav padlých nalezneme paralely ke křesťanským rituálům. Tak jak se ovšem vyvíjela celková politická situace v monarchii ve prospěch kontrarevoluce, tak jak ustupovalo a pomalu se vytrácelo celospolečenské nadšení a víra v šťastnější a spravedlivější budoucnost, tak nalézáme podobný posun i v reflexi padlých. Dřívější jarní oslavování a důvěra byly s postupující dobou nahrazeny skepsí, čitelným smutkem a pocitem beznaděje. „Teď mnozí smutní rodiče; ti trápějí svoje srdce; pro svého milého syna; kdopak je toho příčina. Pláčou nad ním, naříkají; že ho více neuhlídají; též milenka pro milého; která měla upřímného. Mnohá manželka pro muže; pláče a naříká tuze; je i s dítkami opuštěná; a vši pomoci zbavená. Milosrdný velký Bože; patř na naše smutné hoře; opatruj českou vlast naši; ať nás zlé rány nestraší.“³²¹ S tímto smutkem ze skutečné fyzické ztráty bližních pak přechází autor této písně, a s ním i potažmo jeho publikum, k hodnotám nejvyšším, v kterých se zračí existenciální rozpoložení po prožitém šoku krveprolití ve vlastních řadách: „Matičko Krista Ježíše; královno nebeské říše; my se k Tobě utíkáme; za přímluvu Tě žádáme. Předstup před synáčka svého; Ježíše Krista milého; By se ráčil smilovati; smír a pokoj v zemi dáti. Pak po této smrtelnosti; přiveď všecky do radosti kdež přebýváš s kristem Pánem; až na věky věkův, Amen.“³²²

To co platí o smutku pozůstalých a širší společnosti ve výše nastíněné obecné rovině, to bychom našli i v konkrétním případě pražských červnových bojů, respektive smutečních slavností a zádušních mší, které následovaly s odstupem několika týdnů, většinou v září 1848. Dobové novinové zprávy, informující své čtenáře o konání těchto akcí, nám zároveň přinášejí i informace o posunech v myšlení pozůstalých, o změně společenské atmosféry a v této souvislosti i o proměnách vnímání padlých a jejich pozici. Jak jsme již výše poznamenali, v rámci české společnosti můžeme najít prvky a příklady kultu mrtvých revoluce 1848 již v březnu, tedy v období, kdy Praha ještě nepoznala své první mrtvé. O tomto kultu mrtvých jsem již výše poznamenal, že byl svým způsobem radostný, oslavný a nadějný. Březnové myšlenky a pohledy nejen v Praze, ale i ve Vídni či v Berlíně se upíraly k očekávané šťastnější budoucnosti, pro niž byli březnoví mrtví nutným předpokladem. Postup kontrarevoluce a první neúspěchy revolučního a reformního hnutí však od léta začal nabízet současníkům jiné perspektivy, mrtvé oběti, na které již nepadalo „zářné světlo budoucnosti“,

nýbrž stín porážky a předtuchy zklamaných nadějí. Příznačným vzorem proměny dobového myšlení a představ může být poprava Roberta Bluma ve Vídni, která přesunula ony očekávané a již na dohled lepší časy někam do budoucna. Nad radostí a nadějí vkládanou v oběti a padlé postupně vítězil strach, smutek a zklamání z jejich smrti. Jak můžeme vyčíst z dobových novinových zpráv o konání zádušních mší a smutečních slavností v různých českých městech, bylo tomu tak i v rámci české společnosti. Ta po březnovém slavnostním obřadu, konaném v Týnském chrámu za padlé vídeňské studenty, poznala smrt i ve vlastních řadách. Podívejme se však nejdříve, co tomu předcházelo.

Již od počátku června došlo v Praze k nárůstu napětí. Za hlavní důvod se obecně považuje návrat generála Windischgrätze zpět do Prahy, kde se znovu ujal své funkce v čele tzv. Císařsko-královského generálního velitelství pro Čechy. Windischgrätz byl v pražské společnosti všeobecně neoblíben, byl považován za významného představitele kontrarevoluce a zastánce starých společenských pořádků. Pražané si ho pamatovali rovněž v souvislosti s vojenským potlačením dělnických nepokojů v roce 1844. Hned po svém příchodu do Prahy na jaře 1848 pak nezůstal své pověsti nic dlužen. Z jeho rozkazu byly v Praze na přelomu května a června zesíleny vojenské stráže, na Petřín a Vyšehrad byla postavena děla. Příznačnou pro obsazení veřejného prostoru vojskem se stala i ostentativní přehlídka konaná 6. června v Praze na Invalidovně. Ke zvýšení již tak značného napětí v pražské společnosti přispěly i jim nevyslyšené studentské požadavky z 10. června na vydání velkého počtu zbraní a střeliva národní gardě i akademické legii. Především studenti reagovali na Windischgrätzovo odmítnutí podrážděně. Dne 11. června, tedy den před vypuknutím bojů, se konalo v Karolinu dopoledne od 10 hodin další shromáždění studentů, kde byly Sladkovským znovu opakovány jejich požadavky, konkrétně vydání 2 000 pušek, 80 000 nábojů a baterie děla. Z toho shromáždění se opět vypravila deputace studentů k Windischgrätzovi, tentokrát i za doprovodu představitelů města, purkmistra Wanky a městského staršího Borrosche, kteří požadovali jen stažení děl z návrší okolo Prahy. I tato akce však skončila bez úspěchu a jediným výsledkem bylo další vystupňování napětí, odhodlání přímo v řadách studentů a již se objevily návrhy na stavění barikád.³²³ V takovémto ovzduší pak vzrostlo nebezpečí konfliktu a ozbrojeného střetu s v posledních dnech všudypřítomným vojskem. Na svolaném shromáždění ve Svatováclavských lázních toho dne navečer pak oba řečníci, Sladkovský a Kampelík, vybízeli shromážděné ke klidu i k účasti na slavnostní slovanské mši konané na Koňském trhu následujícího dne, tedy 12. června. I přes tyto výzvy se jim však nepodařilo obecnou

atmosféru zmírnit, ta zůstala i nadále napjatá. Na tuto situaci reagovala i armáda, která v noci na pondělí 12. června vyhlásila ve svých kasárnách a na strážnicích pohotovost.

Během dopoledne svatodušního pondělí 12. června proběhla v Klementinu ještě jedna schůze pražského studentstva, teprve po ní se zúčastnění odebrali pod vedením Karla Sladkovského na Koňský trh. Josef Polišínský s tímto dopolednem dále upozorňuje, že vedle Slovanské mše i nadále pokračovala jednání jednotlivých komisí Slovanského sjezdu a že v zemské jízdárně na Novém městě měl své zasedání Spolek za udržení veřejného pořádku, složený z německého loajálního měšťanstva, který vyslal ještě během dopoledne k Windischgrätzovi svou deputaci s ujištěním své věrnosti. Slavnostní mše na Koňském trhu začala zhruba okolo půl jedenácté a po jejím skončení doprovodili studenti skupinu dělníků ke Koňské bráně. Ti odešli z města směrem do Karlína. Na dolním konci náměstí se pak postupně vytvořily dva proudy přítomných, které se dvěma různými cestami vydaly směrem k vojenskému velitelství v Celetné ulici s úmyslem provést manifestaci, respektive kočičinu proti neoblíbenému Windischgrätzovi. První proud šel po dnešních Příkopech směrem k Prašné bráně, druhý pak Rytířskou a Železnou ulicí na Staroměstské náměstí a odtud Celetnou ulici rovněž směrem k Prašné bráně.

A právě v tomto prostoru Celetné ulice a Prašné brány došlo k prvnímu vážnějšímu střetu mezi procházejícím davem Pražanů a vojenskou posádkou, který pak měl za následek vypuknutí několikadenních ozbrojených bojů v pražských ulicích a následně i bombardování pravobřežní části města, z Malé Strany, a levobřežních pražských výšin ukončené až kapitulací Prahy v pátek 16. června. V tuto chvíli by bylo zbytečné rozepisovat se podrobněji na tomto místě o samotném průběhu bojů. Této problematice jsou věnovány další publikace, založené jak na úředních materiálech, tak na dobových svědectvích a vzpomínkách zúčastněných.³²⁴ Pro tuto práci je mnohem důležitější ne boj samotný, jako spíše to, co bylo jedním z jeho následků. Vedle vyhlášeného stavu obležení nad Prahou a mnoha zajatými a obžalovanými účastníky to byli hlavně mrtví, padlé oběti svatodušních bojů z řad civilního obyvatelstva.

3.5.2. Červnové oběti a pražská společnost

Ve srovnání například s podzimním ozbrojeným konfliktem ve Vídni, ale i v dalších evropských městech, nelze hovořit o nějaké větší intenzitě bojů v pražských ulicích a na jejich

barikádách. V podobném duchu lze přemýšlet i o počtu padlých. V žádném případě není možné nijak snižovat smrt červnových obětí poukazováním na počet mrtvých, ovšem při srovnání s počty padlých na jiných místech kontinentu nebyly ztráty na životech v Praze nijak velké.³²⁵ Při určení počtu mrtvých se jednotlivé práce, zabývající se tímto tématem, odvolávají na dobové údaje z časopisu „Vierteljahrschrift für die praktische Heilkunde“ z konce roku 1848.³²⁶ Zde jsou uváděny informace hovořící o 43 mrtvých. Otázkou však je, nakolik jsou tyto údaje přesné, neboť je možné, že ze strany úřadů byla vyvíjena snaha o redukci počtu obětí jak na straně civilistů, tak na straně vojska. Ostatně při bližším zkoumání uváděných údajů i převzatých informací, které bychom našli v pozdější literatuře, narazíme na dílčí nesrovnalosti a nejasnosti.

Oldřich Mahler a Miroslav Broft uvádějí ve své práci bližší údaje o profesním složení padlých obětí. Podle jimi převzatých informací bylo mezi oněmi 43 mrtvými 5 nádeníků, 5 dělníků, 4 řemeslničtí tovaryši, 2 zedníci, 2 nádenice, 2 truhláři, 2 účetní, 2 chlapci, 1 tiskař, 1 kovář, 1 koželuh, 1 krejčí, 1 švec, 1 pokrývač, 1 služka, 1 zahradník, 1 hostinský, 1 hostinská, 1 úředník, 1 písař, 1 majitel panství, 1 obchodní příručí, 1 kuchařka, 1 kavárník, 1 sládek a 2 neznámí.³²⁷ Tyto na první pohled přesné údaje však mohou vzbudit nedůvěru skutečností, že autoři mezi mrtvými nezahrnují žádné studenty, pokud je ovšem tiše nepřipisují kategorii „neznámí.“ Přesto lze však jen těžko uvěřit, že by mezi mrtvými na pražských barikádách nebyli skutečně vůbec žádní zástupci pražského studentstva, tedy skupiny, která měla značný podíl v táboře bojujících. S údaji ze stejného časopisu pracoval i Josef Polišenský, který k tomu přidal i údaje z pražských matrik.³²⁸ Vedle oněch 43 padlých si boje vyžádaly dalších 63 raněných. Polišenský nepodává tak přesné údaje o profesním složení mrtvých. Nejpočetnější skupinou byli řemeslničtí tovaryši a učni – 7, dále příslušníci stavebních řemesel – 7 (cihláři, kováři, tesaři a 2 zaměstnanci Státní stavby železnic), dělníků z továren bylo 5, další skupinou v jeho práci jsou úředníci a zaměstnanci – 3, z potravinářství pocházely 4 oběti, 2 byli vojenští vysloužilci a do skupiny neznámých a nezjištěných zařadil 6 osob.³²⁹ Je zajímavé, že ani Josef Polišenský se nijak nezmiňuje o nějaké kategorii mrtvých studentů. Ve svém textu zmiňuje jen jediného padlého studenta, 26letého studenta medicíny Jana Kafku,³³⁰ o kterém se však Mahlerova a Broftova práce vůbec nezmiňuje. Tato absence mrtvých studentů je skutečně podivuhodná, navíc, když, jak později uvidíme, zádušní mše a smuteční slavnosti, sloužené v následujícím období v různých místech Čech, naopak o mrtvé studenty předpokládali. Ostatně Josef Polišenský sám zmiňuje slavnost údajně konanou 26. července, kdy studenti vzpomínali svých padlých druhů.³³¹ Zůstaneme-li ještě na chvíli u

čísel, pak pro doplnění: mezi oněmi 43 mrtvými bylo 5 padlých žen (2 nádenice, 1 služka, 1 hostinská a 1 kuchařka) a převládající věková skupina mrtvých mužů byla 20-40 let, do které jich patřilo 18, mladší 20 let bylo 5 a starších 40 let 12.³³²

Tolik tedy k samotným bojům na pražských barikádách a k řeči čísel o počtu mrtvých. Z hlediska kultu mrtvých a jejich uctívání však vlastně není důležitý přesný počet padlých, ale již samotný fakt, že zde tyto oběti byly. Situaci v Čechách a pak přímo v Praze v týdnech následujících po porážce červnových nepokojů lze popsat zcela oprávněně jako rozčarování, zklamání, znejistění. Byla to apatie z porážky, která ochromila dosavadní život města. V období těsně po skončení bojů byly na domech a palácích vyvěšovány bílé prapory, obchody byly uzavřené, nevycházel tisk a ze strany armády bylo vyhlášeno stanné právo. Původní jarní radost a naděje byly vystřídány zoufalstvím a zármutkem nad bezprostřední situací i nad závažnějšími a dlouhodobějšími dopady povstání pro celou českou společnost. František Palacký o této situaci příznačně napsal: „Nevím o žádné události za naší paměti, kteráž by měla byla následky osudnější a škodnější pro národ, nežli tato bouře o svatodušních svátcích...jsemť podnes dokonale přesvědčen, že kdyby prosby mé přednesené, - abychom neopouštěli mravního svého postavení a varovali se každé appellace k násilí...národ Český byl by již během r. 1848 dosáhl oné míry práv národních i krajinných, kterých až podnes nadarmo se domáhá...Největší škoda, i pramen všeho dalšího zlého, záležela ve zmaření sněmu pro král. české na měsíc červen 1848 již nejen rozepsaného, ale i připraveného.“³³³

V období následujícím po červnových bojích se tedy nacházíme v prostředí porážky, které nutně nemohlo přát takovému kultu mrtvých a s ním spojených projevů, jak bylo patrné v prvních týdnech jara 1848. Veřejný prostor byl pod bedlivou kontrolou vítězné moci. Život se vracel do normálních kolejích jen pomalu, a tak se nelze divit, že s většinou zádušních mší a smutečních oslav, konaných na různých místech Čech, se setkáme až v září 1848, tedy teprve za více jak dva měsíce po skončení bojů. O tom, jaká byla v tomto období v Praze atmosféra svědčí například novinová zpráva o pohřbu dvou studentů (sic!), otištěná na konci srpna v Národních novinách: „Včera odpoledne opět jednou - po několika týdnech - jsme viděli studenty naše v čapkách a ve zbrani. Vzaliť si k tomu zvláštní povolení od guberniálního prezidenta, by doprovodili k hrobu dva zemřelé bratry (právnicka a technika), kteří právě oba dnes měli pohřeb. Viděli jsme i konfederantky a jiné slovanské čapky. Můj bože! Jakž to přec zcela jinak vyhlíželo, když jsme viděli ty statné jonáky v úpravných řadách! - Oba průvody vzbudily veliké účastenství v oknech a na ulici, tak že zajisté už dlouho to nebylo tak pěkných průvodů. Platil soucit ten rodinám zemřelých, či je přece ještě

nějaký soucit v Praze i pro studentstvo? Též oudové měšťanských gard byli přítomni, průvody vůbec byly velmi rozsáhlé. Technika též mnohé mladé sličné vlastenky vyprovázely. Díky jim jménem studentstva!“³³⁴

Autor této relativně stručné zprávy plně vystihuje dobovou atmosféru. Dříve sebevědomé studentstvo si nyní v srpnu již muselo vyžádati oficiální povolení k slavnostnějšímu pohřbu svých mrtvých druhů od úředních míst. Navíc radostné podivení nad konstatovaným ozbrojeným doprovodem a čepicemi symbolizujícími studentskou sounáležitost ukazují, nakolik již bylo studentstvo, původně aktivní člen pobřežnového společenského dění, v defenzivě vůči znovu se vzímající státní moci a nakolik byl takovýto slavnostnější průvod v tomto období věcí spíše nezvyklou. Tento pohřeb nespojuje autor s jakýmikoliv projevy naděje a radosti směřovanými do budoucnosti. Po projevech vlastenectví a národní víry, které byly v podobných situacích v březnových dnech samozřejmostí, není v jeho zprávě ani stopy. Oběti nejsou nijak oslavovány, autor nezmiňuje žádné společenské sjednocení, zřetelnou roli pro něj hraje nyní sama pozastaveníhodná skutečnost takovéto slavnostnější hromadné akce – „po několika týdnech“ a soucit, o kterém polemizuje, komu je vlastně věnován, zdali rodinám mrtvých, či, jak nejspíše hořce poznamenává, ještě studentům. Tato skutečnost jen opět dokumentuje posun ve vnímání obětí. Z březnových mučedníků svobody a především prostředníků očekávaných lepších časů zůstali pouze mrtví a s nimi zármutek a soucit bez jakéhokoliv přesahu do budoucnosti. Jen konstatování účasti členů měšťanských gard dává tušit autorovu naději v trvajícím společenském sjednocení. O samotných slavnostních pohřbech obětí tak, jak je poznal v březnu Berlín či Vídeň, však nelze vůbec hovořit.

Pražským mrtvým civilistům bylo původně vyhrazeno místo v emauzském klášteře na Slovanech, kde stával až do roku 1968 jejich pomník, ale pohřbívání byli i na Olšanských hřbitovech na Vinohradech, kde na vojenském hřbitově je rovněž i pomníček „Statečným vojákům, padlým v červnových dnech.“ O pohřbech a mších sloužených za padlé oběti jsme informováni většinou pouze z novinových článků. Vojenská moc si v této době uvědomovala význam červnových mrtvých a pozorně sledovala aktivitu pražské společnosti, obdobně jak o několik měsíců později vojenské velení poražené Vídně v čase po popravě Roberta Bluma. Tak jak jsem totiž v souvislosti se zatajením hrobu německého revolucionáře ve Vídni hovořil o místech paměti pozůstalé společnosti a potenciální aktivizující síle padlých, tak podobně lze hovořit i o situaci v Praze po svatodušních nepokojích. Oběti pražských bouří sice byly pochovány původně v Emauzském klášteře, ale již po několika dnech byly z rozhodnutí

vojenského velení obležené Prahy pochovaná těla tajně vyzvednuta a pohřbena na neznámém místě na Olšanském hřbitově. Šlo tak ze strany armády skutečně o akt předcházení vzpomínání mrtvých obětí. Jakákoliv shromáždění kolem jejich hrobu byla za dané situace pro armádu věci nevídanou a nechtěnou. Mrtví se tak měli z veřejného prostoru ztratit.

Součástí této taktiky pak byla i kontrola nad dodatečnými pohřby smrtelně raněných, kteří postupně umírali. Pražský večerní list například na konci července informoval své čtenáře o pohřbu pražského měšťana Starowského, který zemřel v nemocnici následkem střelné rány, kterou byl poraněn během svatodušních bouří. „Byl oudem měšťanského ozbrojeného sboru granátnického a proto chtěli měšťané sboru tohoto s onou ctí, jakáž zemřelému co oudovi toho sboru přináležejí, a žádali od kn. Windischgrätze, by jim vlastní jejich zbraň k průvodu, složenou ve zbrojnici, na dvě hodiny aspoň půjčil.“ Tato žádost byla samozřejmě odmítnuta. Jak tedy novinová zpráva pokračuje: „Tím způsobem nemohou měšťané ani poslední čest svou vzdát svému zemřelému druhovi se svou vlastní zbraní.“³³⁵ Pražský večerní list pak v dalším vydání informoval již přímo o samotném pohřbu měšťana Starowského. Jak bude patrné z uváděného citátu, můžeme o celé akci povědět pouze to, co jsem poznamenal již v souvislosti s oním studentským pohřbem na předcházejících řádcích: stísněnost, nejistota, obecná deprese a hledání naděje v sebemenších náznacích. „Na pohřbu Ed. Starowského, ouda statečného sboru měšťanských granátníků...byl také zástup studujících s čepičkami barev všech. Bylo to pohnutlivé podívání na skrovné tyto zbytky někdejší četné, žilé legie studentské. Než srdce smutnými zpomínkami stísněné poněkud okřálo, když na široké ulici krasotinky z oken se dívající smutně za rakví kráčeující studentstvo kýváním šátkami uvítaly. Jestli to pěkný důkaz šlechetné soucitnosti a náklonnosti k nešťastným pronásledovaným jonákům, jimž jen přísné horlení pro svobodu nepřátelé jejich za zlé pokládati mohou.“³³⁶

Praha tak poznala pouze a jen jednotlivé pohřby, nikoliv však obdobnou slavnost, jaká se odehrála v březnu v Týnském chrámu. O konání nějaké větší akce nejsou prakticky žádné doklady. Josef Polišenský sice píše o studentské akci z 26. července, plánovaná byla rovněž jakási studentská slavnost na 30. července, nicméně z té nakonec sešlo. Nejvýstižnější je tak nakonec stejně nevyslyšené povzdechnutí kratičké novinové zprávy otištěné v polovině července v Pražském poslu: „V outerý dne 11. července byly v hlavním chrámu sv. Víta na hradě pražském držány slavné requie za vojáky, kteří v té krvavé porážce po sv. Duchu padli. – Kdy bude asi slavnost za ty, co padli na druhé straně? Prozatím se musíme za ně tichý

otčenáš pomodlit; ale myslíme si, že na ně obec svým časem poctivým způsobem zpomene.“³³⁷

3.5.3. Červnové oběti a smuteční slavnosti na českém venkově

Ve stísněném a zarmouceném, i když přece jen slavnostnějším duchu se přesto konaly s odstupem několika týdnů zádušní slavnosti a mše za padlé na českém venkově. O jejich konání jsme informováni v podstatě jen z dobového tisku. Novinové články, většinou ze září 1848, se soustředí na vnější popis a průběh slavností. Neříkají však již nic konkrétního o tom, co bylo v jejich průběhu přímo proneseno, tak jak se nám zachovalo například znění charakteristické řeči Augustina Smetany z březnové slavnosti v Týnském chrámu. Národní noviny přinesly během září hned několik zpráv o těchto akcích, konaných většinou z popudu studentů a místních vlastenců. Z hlediska národnosti pak byly pouze českou záležitostí, ovšem co se týče konfesí, konala se tato requiem jak v katolických chrámech, tak v evangelických.

Tato skutečnost však vyvolala v některých případech v místních konzervativnějších měšťanských kruzích spíše nevoli a obecné pozdvižení. V neděli 17. září se například konala v evangelickém chrámu v Chlebích na Nymbursku takováto slavnost na památku pražských padlých. „Když se ale roznesla pověst, že se má v Chlebích v evangelické církvi slavnost na památku padlých v Praze konat, a když se i začalo povídat, že tam všickni studenti a mnoho měšťanů katolíků půjde, tu byl oheň na střeše. „To je ujednán na vzdor, hanebnost, potupa je to, katolíci k helvitům do kostela!!“ – ba i střelením se hrozilo, poněvadž to ted' v módě, a v Nymburce mnoho pánů Windischgrätzovským duchem posedlo je. Avšak svobodomyšlná strana si toho nevšímalá, a myslíce si, že je každému občanu svobodno jít, kam se mu líbí, a že se nemůže za přestupek v náboženství považovat, podívati se do kostela jiného vyznání, šla přece k slavnosti do chrámu evangelického.“³³⁸ I přes takovéto hrozby a podezření, se však na slavnosti sešlo nakonec mnoho účastníků. „Již od Božího rána scházeli a sjížděli se lidé ze všech stran, k desáté hodině započala se slavnost. Uprostřed chrámu Páně stál katafalk ozdobený znakami všech fakult a zeleným věncem, pod nímž šavle a kord křížem ležely. Co čestná stráž stáli vůkol studenti a národní gardisté, od chrámových dveří až ke katafalku stála domácí Chlebská garda, přede dveřmi stály v pořádku okolní gardy, Ronovská, Blatská a ze Kluk, i ještě velké množství lidu, kteří se do nevelkého chrámu vtěsnat nemohli. Sešlo se také mnoho paní měšťanů, důstojníků od národních stráží a studentů z blízkých měst a městeček:

Nymburka, Poděbrad, Křinče, Ronova aj. Nejdříve držel krátkou úvodní řeč ctihodný pan pastor Chlebský Daniel de Tardy, po něm vstoupil na kazatelnu mladý bohoslovec ze IV. roku Inid de Tardy. Oslavil památku svých chrabrých bratrů, mezi nimiž i on bojoval, nadšenou a tak dojímavou řečí, že byli všichni posluchači pohnuti a mnohá slza památce nevinných obětí spadla. Když dokončil řečník, zazpívali u rakve čtyři Nymburští vlastenci ‚Otče náš‘...Při dokončení každé řeči ozval se zvenčí zvuk trub a bubnů a národní stráž po třikrát vystřelila, v přestávkách zpívala se v choru schválně k té památce složená píseň. K posledu vstoupil před veškeré shromáždění dvojctihodný senior evangelické obce poděbradské p. Samuel de Tardy a začal se modlit s citem zbožným a slovy vznešenými motlitbu, jenž plynula ze srdce šlechetného, ze srdce bratrského.

Zajisté my všichni, jak jsem tam byli, katolíci i nekatolíci, modlili jsme se zároveň s ním a prosili Hospodina, by dal svítit světlu svaté pravdy po veškerých zemích, by nedal zahynout bojovníkům, kteří zastávají právo a svobodu, by pokořil nepřátele jejich, by oslavil drahou naši českou vlast a popřál jí pokoje blahodatného, našemu dobrotivému králi Ferdinandu by pak udělil vždy své milosti. Konečně když i za zdar naší veskrze slovanské vlasti byli jsme se pomodlili, navrhl ctihodný kněz, abychom na důkaz vzájemné lásky pobratimské se dle možnosti na dárek složili na vdovy srbské, jejichž muži padli v boji pro svou národnost a svobodu.

Laskavý nás všech otec na nebesích, který necení člověka dle jeho slov, nýbrž dle jeho skutků, který nedbá na to, kterými slovy se jeho dítě modlí, aneb kde se modlí, přijímá motlitby každého člověka, buď si on jakéhokoliv vyznání, laskavě, jen když se motlitba prýští ze srdce upřímného a zbožného – ten dobrý Bůh zajisté přijmul milostivě a vyslyší spravedlivé a vroucí prosby veškerého shromáždění.³³⁹

Ve stejném duchu a při obdobné organizaci a průběhu se uskutečnily i další slavnosti. Podívejme se tedy podrobněji na některé z nich. Dne 2. září se konala v Kovanicích, v malé obci mezi Nymburkem a Poděbrady, pobožnost „za duše padlých bojovníků svatodušním týhodnu pro naší drahou vlast a svobodu...I použili z Nymburka studující s několika těž ctiteli vlasti a svobody této krásné příležitosti, postaviti svým zvěčnělým bratrům a druhým spolubojovníkům, jakožto hajitelům národních práv, pomník ve vřelém srdci svém. Před obrazem sv. Václava vznášely se teskné, ale upřímné hlasy v trudném žalmu „dies irae“ k trůnu nejvyššímu, ve kterých srdečnost vyličená patrně se jevila. Svoboda, rovnost a bratrství plápolaly z úst náboženských: a pročež dal Bůh jistě, oč prosili. Přáli jsme si též v této posvátné době, aby všechno nepřátelství, všechny copy a spolu také všechny klepy

pominuly: můžeme se tedy hojiti silnou nadějí, že se k nám přistěhuje „svornost“, kterou ani žádný hrabě ani kníže vypovědětí stavu nebude.“³⁴⁰ V Českém Brodě se slavnost konala 5. září. „...za naše pro vlast a svobodu ve svatodušních dnech padlé bratry. Vprostřed chrámu pnul se vzhůru ověncený katafalk, hojně osvětlený. Lid navštěvoval až do páté hodiny večerní místo svaté a nábožné city pro své bratry vzhůru k nebi vnášel. Tak, jak šlechtní měšťané českobrodští v strašlivé době svatodušní šlechtnou vůli a činnost pro blaho vlasti najevo dali, a když jim nemožné bylo, drahé své bratry z rukou nepřátel vysvobodit, projeví tím svůj soucit, že se vynasnažili, by zesnulé památou zvěčnili.“³⁴¹

V Lysé nad Labem se konala takováto slavnost 11. září: „Ráno okolo 8 hodiny shromáždili se zdejší národní obráncové před radním domem, načež pak u vši tichosti do chrámu se odebírali. Před hlavním oltářem stál katafalk, na němž nápis: „Za naše padlé bratry“, okolo stálo 12 obránců s píkami, ostatní stáli v řadě. Na to držel veledůstojný a ctihodný starc p. děkan Josef Fiala slavné requiem s asistencí. Sláva jemu! Zpěv chorální byl český. Po skončených requiích odebrali se národní obráncové před chrám, kdežto se v čelo postavili. Po skončených obřadech za mrtvé, které se ještě odříkávaly, bylo třikrát vystřeleno. Lidu množství bylo přítomno, a jeden každý se cítil pohnut při tom výjevu. Však ale co více? Z vůbec vážných a ctihodných p. Franců nebyl ani jeden přítomen, ač jich tu dosti. Několik zdejších a blízkých studujících a též jeden oud Svornosti byli přítomni.“³⁴² Dne 12. září byla slouženo „slavné requiem“ v zdejším děkanském farním chrámu v Golčově Jeníkově „za naše padlé statné spolubratry, které v Praze v týdnu po svatodušním v osudném boji pro naši slavnou vlast, milou požehnanou Čechii, dobrého krále, naší drahou svobodu, ten náš nejdražší poklad, krev svou cedili, ano, i své životy neohroženě za oběť dali. Mši sv. konal zdejší důstojný p. děkan Jos. Novotný s asistencí dvou pp. Kaplanů...Naše Národní stráž se známkama smutku, jakož i všechny počestní cechové a školní mládež byli přítomné této nábožné památce těch v Pánu zesnulých, a zajisté nelíčené srdečné vzdechy vroucí pobožnosti vznášely se vzhůru tam před trůn Onoho nad hvězdami, aby naši důvěrnou a nábožnou prosbu vyslyšeti ráčil, neb čím jiným můžeme se nyní oný statečným hajitelům naší mladé svobody odměnit, jako nábožnou a vroucí modlitbou? A hle, ta konala se právě dnes! vprostřed kostela ozdobena byla černá umrlčí rakev se znakem českým, z tvrdého sna probuzeným lvem královským. Ke konci bylo drženo nábožné modlení s připojením a upamatováním nejen oných v Praze ale i ve Vlaších padlých bojovníků, a zajisté každé oko pohnutím slzu útrpnosti a nábožného přání jim věnovalo. – Odpočiňtež v pokoji! Zem vašich

rovů staniž se vám lehkou a anjel míru vznášej se až do dne všeobecného z mrtvých vstání okolo náhrobků vašich! – S všeobecným pohnutím skončila se tato památka na mrtvé.“³⁴³

Vedle těchto konkrétně jmenovaných slavností se pak konaly v průběhu září ještě další v Kostelci nad Černými lesy, v Kouřimi či Brandýse nad Labem. Vedle této geograficky konkrétně vymežitelné oblasti východně od Prahy pak přinesly Národní noviny podrobnější zprávu ještě o jedné slavnosti, konané na konci září v Příbrami: „V pondělí dne 25 t.m....na žádost tehdejšího studentstva a jiných měšťanů od pana děkana Ondráka s přísluhou 4 p. kaplanů slavné requiem za v Praze padlé bratry držáno. Velkolepý sarkofag, na němž meč, přilba a slovanský tricolor vynikaly, byl k jejich památce vystaven. Na jeho příchodní straně byl na dvou hrálích upevněný znak, totiž bílý kříž v červeném poli, pod ním nápis: „Za naše pro svobodu padlé bratry.“ Na druhých stranách se vyjímaly znaky pěti fakult. U každého rohu stál jeden ozbrojenec čestnou stráž, totiž 1 student, 1 od horní obrany, 1 od městských střelců, 1 od národní obrany,. Po stranách stáli ve špalíru městští ostrostřelci a hned za rakví v polokolu Příbramské studující ozbrojeni. Před oltářem stály též dvě pyramidy z pušek sestaveny, z jejichžto středu červenobílý prápor čněl. Necht' deštivo, přece byli všichni oudové slav. magistrátu, také několik pánů hornického úřadu přítomni“³⁴⁴

Podívejme se nyní na konkrétně uváděné slavnosti obecněji. Citované texty nám totiž umožní rekonstruovat jejich obvyklý průběh a podobu. Nejprve se však zastavme u jedné zajímavé skutečnosti. Většina slavností, prakticky všechny s jedinou výjimkou, které Národní noviny během září připomínají, se uskutečnily v geograficky jednoduše vymežitelném regionu, konkrétně v oblasti Polabí východně od Prahy. Byla to současně ta oblast, odkud v období červnových bojů vyrazilo směrem k Praze nejvíce národních gard a ozbrojených sborů. Výjimku tvořila pouze Příbram, ležící jižně od Prahy. Ovšem je pravda, že i odsud vyrazily v dnech bojů na pomoc Praze ozbrojené houfy.³⁴⁵ Hledat ovšem v tomto faktu vysvětlení, proč se podobné slavnosti konaly právě zde, by bylo zavádějící. Podobné akce se mohly konat i na jiných místech Čech, aniž by místní dopisovatelé o nich podali svá svědectví na stránkách novin a časopisů. Pravdou ovšem zůstává, že dobový tisk nás informuje pouze o těchto dvou lokalitách, což nemusí, ale také může mít svou výpovědní hodnotu o národním uvědomění a společenské atmosféře počervnových Čech.

Všechny akce byly pojaty velmi slavnostně, kostelnímu shromáždění vévodil svým centrálním postavením vyzdobený sarkofag, respektive katafalk. Součástí jeho výzdoby byl nápis oznamující přítomným, komu je probíhající akce věnována, tedy „pro svobodu padlým bratrům“, „za naše padlé bratry.“ Dalšími nepostradatelnými atributy byly vedle výmluvných

zelených věnců i různé znaky, tedy například bílý kříž v červeném poli, národní znak s „z tvrdého sna probuzeným lvem královským“ a přímo ke studentům odkazující znaky pražských fakult. Zde je nutné si opět připomenout, že podle Poliškým uváděných údajů padl v Praze na barikádách snad jen jeden student, přesto tyto slavnosti byly věnovány právě studentům a účast dělníků a obecně „nestudujících“ nebyla vlastně nijak konkrétně symbolizována. Vedle nápisů a znaků pak byly nedílnou součástí slavnostního aranžmá i zbraně, odkazující přímo k boji, k připravenosti padlých položit za svůj národ, za svou vlast i vlastní životy. To ostatně zřetelně symbolizuje v Příbrami v kostele před oltářem postavená pyramida pušek, v jejímž středu byl zasazen červenobílý prapor. Vedle pušek pak byly součástí této vojenské výzdoby i různé šavle a meče.

Jako poslední hold padlým byla k takto vyzdobenému sarkofágu postavena čestná ozbrojená stráž, složená často z různých společenských skupin, jejíž součástí byli nejčastěji studenti společně s místní národní gardou. Tato společná hlídka představovala vedle vyjádření díky i odkazu k společenskému sjednocení a účasti různých sociálních skupin na situaci národa, revoluce a osudu padlých. Účast ozbrojených oddílů se však neomezila jen na několik jednotlivců držících čestnou stráž, kostel. V případě nedostatku protoru i prostranství před kostelem bylo naplněno mimo jiné právě i místními měšťanskými ozbrojenými sbory, které svou festivitou a ozbrojením dávaly slavnostem specifickou měšťáckou podobu a ráz podtržený v případě některých oslav slavnostními salvami gardistů za doprovodu bubnů a trub. Vlastně všechny tyto akce, ač byly věnovány především studentům, byly podniky měšťanskými, měšťanskými slavnostmi. Podíváme-li se do dobových novinových textů, pak mezi účastníky je jmenováno ve své většině právě měšťanstvo, členové magistrátů z okolí místa konání, zástupci cechů, v Příbrami i zástupci „hornického úřadu“, důstojníci a členové ozbrojených sborů a národních stráží a samozřejmě studenti. Takový je obraz zachycený lokálními dopisovateli. O účasti obecně nižších sociálních skupin pak není v těchto článcích žádná konkrétní zmínka. V obecnější rovině autoři hovoří prostě o „množství lidu.“

Náplní těchto slavnostních vzpomínkových shromáždění bylo podle většiny novinových zpráv sloužení „slavných requiem“, tedy slavnostních mší za zemřelé. Novinové články nám bohužel nenabízejí detailnější nahlédnutí do průběhu samotných mší, nehovoří nijak konkrétně o proslovených řečech, o jejich obsahu. Vše popisují s jistým odstupem, jakoby z vnějšku, z pozic vnějších pozorovatelů. Přesto lze z uveřejněných článků usuzovat alespoň dílčí náměty proslovů. Obřady se odehrávaly ve znamení pokory a smutku, takové jistě byly i proslovené řeči jednotlivých duchovních, kteří se zaměřili především na „oslavení

památky padlých, chrabrých bratrů.“ Proslovy pravděpodobně apelovaly na city shromážděných a vyvolávaly v nich pocity smutku a pohnutí a „mnohá slza památce nevinných obětí spadla.“ Mrtví byli tedy vnímáni podobně jako na jaře jako nevinné oběti, které si svou smrtí a svým odhodláním položit život zasloužily pozornost „Onoho nad hvězdami“, ke kterému směřovaly prosby a vzdechy shromážděných pozůstalých. Ti se tedy obraceli k samotnému Bohu.

Z uváděných textů je opravdu zřetelné toto odevzdání se společnosti Bohu a Božímu záměru. Můžeme tak hovořit v porovnání s podobnými jarními akcemi o relativní pasivitě pozůstalých, kteří nyní přenášeli v rámci těchto slavností další děj a další osud nejen mrtvých, ale vlastně i svůj na Boha, podřizovali se jeho rozhodnutí. Zatímco na jaře byl Bůh prostředníkem nebo spíše doprovodem a průvodcem a vlastní aktivita v kontextu očekávané lepší budoucnosti vlasti a národa byla záležitostí nevinných mrtvých i živých, jejich společenství, nyní získal Bůh v myšlenkách a představách současníků opět svou výsadní podobu a postavení. Tedy ne již padlé oběti, ale Bůh: „Svoboda, rovnost a bratrství plápolaly z úst náboženských: a pročez dal Bůh jistě, oč prosily.“ Motlitby a prosby směřovaly již přímo k Hospodínu „by dal svítit světlu svaté pravdy po veškerých zemích, by nedal zahynout bojovníkům, kteří zastávají právo a svobodu, by pokořil nepřátele jejich, by oslavil drahou naši českou vlast a popřál jí pokoje blahodatného, našemu dobrotivému králi Ferdinandu by pak udělil vždy své milosti.“

V počervnové atmosféře, jak je popsána již výše, se tak setkáme spíše s „existenciálnějším“ prožíváním těchto slavností obráceným přímo k Bohu, postavení mrtvých obětí nebylo nijak označované a popisované. Mrtví ztráceli své posvěcení a svou mučednickou auru, byli sice stále nevinnými oběťmi „pro naši slavnou vlast, milou požehnanou Čechii, dobrého krále, naší drahou svobod“, ale ne již v tak zásadním postavení a s takovým konkretizovatelným přesahem do společenství živých a jejich osudů, jako tomu bylo ještě před několika měsíci. Podobně se situace změnila i v souvislosti s na jaře tolik proklamovanou společenskou jednotou. Ačkoliv nás společné čestné stráže studentů a měšťanů odkazují k zdánlivé společenské jednotě a ke snaze o vyjádření společenského sjednocení a účasti nad osudem mrtvých, přesto nám dobový tisk přinesl současně i zprávy o rozporech, které tyto smuteční události vyvolaly. Smuteční obřad jako dřívější, březnová příležitost společenského sjednocení se stal nyní na některých místech naopak impulsem pro roztržky a sváry. V souvislosti s chlebskou slavností se můžeme v Národních novinách dočíst: „V městě Nymburce jsou skrze tuto slavnost bohužel mnohé roztržky a mrzutosti, neboť

jedna strana myslí, že byla tato slavnost objednána od tak zvaných Ultračechů a studentů, a to navzdory panu děkanovi, který jim byl dříve, když ho žádali, aby četl requiem za padlé, velmi nevlídně žádost jejich odepřel.“³⁴⁶

Během září se tedy v kontextu těchto smutečních slavností setkáme s již pozměněnou pozicí mrtvých a s poněkud jinou rétorikou. Postavení a možnosti padlých jsou v průběhu oslav zredukovány pouze do role mrtvých obětí, které nemají konkrétnější přesah do společnosti živých a které neslibují, tak jako na jaře, lepší časy a národní budoucnost. Shromáždění sice vyslovovali své prosby, ty však směřovaly již přímo k Bohu, který nyní opět získal své výsadní postavení. Nabízí se tak vlastně i myšlenka, že tyto oslavy, tak jak byly prezentovány v dobovém tisku, již nepatří do onoho revolučního kultu mrtvých, tak jak se projevil v období dočasného vítězství revoluce a porážky starých politických a společenských pořádků na jaře 1848. Česká společnost poznala své mrtvé později, a neměla tak podobnou bezprostřední příležitost pobarikádního oslavného a nadějného vzpomínání vlastních padlých. V září pak pozůstalým zbyla pouze motlitba, smutek a „neličené srdečné vzdechy vroucí pobožnosti.“

3.5.4. Červnové oběti jako nástroj nacionální kampaně

Pražské svatodušní bouře byly prvním skutečným setkáním v Čechách žijící společnosti s násilím a ozbrojenými boji na barikádách a samozřejmě se smrtí a umíráním ve vlastních řadách. Tento konflikt, který začal ozbrojenou srážkou před budovou vojenského velitelství a který se rozrostl do několikadenního střetu mezi pražským civilním obyvatelstvem a rakouskou armádou, se u dobové společnosti těšil velké pozornosti. Co je totiž pro dobové hodnocení této události typické, je skutečnost, že se setkáme s různým vnímáním a výkladem tohoto boje. Nejzřetelnější jsou obecně dvě roviny interpretace. Oficiální kruhy reprezentované jak samotným knížetem Windischgrätzem, tak i tehdejším guberniálním prezidentem hrabětem Lvem Thunem chápaly a představovaly širší veřejnosti pražské povstání jako revoluci vůči vládě, jako ozbrojený pokus namířený proti vládní a vojenské moci, kterého se účastnilo obyvatelstvo Prahy bez rozdílu národností. Tato oficiální vyjádření byla vedena nejen snahou ospravedlnit vojenský zásah před širší veřejností, v první řadě českou a českým venkovem, ale uvést celé události, z pohledu vlády a ústředních míst, na správnou míru.

Tou druhou, zřetelnou rovinou výkladu byla interpretace nacionální. Jinými slovy, na německé straně, tedy u většiny českých Němců, ale i v zahraničí, byl pražský konflikt vykládán často jako boj Čechů proti Němcům. To byl tedy důvod, proč se i frankfurtský parlament, nacionální hnutí ve Vídni i v sousedním Sasku, postavily ve svých svoláních a adresách na stranu vítězné armády a knížete Windischgrätze. Tomu s jeho známým aristokratickým, protidemokratickým smýšlením pak byla tato aktivita o to více nepříjemná. Každopádně německá společnost v Čechách dávala svůj názor ostentativně najevo. Například augšpurské Allgemeine Zeitung otiskly na svých stránkách dopis z Karlových Varů, ve kterém jeho pisatel dával zřetelně na vědomí, že místní Němci nijak nepochybovali, že v Praze jde o povstání Čechů proti německé vládě, o moderní husitskou válku. Jedná se prý o drama, při kterém je prolévána německá krev.³⁴⁷ V podobném duchu se nesly též projevy a obecně atmosféra shromáždění českých i „říšských“ Němců v Ústí nad Labem 18. června. Zde se shromáždilo německé obyvatelstvo českého pohraničí i Němci ze Saska v celkovém počtu až 5 000 lidí. Celá akce se nesla v německém nacionálním duchu, který byl bojovně naladěný vůči událostem v Praze. Jedním z výsledků tohoto setkání pak byla i děkovaná adresa knížeti Windischgrätzovi: „V uznání velkých zásluh o německou věc a celé Čechy, které jste Vy, kníže Windischgrätz, získal, posílá Vám schůze německých mužů z Čech, Saska, z Ústí 18. června t. r. svůj nejsrdečnější dík.“³⁴⁸

Součástí podobných „německých“ výpovědí, mířících v době svatodušních bouří proti české společnosti, bylo i využití skutečných i domnělých mrtvých z řad Němců, kteří se měli stát obětí českého nacionalismu. Prostřednictvím těchto padlých, v dobové „německé“ dikci zavražděných, poukazovala německá publicistika i letáková tvorba na krvežíznivost českého nacionalismu. Podíváme-li se totiž do dobového tisku, nabídnou se nám hned několik dokladů o této tendenci využívání skutečných i domnělých obětí k nacionální argumentaci. „Pražský večerní list“ tak přinesl dne 28. června 1848 na své poslední stránce oznámení o smrti jakéhosi vídeňského mladíka, který měl podle údajně zemřít právě během svatodušních bojů v Praze. Jedná se pravděpodobně o přetisk z některých vídeňských novin nebo z nějakého letáku. Oznamovatel, tedy „zarmoucený“ otec, se v něm totiž obrací na příslušníky vídeňské akademické legie. „Na oudy akademické legie! Utrápený otec obrací se s několika slovy na Vás, aby bojovníkům svobody smrt jednoho soudruha zvěstoval. Můj syn Antonín Ziegler, dějemalíř a člen akademické legie (23 roků stár), vypravil se co poslanec do Brna chtěje přes Prahu uměleckou cestu do Drážďan podniknouti. Osud si jej však vybral za oběť stranné nenávisti. Byltě totiž v pondělí o svatodušních svátcích dne 12. června 1848

v Praze s německou páskou na prsou, v oděvu vídeňské akademické legie zákeřnický z okna od jednoho Čecha zastřelen a leží vedle bezčetných německých bratrů ve své krvi na ulici v Praze. Tuto velmi bolestnou zprávu sděluji uměleckým soudruhům svého syna a Vám stateční studenti, s nimiž v dnech březnových v domě stavovském a v květnu na barikádách stál, aby jste slzu žalosti nad mrtvolou německého bratra – oběť to krvežíznivých Čechů uronili. Pokoj popeli jeho mezi rozkolnickými bojovníky pražskými. Antonín Ziegler, spisovatel dějin Rakouska a oud Vídeňské národní gardy..., František Ziegler, bratr nešťastného a oud Vídeňské národní gardy.³⁴⁹

Toto oznámení plné emocí však bylo doplněno kratším českým ironickým komentářem. Ještě před vlastním originálním německým textem byla připsáno českým redaktorem oznámení, že uveřejněný text je „příspěvek k oněm lžím a hanebným pověstem, jaké se o nás roztrušovaly, aby se Němci proti nám popudili.“³⁵⁰ Celou stránku pak uzavírá zesměšňující komentář: „Budiž však všem krvežíznivým Čechům, jenž si byli všecky Němce v Praze pobíti předsevzali, k vědomosti, že nešťastný mladík, o němž zde řeč, jest náhodou opět obživl a zdraví u slzícího ztrápeného otce svého se nalézá.“³⁵¹ Ačkoliv je tak tímto doplňujícím a „znevažujícím“ komentářem do značné míry otupen hrot onomu oznámení, bylo tomu tak pouze v českém prostředí. Co je však důležité v kontextu této práce, to je především způsob podání smrti mladého Vídeňana. V tomto duchu jsou Češi podáni skutečně jako krvežízniví a především zákeřné bytosti, které své oběti střilejí ze zálohy, a to pouze pro jejich odlišné národní symboly. Důležité je také otcovo tvrzení o bezčetnosti německých obětí, protože právě tyto teze a představy jsou tím nejzřetelnějším nástrojem protičeské agitace německého nacionalismu, které jsou v tomto letáku obsaženy. Údajným obětí je tak v tomto kontextu přisouzena nová role, tedy burcovat k národnostnímu antagonismu a předvádět jiný národ jako společenství nepřátel ohrožujících německý lid.

Výše uváděné oznámení ovšem nebylo na stránkách českého tisku ničím neobvyklým. V červenci uveřejnil německojazyčný list „Prager Abend-Blatt“ kratičké oznámení o osudech sekretáře finančního úřadu a „oslavovaného“ skladatele oper a písní Josefa Hellera.³⁵² Tento muž byl, slovy uveřejněné zprávy, také jednou z oněch obětí, které měly v noci z 15. na 16. června padnout dílem hanebných band českých vrahů. Sám Heller vyprávěl tuto skutečnost údajně bez příkras a upřímně v tisku. Co je však na této zprávě důležité, je fakt, že tento muž měl údajně v době po červnových bojích skládat jednak requiem pro Čechy zákeřně zavražděné Němce a vedle toho rovněž i Te Deum, které by se mělo konat po odhalení pražského široce rozvětveného spiknutí! Ačkoliv tedy sám tento skladatel nepadl za obět', i tato zpráva, která se

jen jeho samotné smrti dotkla, byla alarmujícím a obviňujícím sdělením, které v několika větech opět jen vrhlo negativní světlo na českou pražskou společnost. Nešlo zde o smrt skladatele samého, ale o v této zprávě, zprostředkované setkání s mrtvými, respektive o potvrzení jejich existence odkazem na připravované requiem!³⁵³ Každopádně i z této zprávy nám vystupují Češi jako zákešní vrazi svých německých obětí. Ty pak burcují ve věci národa.

V očích některých komentátorů a vykladačů pražského červnového povstání však byla tím nejpádnějším důkazem o české zlovolnosti a zákežnosti smrt kněžny Windischgrätzové. Ostatně právě ona je tou nejznámější obětí tehdejších nepokojů. Tak, jak si totiž pozůstala společnost a vlastně i pozdější historici nevšimli pražských obětí nijak konkrétně, právě manželka zasahujícího generála je jedinou, stále připomínanou mrtvou. Její osud během svatodušního pondělí je již dostatečně známý, relativně detailně se o jejích posledních chvílích zmiňuje ve své práci „Z české revoluce 1848“ Anna Bajerová.³⁵⁴

Kněžna Marie Eleonora Windischgrätzová byla zastřelena neznámým střelcem dne 12. června. V okamžicích těsně před smrtí byla ve společnosti svého syna Josefa, své sestry kněžny Bretzenheimové a maďarského barona Miklóse Josika. Všichni se nacházeli v salónu generálova bytu, který byl v budově vojenského velitelství. Šlo o rohový pokoj, jehož okna směřovala dílem do Celetné ulice a dílem na Ovocný trh. V okamžiku své smrti stála kněžna v blízkosti okna, aby se mohla podívat na dění před budovou vojenského velitelství. Byla zasažena přímo do čela střelou, která byla vypálena z jedné z protilehlých budov v Celetné ulici. Přivolaný lékař mohl konstatovat násilnou smrt zastřelením. Při následné prohlídce protějších budov byl začal Maxmilián Maux, posluchač prvního ročníku pražské techniky. Byl obviněn z vraždy kněžny Windischgrätzové. Později však byl propuštěn, neboť se ukázalo, že šlo o omyl. Nemá smysl na tomto místě líčit ani samotný průběh vyšetřování ani Mauxův osud během svatodušních dnů. O všem se detailně zmiňuje v připomínané práci Anna Bajerová. V souvislosti s touto prací je totiž mnohem zajímavější osud mrtvé kněžny v kontextu dobového kultu mrtvých.

Kněžna Windischgrätzová byla, alespoň v podání Anny Bajerové, osobou ušlechtilou. Její údajná dobrota a vřelý soucit s trpícími byly v tehdejší společnosti známým faktem. Údajně se proslýchalo, že ona sama je trpítkou vedle svého, v Čechách neoblíbeného, muže. Sluchu u ní nacházeli chudí a nešťastní, se kterými se scházela v kostele u sv. Salvatora. V tomto podání tak před námi stojí skoro dokonalá žena, která je pravým opakem despotického a nepřístupného generála. Ten měl v podání Josefa Toužimského okamžitě po její smrti prohlásit, že vystřelená kule byla určena jemu. Údajně otřesen se pak chtěl sám

vydat ozbrojenému lidu před branami vojenského velitelství v Celetné ulici. Neučinil tak pouze na přímluvu vojáků, kteří ho přesvědčovali, aby se nevydával do takového nebezpečí a neohrožoval svůj život, který patřil v jejich podání především císaři a vlasti.³⁵⁵

Významu, jakému se kněžna těšila za svého pozemského života, odpovídal i samotný pohřeb. V noci ze 14. na 15. června bylo její tělo převezeno na Pražský hrad. Celý transport byl součástí strategického nočního přesunu armády na levý vltavský břeh. Až do 4. července byla nabalsamovaná mrtvola vystavena v kapli sv. Vojtěcha ve chrámu sv. Víta na Hradčanech. Odtud pak byla převezena do tachovského zámku, knížecího sídla, kde byla rovněž po několik dnů vystavena. Slavnostní pohřeb se posléze konal dne 10. července. Rakev mrtvé kněžny byla ozdobena knížecími rodovými insigniemi. Špalír, kterým byla rakev odnášena do rodinné hrobky, tvořili císařští polní myslivci z Chebu a tachovská národní garda. Podle podání Anny Bajerové byl v čele průvodu nesen velký kříž, za kterým následovala školní mládež, členové tachovského chorobince, zástupci židovské komunity se svým rabínem, oddíl národní gardy z Černošína a zástupci dalších spolků a národních gard i okolních obcí. Za nimi pak následovala samotná rakev, za kterou kráčel mladý syn Josef následován dalšími šlechtici, plzeňským krajským hejtmanem a dalšími význačnými účastníky. Náboženské obřady se konaly částečně v rodinné hrobce, kde byla kněžna uložena, a posléze v tachovském děkanském kostele, kde byla čtena slavnostní mše a requiem.³⁵⁶

Smrt manželky velícího generála a oblíbené ženy vyvolala v české společnosti zcela jistě velký údiv. Po její smrti se začaly šířit různé zvěsti, které přisoudily této smrti tragický výklad. Povíдалo se o jejím románku právě s mladým studentem Mauxem či s polským knížetem Lubomirským. Bohužel žádné bližší zprávy se nedochovaly, respektive já osobně jsem se s žádnými nesetkal. Vůbec je zvláštní, v jak minimální míře se dostala kněžnina smrt na stránky dobového tisku. Lze říci, že až na několik málo výjimek o této události dobový tisk mlčel. Veškeré zprávy se tak mohly šířit jen „šeptandou“ a osobními styky. O samotném pohřbu přinesly stručnou zprávu pouze jediné noviny, a sice na konci července německojazyčná Bohemia. Ta k stručnému popisu tachovských pohřebních slavností připojila navíc zmínku, že 7. července zemřela ve Vídni rovněž sestra kněžny Windischgrätzové, kněžna Bretzenheimová. Svou krátkou informaci pak Bohemia zakončila slovy, že v těchto dvou šlechtických ženách ztratilo lidstvo dva anděly strážné. Míněna tím byla pravděpodobně charitativní činnost obou žen. V českém prostředí pak byla kněžnina smrt, alespoň v kontextu tisku, zmiňována výhradně v souvislosti s vyšetřováním pražského povstání a s vyšetřováním samotného Maxmiliána Mause. Role nevinné oběti, to byla podoba této ženy, v které po své

smrti vstoupila do veřejného prostoru české společnosti. Nikde se mi bohužel nepodařilo vyhledat text oné tachovské smuteční mše, která by snad mohla nějak více osvětlit kněžnin druhý život v kontextu dobového kultu mrtvých. Je totiž otázkou, nakolik byla její smrt, a byla-li vůbec, využívána konzervativním, kontrarevolučním táborem v jeho zaujetí a agitaci vůči revoluci tak, jak bude patrné na dalších stránkách této práce v souvislosti se smrtí knížete Lichnovského, generála Auerswalda, či generála Latoura.

Přesto však bylo jméno usmrcené kněžny ve veřejném prostoru občas vysloveno. Mimo českou společnost se totiž její smrt stala dalším z důkazů české krvelačnosti během svatodušních bouří. Zprávy o její smrti v této nacionální rovině přineslo několik dobových letáků vytištěných ve Vídni. Jejich informace se rozcházely, některé hovořily pouze o smrti kněžny, jiné i o zranění jejího syna.³⁵⁷ Zajímavý je však v souvislosti s nacionální protičeskou argumentací leták s názvem „Die Rebellen auf dem Schutthausen in Prag. Haben sie capituliert?“. Ten je názornou ukázkou vyhocené protičeské kampaně, která se chopila právě i smrti kněžny Windischgrätzové. Autor letáku se zapřísahá, že mluví svatou pravdu, když tvrdí, že v Praze, která je údajně z poloviny obydlena Němci, byla Čechy odprisáhnuta smrt všem Němcům. Fanatismus Čechů prý došel až k šílenství. Důkazem toho byla i zákeřná vražda bezbranné ženy, kněžny Windischgrätzové. Němci byli přepadáni a zákeřně zabíjeni na ulicích a ve svých domovech jen proto, že nosili na své hrudi německé barvy. Oběťmi této národní nenávisti se prý stalo i několik vídeňských studentů.³⁵⁸ V parafrázi tohoto letáku by bylo možné pokračovat dál, nicméně tato část samotná je myslím dobrým důkazem, dokreslujícím způsoby a arzenál protičeské argumentace. Co je pak důležité v souvislosti se zastřelenou kněžnou, je skutečnost, že zde nyní vstoupila do veřejného prostoru. Příznačné je však rovněž to, že přesto nebyla žádnou hlavní aktérkou tohoto dokumentu, ale pouze dokreslujícím příkladem. Možná někde existují mnohem obsáhlejší dokumenty a doklady o její posmrtné roli a úloze ve veřejném prostoru během revoluce roku 1848, ovšem na základě materiálů, které jsem měl k dispozici já osobně, snad mohu říci, že ačkoliv kněžna Windischgrätzová byla nejznámější pražskou obětí, v kontextu dobového kultu mrtvých obsadila jen marginální, vedlejší roli. Její smrt nebyla, až na výše uvedené, součástí tehdejšího diskurzu o mrtvých, nevstoupila ve větší míře do veřejného prostoru, který je rekonstruovatelný na základě dobových dokumentů a materiálů.

3.5.5. Březen 1849: „ouplný převrat revoluce“

Březen roku 1849 znamenal na většině území habsburské monarchie porážku revoluce a zatlačení reformního, liberálního tábora, o demokratech ani nemluvě. Oktrojovaná ústava a následný vojenský zásah proti parlamentu v Kroměříži znamenaly definitivní nástup mladého císaře Františka Josefa I., který dal během několika březnových dnů jasně najevo, v čích rukách bude příští vláda nad Rakouskem. Tato situace pak samozřejmě našla svou ozvěnu i v širší české veřejnosti a u jejích politických představitelů. Ve dnech 9.-11. března se postupně vraceli z Kroměříže čeští poslanci, jimž při návratu vyjádřila pražská ulice svou podporu a současně nesouhlas s kroky vídeňské vlády. Tyto události pak spadaly do období ročního výročí petičního hnutí a společensko-politických změn v roce 1848. Po návratu kroměřížských poslanců se tak stala Praha svědkem konání několika akcí, které byly částečně podniky výročními, ovšem především měly demonstrační ráz. Dne 11. března se tedy konala takováto akce v Praze na Žofíně. Důležitou a hojně navštívenou akcí však byla především smuteční mše, konaná dne 13. března v Týnském chrámu. Byla to slavnost, za všechny padlé během předcházejícího roku, slavnost, která přivedla opět na scénu oběti revoluce 1848.

O konání této smuteční akce informovaly již s předstihem několika dnů prakticky všechny tehdy vycházející noviny. Některé, například „Vlastimil“, tuto informaci přinesly opakovaně v několika po sobě jdoucích dnech. Pozvánky k této akci, které byly uveřejněny v novinách, však byly jen kratičkými zprávami, jako by byly poznamenány rozčarovanou atmosférou březnových dnů. Jen radikální „Pražský večerní list“ se rozepsal v několika větách, když uveřejnil studentskou pozvánku: „Dne 13. března bude o 10. hodinách ráno v universitním (t. j. Týnským) chrámu páně veliké requiem k oslavení výroční památky za oběti v dnech volnosti národů padlé. K slavnosti té zve se tímto veškeré studentstvo i obyvatelstvo Pražské.“³⁵⁹

Samotná slavnost pak proběhla v klidném a pokojném duchu. Kostel byl, podobně jako v březnu minulého roku, přeplněn účastníky. Mezi nimi pak převládalo pražské studentstvo, ale přítomno bylo i civilní obyvatelstvo Prahy a také zástupci městské rady a měšťanských sborů. V chrámu byl opět vystaven katafalk, tentokrát však skromně ozdobený, přesto prý skvostný. Zavěšen na něm byl stručný nápis: „13. březen 1848.“ Kolem něj drželi čestnou stráž příslušníci národní gardy. Vůbec celé pojetí této slavnosti bylo jednoduché a prosté. Jak napsal ve své zprávě „Pražský večerní list“, tentokrát se vše obešlo bez berlí a rohatých čepic.³⁶⁰ Mši sloužil tehdy známý duchovní Jan Arnold, bratr radikálního demokrata

Emanuela Arnolda. Vše probíhalo pouze slovem, bez zvuků varhan. Truchlozpěvy během mše zpíval akademický zpěvácký spolek. I když se v tomto podání jednalo o mši jednoduchou, přesto dobový tisk hovořil o upřímném účastenství. Německojazyčný list „Prager Zeitung“ dokonce kvitoval, že proti původnímu očekávání nedošlo ani k žádným následným nepokojům.

Zatímco před rokem byli mrtví a první jarní oběti spojování s nadějí a radostným optimismem, pak po roce již byla situace dokonale změněná. Doboví pozorovatelé si byli této skutečnosti vědomi. Z novinových článků na nás dýchá spíše smutek, sentiment a zádumčivost. Tehdejší tisk hovořil během března 1849 o padlých jako o obětech, ale již je nijak nespojoval s očekávanou budoucí svobodou. Jak naznačuje pozvánka „Pražského večerního listu“, doba volnosti národů byla alespoň pro některé autory spíše už loňskou minulostí. O atmosféře tehdejších březnových dnů i samotné smuteční mše tak napsal právě „Pražský večerní list“: „Requiem za oběti, v uplynulém roce pro svobodu padlé, které uspořádalo zdejší studentstvo bez rozdílů národnosti, bylo jedno z nejpohnutlivějších, ba vskutku nejznačnější, co jsme kdy viděli...Bylo to vážné, smutné podívání na to valné množství – truchlivost se jevila v každé tváři, samo nebe plakalo.“³⁶¹ „Noviny Lípy slovanské“ byly ještě sdílnější, jejich popis byl však podobně melancholický, ba snad pesimistický: „Rozervaným srdcem, skormouceným duchem vkročili jsme dnes do místa smutku, jež bylo určeno, by se padlé v březnu a v říjnu slavným requiem počtili. Vznešené okamžení leží v myšlence na mučedníka politického pokroku – vznešené tím, že horlivost povzbuzuje, by se oučeli každý svobodmil snažně přibližoval, jež nemohl tento mučedník dosáhnouti. Avšak jest to truchlivá myšlénka, že semeno krve ani nevyšlo, aneb zakrněle vychází. Každý zná rozdíl mezi letošním březnem a loňským 15. březnem, březen r. 1848 byl nadějeplný, kvetoucí junák, letošní je vyžítý starc, v němž se mladistvá síla přírody ve vlastně způsobenou zmrtvělost promění. Ouplný převrat revoluce. Hrdinové svobody jsou buď mrtvi, aneb nyjí v žaláři, demokratické zřízení je nohama šlapáno a pod trestem zapovězeno. Musíme se divit, že je nám ještě popřáno, památku oněch ctíti, kteří byli obětí našich myšlének a přání, musíme se divit, že nám s bodáky nevyhrožují, když pouze pomyslíme na počestnost revoluce. Jen se zvláštní milostí a obzvláštně ohledem na okolnosti bylo nám povoleno, abychom se k smuteční slavnosti za padlé v březnu a v říjnu shromáždili...Dnes se ctí smrt oněch, kteří v boji proti takovému zřízení padli...Slavné ticho, kterým se obřady konaly, truchlivě pronesená slova u oltáře a hořekující zvuky z choru působily zoufající dojem. Zdálo se nám, jako by v katafalku svoboda pohrobena ležela.“³⁶²

Neznámý pisatel právě citovaného komentáře vystihl příznačně poměry, v jakých se tehdejší slavnost konala. Jak jsem napsal výše, původní radostné očekávání minulého jara bylo vystřídáno skepsí a smutkem. A v této situaci sehráli i mrtví svou roli. Nebyla to však již původní role společenské aktivizace. Tato březnová slavnost, která uctila loňské vídeňské padlé, byla demonstrací nesouhlasu s nastolenými poměry a se zásahy vlády do veřejné sféry. Mrtví jako takoví byli přítomni jako zástupný problém, jako příležitost, při které je možné vyslovit nesouhlas a připomenout, jak moc se celková situace změnila. Stali se mementem, ovšem jejich burcující potenciál byl již vyčerpán, nebo spíše ztracen. Bohužel se mi nepodařilo najít texty zde proslovených řečí. Ovšem i samotné novinové články, jejich znění a vlastně i mlčení dávají tušit, že svoboda a práva byly v myslích přítomných skutečně jevy minimálně ohroženými, ne-li opravdu mrtvými. Role padlých obětí se tak během jednoho roku, vlastně během necelých 365 dnů dokonale proměnila. Z burcujícího a slavného kultu, který povzbuzoval k aktivitě, k jednotě, se stala smutná vzpomínka na minulost. Pokud bychom mohli hovořit o nějakém momentu sjednocení, pak to ovšem nebyla jednota k pokračování nastupenou cestou, ale sjednocení k obraně zbytků svobod, jednota ne tedy ofenzivní, nýbrž pouze a jen defenzivní. Na jaře roku 1848 byla očekávaná budoucnost světlá, nadějeplná, v březnu 1849 se o ní ve veřejném, nám dostupném, prostoru mlčelo. Pražskou mši je tak třeba vnímat ve dvou rovinách“ jako stále ještě aktivitu donedávna sebevědomé společnosti, ale současně i jako jakýsi epilog, jako melancholické vyjádření zoufalství a skepse nad stávajícími poměry.

3.5.6. Německý smutek

Tak, jak jsme se zabývali smutečními oslavami české společnosti v době po potlačení pražských svatodušních bouří, tedy v pozdním létě a na podzim rok 1848, tak se nyní podívejme za české hranice do sousedního Německa, konkrétně do Berlína, kde se konala v březnu 1849 výroční vzpomínková smuteční slavnost za padlé německé občany. Během onoho roku, který dělil tuto slavnost od původních událostí, které se odehrály na berlínských ulicích, se mnohé změnilo. Původní rozmach revoluce byl již záležitostí minulosti a dobová společnost se musela vyrovnávat s postupným nástupem protivných sil, které omezovaly dosavadní vydobytý „revoluční a reformní prostor.“ Bude tedy jistě zajímavé pozorovat potenciální posuny a proměny ve výpovědi řečníka, respektive stojí zajisté za pozornost

uvědomit si, nakolik se konkrétní řeč, proslovená s odstupem jednoho roku, liší nebo neliší od oněch textů uveřejněných a pronesených přímo v jarních březnových dnech roku 1848. Textem, který se tedy stane na příštích řádcích odpovídajícím pramenem, byla řeč německokatolického duchovního Roberta Brannera, která vyšla tiskem roku 1849 tiskem v Berlíně pod názvem „Todtenfeier für die am 18. und 19. März 1848 Gefallenen.“ Podívejme se tedy nejprve na její samotný obsah.

Řečník začíná svou řeč velmi zajímavě srovnáním současného společenského dění s přírodou a s přírodními silami. Přírodní síly potřebují delší čas ke svému projevu, dlouho se sbírají a sílí, ale poté udeří s velkou silou, tak jako například orkán nad mořem či nad pevninou. Toto přirovnání pak autor řeči použil i pro dobové společenské dění. Ne vždy se totiž události odehrávají podle očekávání a potřeby člověka a ne vždy jdou jednotlivě a očekávaně za sebou. Dlouho se připravují podmínky pro nové proměny a převraty, ale poté se během chvíle prosadí. A jak dokazují dosavadní lidské dějiny, často je jejich následkem prolitá krev a oběti, neboť nové poměry nejsou přijaty všemi lidmi, ne všichni se chovají podle potřeb nové situace. A odsud pramení napětí a konflikty, vznítí se vášně a rozvine nedůvěra. Výsledkem je pak srážka stoupenců protivných táborů.

Jedním z takových konfliktů byly i události, jež se odehrály právě na ulicích Berlína, z pohledu pronesené řeči před celým rokem. Byly to děje, které řečník ve svém textu popsal jako žně smrti jimž padlo za obět mnoho spoluobčanů. Ty autor nazval hned zpočátku „našimi bratry.“³⁶³ Po roce tedy stále ne cizí lidé, jejichž osud by se pozůstalé společnosti ani nemusel dotknout, ale bratři, kteří tak byli pozůstalými prostřednictvím tohoto pojmu symbolicky adoptováni. Ti, kteří se pak shromáždili u příležitosti této oslavy a vůbec ti, kteří zůstali věrní památce padlých obětí, jsou oni věrní, kteří nemění svá stanoviska a své názory podle vnějších politicko-společenských okolností a změn. Jaké pocity a myšlenky pak tyto věrné udržovaly v živé památce na padlé? Byly to pocity velké úcty, díků a současně bolesti. Řečník tak otevřeně nehovoří o žádném politickém důvodu a vlastně i celé shromáždění hodnotí a vnímá jako nepolitickou událost, jejímž jediným cílem je připomenout a vzdát úctu loňským obětem.³⁶⁴

Na prvním místě dlužila v Brannerově podání pozůstalá společnost svým mrtvým úctu, neboť se pravidelnému, dobře vycvičenému a vyzbrojenému vojsku postavili jen nedostatečně a slabě vyzbrojeni, často se zbraněmi, které v tu chvíli dostali do ruky. I přes tyto rozdíly a s vědomím této nedostatečnosti zůstala jejich srdce pevná a jejich odhodlanost dokonce i přes stoupající nebezpečí vzrůstala. Mezi bojujícími pak byli i ženy a mladí chlapci.

Autor si v této souvislosti položil jasně interpretovatelnou řečnickou otázku, totiž není-li heroismus bojovníků, kteří si jsou vědomi nebezpečí, kteří jsou ale pevní a připraveni obětovat dokonce i svůj život, není-li tedy tento heroismus něčím vznešeným a majestátným? Vedle této pochvaly se pak autor vyslovil v podobném duchu i k samotné motivaci bojovníků a opakoval tak mnohokrát použitý model odejmutí viny a očištění bojovníků od jakéhokoliv obvinění z rozpoutání bojů a z nějakých nedobrych, nekalých úmyslů. Aniž by si osvojoval schopnost pohlédnout padlým do jejich myšlenek a jejich duší, přesto jasně předpokládá, že oním důvodem, pro který pozvedli své zbraně, byla idea svobody. Kdo by pak mohl při této argumentaci nějak jednoduše obviňovat padlé oběti? Navíc, když tuto ideu svobody dává do souvislosti se samotným křesťanstvím, čímž ji současně posvěcuje!³⁶⁵

Tato idea pak byla v řečnickově podání vlastně něčím očekávaným a přirozeným, protože dosavadní míra svobody prostě nemohla pruskému lidu i německému národu při jeho vzdělání stačit. Mimo jiné pak snad i právě proto hovořil Branner v dalším průběhu své řeči o tom, že mrtví bojovníci bojovali v berlínských ulicích i s vědomím cti Pruska a jeho lidu. Zatímco ostatní vzdělané a civilizované národy Evropy i občané ostatních německých států věřili v rozšíření dosavadních svobod, zatímco všude jinde se „zelenalo jaro čerstvého života“, v Prusku, jehož občané patří k nejvzdělanějším na celé Zemi (sic!), stále přetrvávala ve státní formě a v zákonech „ruská zima.“³⁶⁶ Dalším důvodem, vedle onoho „státně-pruského“, proč oběti v předcházejících chvílích své smrti riskovaly životy, byl také důvod „národně-neměcký“, tedy sjednocení německého národa. Uvědomovaly si totiž bolest německého lidu, který byl ve své rozdrobenosti v jednotlivé státy slabý. Vedle této jednoty nasadily své životy i pro své spoluobčany, spolubratry.³⁶⁷

Hrdinství padlých podtrhnul řečník argumentem, že mrtví položili své životy jako oběti, které byly de facto napadeny. Zjednodušeně řečeno, mrtví na sebe nepřivolali vlastní smrt svým chováním, svými motivy, nýbrž smrt si je sama našla. Oni nebyli útočníky. Zbraně vzali do ruky pouze na svou obranu. Teprve v momentě nezaviněného napadení sami přistoupili k boji.

Tyto oběti tedy nebyli žádnými agresory, žádnými vrahy, nebyli nijak zápornými aktéry. Padlí a jejich přesvědčení se v řečnickově výkladové rovině jednoduše doplňují a navzájem podmiňují. Mrtví tak zemřeli pro neobyčejné cíle, proto si zaslouží nejvyšší úctu pozůstalé společnosti. Odsunuli stranou své vlastní soukromé životy. Po vlastním vnitřním boji se rozhodli odvrátit se od svých blízkých a riskovat pro vyšší hodnoty.³⁶⁸ Takovíto bojovníci byli v tomto podání lidé plní života, citu a nevinnosti, ale současně rozhodnosti,

odvahy a vědomí neobyčejných hodnot. Jako potvrzení jejich statutu pak využil Banner vzpomínku na pruského krále, který tehdejší březnový pohřební průvod pozdravil z balkónu královského zámku s obnaženou hlavou. Toto královo přiznání se mělo v kontextu přednesené řeči potvrdit význam obětí. S těmito argumenty se vyslovil řečník i proti dobovému hanění mrtvých, které následovalo v pozdějších měsících v souvislosti s dalším vývojem dění. Původně oběti a mučedníci za svobodu a národ získali v očích některých společenských skupin, které stanuly v protirevolučním a protireformním táboře, spíše negativní konotace. Banner si této skutečnosti všímá a snaží se s ní vypořádat, staví se na stranu mrtvých, kteří sami sebe již nijak bránit nemohou.³⁶⁹

Jedním z hlavních motivů této řeči se stala vedle obhajoby mrtvých a vyzdvižení jejich role i snaha o celkové smíření společnosti. Konkrétním výrazem bylo úsilí řečníka představit tehdejší březnové protivníky v příznivějším světle, tedy ukázat bojující vojáky jako podobné oběti, které padly z věrnosti a odpovědnosti ke své přísaze a povinnosti. Jak je vidět, na několika místech této mé práce se motiv vojenské přísahy a splnění povinnosti v tehdejší době mnohokrát opakoval právě v souvislosti s oceněním a interpretací role armády v boji proti civilistům. Podobně Banner označil tehdejší březnový střet jako boj bratrský, kdy vojáci plnili pouze rozkazy a tedy svou povinnost. S tím oceňuje i chování civilistů, kteří i přes počáteční rozhořčení nad postupem vojska zmírnili své roztrpčení a vyhraněné nálady a nijak dále vojáky nenapadali (nesmíme však stále zapomínat, že pohřeb berlínských obětí byl nakonec i přes počáteční snahu o společnou civilně-vojenskou akci oddělenou záležitostí). V tomto kontextu teď našel řečník slova ocenění i pro tehdejší tábor protivníků. Tak jako pro padlé civilisty truchlí jejich pozůstalí, tak i vojáci byli dětmi svých rodičů, byli otci svých dětí a manželi svých žen. I ti tehdy truchlili nad osudem svých blízkých. Samozřejmým motivem pro takový výklad byla snaha o společenské sjednocení a utlumení možných konfrontačních nálad a vyostřených názorů.³⁷⁰ Autor prostě ukázal vojsko v jeho civilní tváři, poukázal na jeho nevojenskou stránku a tím se snažil vojáky přiblížit většinové civilní společnosti. Soustrast tedy neodepíral ani jim.³⁷¹

Řečník proto vybízel ke smíru, neboť sama smrt usmíruje. Na závěr pak proslavil z pohledu této práce a předcházejících odstavců skutečně zajímavou myšlenku, která nebyla nijak nová a německá společnost se s ní setkala vlastně hned na počátku jarního dění. Podobně jako před rokem Sydow (a vlastně jako mnoho dalších nejen v německém prostředí, vzpomeňme na Augustina Smetanu!), i Banner nyní využil metafory osiva. Právě takovým osivem je totiž krev padlých, jež oplodnila zem, jež v budoucnu vydá své plody.³⁷²

Tolik tedy samotná řeč Daniela Brannera. Co však z ní lze vyčíst a vyvodit pro dobové vnímání smrti? V porovnání s podzimními slavnostmi v českém prostředí je zajímavá především její ještě stále přítomná naděje. Zatímco české řeči v období po červnových nepokojích jsou zaměřeny skutečně spíše existenciálně, obracejí se k Bohu a veškeré další dění směřují do jeho vůle, pak tato řeč, přednesená s odstupem roku v březnu 1849, tedy rovněž v době již nastupující kontrarevoluce a ustupující revoluční vlny, v sobě nese stále ještě naději. Je z ní sice patrná, podle mého soudu, jistá „dávka“ mírnosti a zřetelná snaha po smíření, která získala navrch nad onou radostnou náladou budoucího očekávání a jakési jistoty přicházejících dnů a týdnů na jaře předcházejícího roku. Nicméně o žádné kapitulaci a pouhém odevzdání se osudu nelze hovořit. Snad byla hlavní myšlenkou skutečně snaha po usmíření, která chtěla využít pozitivního obrazu mrtvých civilistů i vojáků k celkové konsolidaci situace a zklidnění potenciálních konfliktů a která by v tomto kontextu snad mohla ulomit přece jen něco z hrotu postupující kontrarevoluce. Přímou však tuto myšlenku vyslovit nemůžeme, neboť není nijak jasná. Podobně je od českých „pobojových“ slavností odlišný i pojmový aparát a užité metafory. V podstatě jsou shodné s texty, které dobová společnost znala již od minulého března. Banner hovoří o obětech, o usmíření a sjednocení, o bratrovražedném boji, hovoří o klíčení z hrobu padlých, setbě, zemi posvěcené krví bojovníků.

Ale přece jen lze vystopovat jistý rozdíl. Jistě, řečník se snaží do jisté míry své posluchače mobilizovat, ale nebyly to již takové výzvy k aktivitě, jaké slyšela německá společnost na jaře roku 1848 po smrti Roberta Bluma. Pozůstalí měli být sice věrni odkazu padlých, jistě, ale především jim měli prokázat svou úctu, měli si být vědomi jejich oběti i významu a důvodů smrti padlých vojáků. Tedy žádné výzvy k boji, k mobilizaci. Nejedná se tedy o řeč nijak výrazně odlišnou od řečí předcházejících, nicméně jistý posun lze již vysledovat: jisté zmírnění, snaha po zklidnění, které by mělo za následek celkovou konsolidaci dobové situace. Na rozdíl od slavností českých si však přesto tento text udržel určitý potenciál společenské výzvy a aktivizace.

3.6. Exkurz na druhou stranu barikády: armáda

Na počátku revoluce panovala všeobecná euforie „jara národů“, jak současníci nazývali své naděje na revoluční solidaritu jednotlivých národních celků. Během roku 1849

však zvítězila solidarita protirevoluční, která nakonec překonala vojenskou mocí revoluci v Německu, Itálii, či v jednotlivých částech Habsburské monarchie.³⁷³ Bylo by tedy jednostranné zaměřit svou pozornost v rámci tohoto textu pouze na civilní obyvatelstvo a jen jemu přisoudit atribut „kultu mrtvých.“ Celý princip revoluce je totiž obsažen v střetnutí dvou soupeřících, konkurujících si táborů. Během roku 1848 to byli na jedné straně stoupenci revoluce, reformních snah, tedy civilní obyvatelstvo, na straně druhé zástupci starého režimu a starých pořádků, kteří jsou v kontextu bojů, v prostředí ozbrojených střetů, zastoupeni a symbolizováni často vojskem. Ačkoliv se stalo do jisté míry stereotypem, respektive obvyklou záležitostí, vnímat v souvislosti s revolucí 1848 většinou jen stranu lidu, ať už demokraty či liberály, odpůrcům revoluce a případně i armádě samotné není věnována přílišná pozornost. Problematika armády však také není nezajímavá, zvláště budeme-li se jí věnovat v souvislosti s kultem mrtvých, tedy s úlohou padlých vojáků.

Nejprve však obecně k problematice armády během roku 1848. Revoluce začala rychlým a relativně snadným pokořením starých mocí a vojenských elit. Její vítězství bylo překvapivě snadné, neboť dosavadní vlády kapitulovaly během února a března de facto bez větší vojenské obrany. Buď prakticky úplně opustily „politické prostředí,“ nebo se ztotožnily s reformním programem a akceptovaly jeho zástupce, kterým nabídly podíl na další vládě a podvolily se nové suverenitě lidu a ústavním principům. Na některých místech, například v Paříži, Berlíně, či ve Vídni, došlo zpočátku k nasazení armády proti lidu, vojenské oddíly však byly brzy z rozbouřených měst staženy. Tento prvotní úspěch však nevyprávěl nic o stavu a obranyschopnosti armády a lze říci, že do určité míry oklamal obě zúčastněné strany, které mu přisuzovaly přílišný význam a dopad. Zatímco na straně poražených se objevovaly teze o tajném spiknutí a dlouhodobější přípravě revolučního hnutí, které měly vysvětlit neočekávané události a jejich průběh, na straně vítězů naopak zavládl klamný pocit jistoty a převahy, v jehož rámci se vytvořil „mýtus barikád,“ který revolučnímu hnutí přisoudil nereálnou vojenskou sílu a moc. Jak později ukázal úspěšný postup kontrarevoluce, moderně vyzbrojeným a organizovaným armádám nemohli stoupenci revoluce déle odolávat. Ostatně to byl případ i červnových událostí v Praze, kde v době vypuknutí bojů připadali na jednoho obránce barikád tři dobře vyzbrojení a vycvičení vojáci.³⁷⁴

Na přelomu zimy a jara však bylo aktuální snadné počáteční vítězství revoluce a vše ostatní bylo v představách vítězů jen otázkou času. Ovšem již brzy po prvních „barikádních úspěších“ revoluce si sama nová moc ze strachu z dalšího rozvoje hnutí, jeho šíření a nastolování stále nových požadavků i ze strany „nepohodlných“ sociálních skupin,

vyžadovala návrat vojenských posádek do ulic měst. Vojenská čest armádních elit tak byla do jisté míry rehabilitována, ovšem stále zde byla přítomná vzpomínka na slabost a zbytečnou povolnost monarchů a vlád, kteří se tak rychle a bez větší vojenské obrany podvolili požadavkům a vůli ulice. Navíc jejich koalicí s reformním táborem se zdála být dosavadní výsadní pozice armády ve státě ohrožena. Pro armádní kruhy jistě vítanou zkouškou a ukázkou vojenské připravenosti a síly pak bylo nasazení armády v místních konfliktech již na konci jara, jako tomu bylo například v případě Prahy v červnu během svatodušních bojů, či v Paříži a konečně i na podzim v říjnu ve Vídni, již v čase úspěšně postupující kontrarevoluce. Národní gardy a ozbrojené občanské sbory nemohly regulární armádě nikde konkurovat, ať už šlo o potřebné vojenské vzdělání dobrovolníků a jejich představitelů, či jejich nedostatečné vyzbrojení. V prospěch armády a kontrarevoluce jako takové přispěl také růst napětí, nesrovnalosti a zájmová roztržičnost a nejednota stoupenců reformního tábora a revoluce. Tento oslabující jev se totiž nevyhnul ani jejich ozbrojeným oddílům, které ztrácely na své akceschopnosti a síle. Navíc je třeba také připomenout i častý „ideový deficit“ národních gard a nedostačující národní či politické vědomí. Tak tomu bylo například u českých venkovských ozbrojených sborů, které během červnových nepokojů sice vytáhly k Praze, ovšem často nevědouce, které straně vlastně na pomoc, nemluvě o častých a hromadných dezercích v průběhu jejich pochodu.

Ačkoliv by se mohlo z nasazení regulární armády proti revolučnímu táboru v průběhu revoluce 1848 zdát, že vojsko bylo proti revolučním vlivům a myšlenkám imunní, opak byl pravdou. Vojáci využívali nové možnosti, které se jim s nástupem revoluce nabízely, pořádali shromáždění, sepisovali petice s vlastními požadavky na zvýšení žoldu či lepší zacházení ze strany vojenských kruhů, nosili rovněž i revoluční symboly. „Den mladé svobody měl, 13. dnem března začínajíc, paprsky šťastného slunce vydávati a rozšiřovati... Na revoluci v naší vlasti měli jsme tiše ale napnutě zřetel obrácený, nikde se nám nesmí předhazovati, že jsme byli proti státnímu vyvinování se. Jak bychom to také mohli, my věrní synové vlasti, nadšení pro blaho, svobodu a právo.“³⁷⁵ Přesto však nelze hovořit o rozsáhlejších a otevřených nepokojích a neposlušnosti. Samozřejmě, že docházelo k desercím, jako například u rakouského vojska v severní Itálii, celková akceschopnost armády však nebyla obecně ohrožena. Ostatně vojáci nemuseli při každém nasazení proti jednotlivým povstáním vždy nutně myslet, že stojí na straně kontrarevoluce. Ze strany velení se jim, jako například v červnu v Paříži, nabízela vysvětlení, že vlastně bojují za republiku, proti jejím vnitřním nepřátelům. Podobně i pro pražskou vojenskou posádku byla konstituce a ústavní svoboda

spojena s císařským majestátem a právě jemu bylo vojsko vázáno přísahou. Tedy jinak řečeno, vojsko bylo věrné císaři, s jehož osobou ztotožňovali i novou svobodu a konstituční poměry: „Slyšte národové rakouští!...Vojska v Čechách v životě i v smrti s vámi spojena pod císařskou korouhví, jsou věrna přísaze, s radostí hotova pro povinnost a čest, konstituční svobodu – kterou ale za nerozlučitelnou od dynastie a našeho císaře považují...“³⁷⁶ Vojsko tak zůstávalo podřízeno politickému vedení státu, respektive národa, a zůstávalo pro jeho potřeby akceschopné, byť v italském či maďarském případě byla tato skutečnost komplikována vojenským vystoupením části armády na straně národně-revolučního hnutí, zatímco tam, kde vlády zůstávaly na pozicích kontrarevoluce a loajality, spočinula s nimi, jako v případě Pruska, habsburské monarchie i konečně Ruska, také armáda.

Budeme-li chtít použít menší slovní hry, pak můžeme tvrdit, že během roku 1848 nebyly sváděny boje pouze s vojáky, nýbrž i o vojáky. Revolucí a reformami dosazené vlády se snažili získat vojsko na svou stranu. Snaze civilního tábora minimálně neutralizovat vojáky svědčí řada dobových materiálů, především novinových článků a letáků. Tato varianta se totiž mohla zdát mnohem jednodušší a jistější než spolehnout se na nově budované občanské sbory a národní gardy. Tento boj ovšem nebyl veden násilnými prostředky, nýbrž byl sváděn v ideologické rovině.³⁷⁷

To, co se totiž může zdát z ozbrojených scén období nástupu kontrarevoluce v druhé polovině roku jako jasné, tedy obecně věrnost armády starým autoritám, to během jara 1848 nebylo vždy tak jistou skutečností. Jako vhodnou ukázkou projevů loajality můžeme jmenovat například vzájemnou výměnu psaní Lvovské a pražské vojenské posádky z jara 1848. Po potlačení nepokojů v Krakově byl adresován z Haliče do Prahy 23. května přípis, ve kterém mimo jiné stálo: „Mimo to, druhové, váže nás svatá přísaha, abychom náš císařský dům, naši vlasti proti vnitřnímu nepříteli hájili a zachovali. Každý hodný voják cítí v nynějším okamžení úplně důležitost svého krásného povolání, a jest v skutku na čase, abychom z naší oddělenosti co nejsilnější jádro naší všeobecné vlasti vystoupili a hlasem nejvyšší opravdivosti naše generály prosili, aby nás tam postavili, kde bychom císaře a vlast chrániti mohli; ještě není pozdě, ještě zde stojíme my, jediný nepotřebovaný prostředek k vysvobození, na nějž tolik milionů svou naději staví, v nejvznešenějším významu jedné duše, budeme-li ale i teď váhati, vyřknou souvěcí i budoucí hanebná slova o nás: Vojsko si dalo svého dobrého, vysokomyslného císaře vzít, hledělo pokojně na tak velké neštěstí, které na vlast přicházelo...Vyřkneme to po vojensku krátce a přímo, chceme pořádek...“³⁷⁸ V podobném duchu se nesla i odpověď důstojníků pražské posádky: „Naše vznešené povolání

jest: pečovati, aby zákony, svoboda, pořádek a bezpečnost se zachovaly, kde jim zkáza hrozí, tyto svaté statky vzdělaných lidí chrániti a posléze, kde jsou svrženy, je silnou rukou zase pozdvihnouti... Slyšte národové rakouští! Co my k našim druhům ve Lvově a všem v celém vojště voláme: Vojska v Čechách v životě i v smrti s vámi spojena pod císařskou korouhví, jsou věrna přísaze, s radostí hotova pro povinnost a čest, konstituční svobodu – kterou ale za nerozlučitelnou od dynastie a našeho císaře považují³⁷⁹

Velmi jasně a srozumitelně se nese v podobném duchu s odkazy na zákon, právo i vlast další prohlášení pražské posádky, tentokrát již v létě, tedy v období po červnových bojích, kde se prezentuje odhodlání v případě dalších podobných nepokojů opět vojensky zasáhnout: „My, jenž jsme pod velitelstvím knížete Windischgrätze ochránili korunu českou před zradou: my, jenž jsme ochránili zem před válkou domácí: my, jenž jsme bojovali pro vlast, právo a zákon: - my jsme hrdí na to, že jsme to učinili. V podobných pádech budeme opět tak jednati.“³⁸⁰ V konzervativních evropských kruzích, ohrožovaných revoluční a reformní aktivitou občanské společnosti, panovaly i přes podobná prohlášení obavy ohledně spolehlivosti a věrnosti armády například v případě jejího nasazení proti civilnímu obyvatelstvu. Pro tábor revoluce i pro její protivníky z řad kontrarevoluce tedy obecně platil fakt, že kdo se chtěl v rámci revolučních událostí prosadit a nakonec zvítězit, musel si zajistit podporu armády. Národnostní otázka je toho názorným příkladem. Jak během revoluce 1848, tak de facto během celého 19. století nevznikl žádný nový stát bez použití násilí. Rok 1848 přitom v řadě případů nastolil otázky národního sjednocení či naopak rozdělení mnohonárodnostních útvarů.

Role armády a její důležitost tak je v rámci revoluce 1848 skutečně neoddiskutovatelná. Proto zde byla nevyhnutelná snaha v revoluci nově se formujících a rekonstruuujících institucí také po uchopení vojenské moci a jejího podchycení. Vezmeme-li v úvahu například habsburskou monarchii a konkrétně situaci maďarského odboje v Uhrách či snahy o národní sjednocení v Itálii, vidíme, že byly skutečně založeny na vojenské moci a loajální armádě, nasazené v národnostních válkách, byť prostorově omezených a vzájemně neprovázaných.

3.6.1. Oběti v řadách armády

Problém armády a jejího postavení během roku 1848 spočíval v její loajalitě a zodpovědnosti. Zatímco například v německém prostředí v relativně liberálním Württembersku byla moc armády do určité míry omezena její přísahou na zemskou ústavu, pak třeba pruská armáda zůstala zodpovědná pouze panovníkovi. Podobně tomu bylo i v habsburské monarchii. Obecně bychom se pak díky této nejednoznačnosti armádního postavení mohli na straně reformního a revolučního tábora setkat se snahou ovlivnit smýšlení vojáků, aby se tak předešlo jejich případnému ozbrojenému nasazení proti civilnímu obyvatelstvu z liberálního a demokratického tábora. Na jedné straně zde sice máme „potřebu legitimizačních obětí“ na straně lidu, na druhé straně celospolečenskou snahou bylo zamezit a zabránit krveprolití a vypuknutí rozsáhlejších násilností, tak jak je nabízel předobraz Francouzské revoluce. V jakémisi symbolickém kontextu pak můžeme tuto snahu po ovlivnění a „zcivilnění“ armády chápat i jako pokus o zrovnoprávnění společnosti, kdy by armáda ztratila svůj tradiční obraz symbolu a nástroje starých pořádků. Ostatně v dobovém nazírání by mohly být některé ozbrojené střety s vojskem, v rámci národních společností, v období propuknutí revoluce chápány ve své symbolické rovině nejen jako politický čin, nýbrž i jako morální akt společenského osvobození. Tak například mohlo dojít k tomu, že v Berlíně se mohlo již 30. března 1848 dostat vojsku vracejícímu se do města slavnostního přivítání ze strany civilního obyvatelstva, ačkoliv to bylo právě totéž vojsko, se kterým se právě toto civilní obyvatelstvo před necelými čtrnácti dny střetlo v krvavém nočním boji na barikádách.

Dne 24. března v 7 hodin ráno bylo v Berlíně pochováno 15 mrtvých vojáků, dalších 5 podlehló svým zraněním teprve později. Podobně jako u civilních obětí také tento hromadný pohřeb se neobešel bez smutečního slavnostního průvodu, ubírajícího se městem, kterému přihlíželo něco mezi 8000 – 10 000 přítomných. Samotný akt pochování mrtvých vojáků, kteří byli vyloučeni z hromadného pohřbu s civilisty, se však obešel bez podobných slavností, tak jak je Berlín poznal 22. března. Oddělené pohřby mrtvých civilistů a vojáků je totiž možné chápat i jako ostentativní (třeba jen dočasné) vymezení se společnosti od armády, kdy vojsko, mrtví vojáci byli vytěsněni za hranice společenství a nebyli jeho součástí. Civilní obyvatelstvo mělo své oběti, mrtvé z řad vojáků pak za své v tuto chvíli nepřijalo. O poměru české civilní společnosti k vojsku vyšel v září 1848 v Národních novinách příznačný text, odkazující na dobové vnímání armády jakožto státu ve státě: „Vojenské zřízení jest onen pevný sloup, na kterém spočívaly absolutní vlády, a proto bylo nad jiné dokonalejší. Voják však měl se

považovati jako nepatřící k národu, on tedy se musel od národa odloučit; svazky, které jej poutaly k vlastním bratrům, se musely přetrhnouti; jak se stal vojákem, přestal být občanem. Proto byl dlouhý čas služby, a voják řemeslo, kterému se byl naučil, zapomenuv již, až do smrti zůstal vojákem; proto vymyšlena důstojnost vojenského stavu, podle které vojsko jest druhý stav v státu, šlechta první a městský teprve třetí, podle které pak každý, jakkoliv nevzdělaný důstojník stojí výše nežli nejvzdělanější a nejpoctivější měšťan, roven jsa šlechtici v mnohém ohledu; proto výhradní zákony pro vojsko.“³⁸¹

Vraťme se však ke zmiňovanému oddělenému pochování padlých z řad armády. Řeči se na tomto pohřbu ujal berlínský vojenský duchovní Ziehe, jehož text se stal především apelem na pozůstalou civilní společnost a na její usmíření s armádou.³⁸² Že řeč nebyla určena jen a pouze přítomným vojenským představitelům, svědčí již samotné oslovení, které staví do jedné roviny civilní obyvatelstvo s vojáky, neboť v prvé řadě byli v jeho podání všichni křesťany. Obrátil se tedy na přítomné všech stavů, na vojáky i občany, na Prusy, na křesťany. Všem bez rozdílu přisoudil nejvnitřnější bolest nad ostatky mrtvých vojáků, kteří padli v onom osudném boji. Pro padlé pak užívá skutečně smířlivě pojem „Waffenbrüder.“ Tím se mohl obrátit ve smyslu „bratrů ve zbrani“ jednak na samotné vojsko, čímž apeloval na kamarádskou solidaritu spolubojovníků a současně byli tito „bratři“ určeni i civilnímu obyvatelstvu. To se mělo zbavit předsudků vůči vojenskému stavu, aby v padlých nevidělo pouze vojáky, ale především své spoluobčany a tedy ve smyslu dobového společenského sjednocení i své spolubratry. Žádného z mrtvých totiž v řečnickově podání nedoprovodil k hrobu někdo z příbuzných. Nikdo tak neznal přítomné vojáky blíže, ale přesto, nebo právě proto, hovoří duchovní o všeobecném smutku. Ostatně i tento moment, kdy jsou mrtví v kontextu proslovu bez svých blízkých a jsou ponecháni napospas jen a pouze smutku a truchlení přítomných, mohl přispět k pomyslnému vyjmutí padlých z role vojáků do role prostých a především mrtvých spoluobčanů. Chce se říci, že se ve chvíli svého pohřbu stali sirotky, které měla shromážděná společnost alespoň symbolicky adoptovat jejich „mentálním“ akceptováním.

Moment usmíření měl podpořit také řečníkův postřeh, kdy velmi lituje skutečnosti, že vojáci nezemřeli v otevřené polní bitvě s nepřítelem vlasti, jak je to vlastně jejich úlohou. Všichni bratři ve zbrani, celý pruský lid (ne německý národ, ale striktně zemsky pruský lid! pozn. autora) musí vykřiknout zděšením nad takovým osudem, který na něj Bůh přivedl ve své spravedlnosti. Vojáci tak padli v poslušnosti vůči vojenským zákonům. Ne tedy nějaký konkrétní člověk, ale samotný Bůh stál za předcházejícími událostmi, které jsou tak

představeny jako jeho úmysl. Tato skutečnost pak odnímá od padlých jejich potenciální provinění a obviňování ze strany civilního obyvatelstva. K tomuto argumentu se pak přidává i připomenutí vojenské přísahy. Vojáci tak padli pro svou poslušnost, pro věrnost králi, v přísné službě vlasti! Padli tak de facto z pozitivních a především ospravedlňujících důvodů, pro které je není možno pronásledovat a vinit. Byla to jejich čest, kterou jim nemůže nikdo vzít. Touto myšlenkou staví padlé z řad vojska do pozitivního světla. Jednou tezí tak mění jejich roli a nabízí ji civilní společnosti k akceptování, které by bylo východiskem společenskému smíření armády s civilisty. Nikdo tak nemohl soudit myšlenky padlých, jejich přesvědčení, to vyhradil řečník jen Bohu. Ten způsobil tento osud, který se dotkl všech, tedy nejen armády, ale skutečně celé společnosti. Ta se měla před Bohem sklonit, ne se navzájem přít, ale naopak, společně ve svém srdci i v duši pokorně truchlit, že si Nejvyšší musel z jejího středu vyžádat takovou oběť, jen aby následně dosáhl ve společnosti míru a jednoty.

Pozůstali tak měli slovy řečníka uznat i tyto mrtvé vojáky za své oběti, se kterými se měli smířit: všichni jsou pokřtěni krví Kristovou a také v předcházejících březnových dnech obdrželi všichni podobný krvavý křest, aby očistili svá srdce od vší nenávisti a pýchy, aby díky boží milosti zmizeli veškeré protiklady. V tomto svém povzneseném proslovu pak řečník neopomněl tehdy hojně užívaný symbol oltáře, neboť právě takovými oltáři, nad kterými společnost spojí své ruce jako bratři, děti vlasti, jako věrní strážci vlastního krále, jsou hroby padlých vojáků. Přítomní se tak měli po tomto pohřbu rozejít od ostatků padlých vojáků s vědomím usmíření a míru na zemi.

Zieheho řeč byla především pokusem o překonání předsudků a výhrad civilní společnosti. Mrtvé se snažil představit v pozitivním světle jako jen pouhé čestné vykonavatele služby vlasti a králi, k čemuž je zavazovala jejich přísaha. Snažil se od nich odejmout veškeré zdání provinění a špatné, vražedné úmysly. Je si však třeba uvědomit, že aniž by zmiňoval hodnost padlých, hovořil obecně o vojácích, tedy o obyčejných řadových příslušnících armády. Možná i tato anonymní prostota mohla být jistým pozitivním rysem a omluvným momentem. Na kom však spočívala vina, to již autor neřeší, ostatně s odkazem na Boží záměr by to bylo i zbytečné. Hlavní snahou této řeči je snaha vojenského duchovního po nastolení společenské jednoty a společenského usmíření v prvních pobarikádních okamžicích. Že však armáda o nějaké sbratření s revolučními silami příliš nestála, o tom svědčí jednání a výpovědi samotných vojenských představitelů, ať už to byla vojenská opatření generála Windischgrätze v Praze, či některé literární projevy vyšších představitelů pruské armády.³⁸³

Ovšem na rozdíl od „civilního“ kultu mrtvých se mohla jeho armádní obdoba rozvíjet teprve později po porážce revoluce. I předcházející řeč duchovního Zieheho byla především promluvou smířlivou, nijak nezdůrazňující úlohu mrtvých vojáků v nějakém „kultovním“, symbolickém slova smyslu. Avšak ani armáda s odstupem měsíců a let nezůstala svým mrtvým nic dlužna. Ohledně kultu mrtvých během roku 1848 můžeme totiž tvrdit, že se jednalo ve své většině, tak jak se to může jevit na první pohled z pozic současnosti, o oběti vlastního násilí z řad civilního obyvatelstva. Mrtví sloužili své generaci jako garance lepší budoucnosti. Tento pohled je však do určité míry zjednodušující, neboť oběti byli i na straně vojáků a tedy můžeme současně s tím poznamenat, že tak jak platili mrtví civilisté v čele s popraveným Robertem Blumem pro tábor demokratů a liberálů jako garance pro budoucnost, podobné úlohy, jak se můžeme přesvědčit na situaci například pruské armády, se dostalo oněm mrtvým z řad vojska, kteří padli v ozbrojených střetech s táborem revoluce od března 1848. Na všech místech po celém německém území tak v období krátce po roce 1848 vznikla řada pomníků připomínající padlé vojáky.

Tyto pomníky nerozvinuly ve své oblasti žádnou novou kategorii, neobsahovaly v sobě formálně skutečně žádné nové výrazové prostředky a způsoby komunikace, nýbrž přejala pouze vzory běžné pro 19. století. To, co tyto pomníky ostentativně a bez nějaké estetické originality prezentovaly, totiž, konzervativní legitimizační funkci tradičního režimu, to bylo argumentačně vyjadřováno v řečech a prosloveh pronášených při jejich odhalování.

Jedním z důležitých momentů vyjádřených v prosloveh, byla myšlenka, že vlastně k žádné revoluci nedošlo, že se žádná revoluce nekonala. Jinými slovy, pomocí násilí a zbraní nebylo ničeho dosaženo a celý konflikt roku 1848 byl prezentován jako výhradně nepolitický odpor. Klíčovým a důležitým momentem se tak stal pojem „věrnost“, který sloužil jako platforma vůči demokratům a liberálům. Vojáci byli věrni své povinnosti a svou smrtí tuto věrnost zpečetili. Armáda pouze zachovala svou loajalitu vůči panovníkovi. Samy o sobě by však pojmy jako věrnost, povinnost či čest a ctnost k legitimizaci padlých, respektive nasazení armády v průběhu roku 1848, nestačily. Teprve jejich spojením s kategoriemi jako například vlast, lid, či ve spojení se jménem konkrétního státu získaly tyto pojmy na svém pozitivním, ba přímo glorifikujícím obsahu.

Věrnost byla také použita k obhajobě vojáků proti případným výpadům ohledně jejich útoků na civilní obyvatelstvo. Vojáci se totiž ve své věrnosti netázali, proti komu bojují, jednali z pocitu povinnosti a poslušnosti. Jakákoliv politická dimenze tak byla v tomto kontextu předem vytěsněna a celý spor mezi občany státu a jeho dosavadní vládní mocí byl

převeden pouze do morální roviny. A právě v té se pak musela jevit ona proklamovaná věrnost a poslušnost v lepším světle než snahy lidu, pak bylo možné tvrdit, že poslušnost je víc než oběť. Oslavována byla funkčnost, akceschopnost armády, což bylo současně v kontextu těchto „vojenských“ proslovů chápáno čistě pozitivně, jako záruka budoucnosti vlasti. Na společenské nepokoje bylo odkazováno jako na neřest oslabující zemi. Armáda tak mohla být prezentována jako element sloužící jednotě a jistící jednotu vlasti a vztah mezi lidem a panovníkem. Stav bezvládní a iluze byly překonány. Vojenská věrnost zachránila lid i jeho panovníka a cesta k občanské společnosti byla otevřena. Ostatně stejně tak v podobném duchu měl být prezentován vztah mezi civilním obyvatelstvem a armádou. Rozpolcenost mezi občanem a vojákem měla být narovnána.

To, co by se tak mohlo zdát zprvu jako negativní a zločinné jednání starého režimu, bylo z jeho hlediska vlastně pozitivním příslibem pro budoucnost. Z armády byla de facto snímána její odpovědnost a současně byla posílena vojenská identita mnohých států, v mezinárodních souvislostech například Pruska, kde se pojem národa v místním kontextu spojoval s monarchií, s osobou panovníka. Loajalita k panovníkovi se stala v této souvislosti předpokladem dobrého prospěchu vlasti a blaha národa. Můžeme tedy zkonstatovat podobné rysy kultu mrtvých v civilním i vojenském táboře. V principu se jedná skutečně o stejnou legitimizační funkci, která však díky konkrétnímu protikladnému prostředí směřovala k opačnému vnějšímu vyjádření. Můžeme tedy skutečně jen potvrdit již uvedenou myšlenku Reinhardta Kosellecka o tom, že výrazové prostředky a zobrazení smrti zůstávají po staletí stabilní, že podobně tak trvalým je i jejich jazyk. Mění se jen a pouze okolnosti a kontext, v kterých je nalézáme a interpretujeme.

Konzervativní tábor a obecně stoupenci starých pořádků a odpůrci revolučních změn spatřovali svou naději a sílu především v loajální armádě. Ta byla faktorem, se kterým musely všechny zúčastněné strany dobového konfliktu počítat. Tak jak lze však v kontextu této práce hovořit o revolučním, burcujícím kultu mrtvých a obětí, tak v souvislosti s armádou nelze přímo pro období roku 1848 podobný pojem používat. Jak bylo naznačeno již výše, ocenění a přidělení role přísaze věrných a čestných ochránců panovnických majestátů se padlým vojákům dostalo teprve s odstupem měsíců během roku 1849 a především 1850, tedy v době, kdy byla již uhašena všechna reálná i potenciální ohniska dalších možných revolučních nepokojů. Teprve v tomto období vítězství kontrarevoluce došlo i na řadové vojáky, kteří v předcházejících bojích položili své životy.

3.7. Konzervativní tábor a jeho mrtví: Frankfurt a Vídeň

3.7.1. Frankfurt: generál Auerswald a kníže Lichnowsky

Poněkud odlišná situace však nastala v případě „individuální“ smrti konkrétních představitelů konzervativního tábora. Podobně jak se stal Robert Blum pro demokratický tábor německé levice připomínaným mučedníkem a nejznámější obětí, pro německé konzervativní a protirevoluční kruhy přejali obdobnou roli, byť ne tolik afektovanou a vyloženě mučednickou, konzervativní poslanci frankfurtského parlamentu generál von Auerswald a kníže von Lichnowsky. Ti byli v průběhu krátkého povstání ve Frankfurtu 18. září 1848 usmrceni, v dobové dikci konzervativního tábora – zavražděni. Pro pochopení tehdejší situace a pro objasnění souvislostí jejich smrti je však nutný menší exkurs do německé revoluce roku 1848.

Na jaře 1848 se od Dánského království odtrhly dvě země, Šlesvicko a Holštýnsko, obě s vidinou budoucího připojení ke vznikajícímu sjednocenému německému národnímu státu. Tento akt posléze vyústil v ozbrojený konflikt s Dánskem, v revoluční válku, kterou německá veřejnost i samotný frankfurtský parlament vnímaly jako boj za sjednocení státu a jako takový ho podpořily. Hlavní tíhu bojů na straně německé armády neslo Prusko, společně s ním se na bojích podílely i armády ostatních německých států. Pod zahraničně politickým tlakem především Velké Británie a Ruska však nakonec Prusko podepsalo dne 26. srpna 1848 ve švédském Malmö sedmiměsíční příměří, kterým pozbylo vojenský vliv v obou zemích, neboť se zavázalo ke společné správě obou území spolu s Dánskem. Stalo se tak ovšem bez vědomí a bez konzultací s říšskou vládou a frankfurtským sněmem, který se tak cítil samostatným postupem Pruska odstrčen, zostuzen a poškozen ve své autoritě. Jeden z poslanců, Jacob Grimm, vyjádřil náladu velké části zdejších poslanců v rozhořčeném dopise svému bratru: Prusko tímto aktem, kdy podlehl okamžité tísní, zradilo důvěru Německa a znevážilo jeho čest, když mu nepřineslo v tuto chvíli potřebnou oběť. Celá Evropa tak bude jen škodolibě přihlížet.³⁸⁴

Prusko svým jednáním vyvolalo odpor především na straně parlamentní levice a obecně u německých demokratů. Výsledkem toho pak byl nesouhlas frankfurtského parlamentu vyslovený při hlasování dne 5. září 238 hlasy především parlamentní levice. Po necelých dvou týdnech v opakovaném hlasování dne 16. září však bylo již toto příměří

parlamentem přijato díky 257 hlasům pravice a středu. Odezvou však bylo krátké, po dvou dnech potlačené, revoluční povstání ve Frankfurtu ve dnech 17. a 18. října. Proti povstalcům zasáhla především pruská i rakouská armáda, obě podléhající říšské vládě. Po dobu těchto dvou dnů se konala shromáždění radikálů, během kterých řečníci hrozili parlamentní pravici a požadovali rozpuštění parlamentu. Aby byla radikalizace společnosti potlačena již v zárodku, povolala říšská vláda v reakci na tehdejší stav vojenské oddíly z Mohuče. I přes jejich přítomnost však došlo 18. srpna k výtržnostem a nepokojům a především k neúspěšnému pokusu o útok na Paulskirche, tedy na budovu parlamentu. Po tomto nezdaru se pak zhruba tisícovka radikálů opevnila za barikádami v centru Frankfurtu. Přítomnost armády a její ozbrojený potup proti povstalcům vedl k další eskalaci násilí, která měla za následek mimo jiné právě i usmrcení obou poslanců generála Hanse von Aueswald a knížete Felixe von Lichnovsky.³⁸⁵

Smrt obou předních představitelů konzervativního tábora vyvolala v německé společnosti šok. Je otázkou, nakolik „jednotně“ byla jejich smrt vnímána, tedy jinými slovy, do jaké míry lze hovořit u německé společnosti o jednom jediném, respektive převládajícím dojmu z jejich usmrcení. Podle obsahu mně dostupných smutečních řečí, které byly pronášeny ve spojitosti se vzpomínáním jejich smrti, lze vysledovat několik poloh, v kterých řečníci své texty přednášeli: od skutečně pobouřených stížností nad stavem a činy německé společnosti a nářky nad odpadnutím Němců od Boha, až po umírněné a do jisté míry omluvné výzvy ke společenskému smíření. Co však všechny tyto proslovy spojuje, je skutečnost, že i přes onu smířlivost některých z nich si řečníci uvědomovali „převratnost“ chvíle, kdy část národa útočí proti druhé, kdy neváhá vztáhnout ruku na své zvolené představitele. Tváří v tvář této situaci se však přesto snaží autoři textů překonat hrozící rozštěpení v národě a předejít tak nebezpečí společenských konfliktů.

Několik dnů po potlačení frankfurtského povstání, které si tedy vyžádalo mezi jinými i životy obou výše zmiňovaných konzervativních poslanců, se 21. září konala ve Frankfurtu velká pohřební slavnost za oba padlé, na které ke shromážděným promluvil mohučský arcibiskup Wilhelm Emanuel von Ketteler, sám poslanec národního shromáždění a přítel obou zavražděných. Velmi zajímavou řeč, kterou na této tryzně pronesl, je možné považovat za výmluvný dokument věrně charakterizující pocity a smýšlení v první řadě konzervativní části německé společnosti. Samozřejmě, že demokraté a stoupenci levice mohli mít na celkové dění vlastní názor, zůstává ovšem otázkou, s jakou stranou se ztotožnila „středová“ část německé

společnosti, liberálové a stoupenci reform, kteří odmítali radikalizaci dění a násilné vyhocení událostí zasahující jejich vlastní řady.

Již na počátku své řeči nenechal autor své posluchače na pochybách, jakým způsobem vnímá smrt nejen obou svých přátel, ale i dalších vojáků, kteří položili své životy v boji s povstalci. Povstání bylo v jeho očích hrůzyplným činem, jenž byl spáchán na statečných německých bojovnících, kteří nasadili svá těla a své životy, aby ochránili německou vlast před hrozícím nebezpečím. Mrtvým tak již od počátku přisoudil kladnou roli ochránců vlasti a německého národa a mezi střetnuvší se síly, tedy mezi brannou moc a povstalce, rozdělil tímto svým vyjádřením pozice obránců hodnot a dosavadních poměrů na jedné straně a hrozících, rozvracejících útočníků na straně druhé. Průběh jeho řeči, užívané pojmy a argumentace pak svědčí o jeho snaze povýšit a ocenit úlohu a činnost obou poslanců i samotné armády a současně snížit a znevážit, snad přímo „očernit“, aktivitu povstalců, i když pro samotné povstale bojovníky nakonec nalezne rovněž slova pochopení.

Hrůzu nad činem, který byl spáchán na obou poslancích, vylíčil řečník „takticky“ v souvislosti s osobní praxí duchovního. Ve snaze zintenzivnit prožitek posluchačů, a snad i dodat vlastnímu činu usmrcení na důrazu a hrůze, sdělil svým „křesťanským bratrům“, že je z vlastní zkušenosti zvyklý na smrt, že se setkal se všemi strastmi, které s sebou přináší hodina smrti, že jeho povoláním je stát při umírajících na jejich poslední životní cestě. Neleká se tedy mrtvého těla, ale když vyhledal mrtvolu jednoho z padlých,³⁸⁶ aby vedle ní poklekl a pomodlil se, jeho tělem i duší otrásl děs. Posluchači si tak měli uvědomit neobvyklost této konkrétní smrti, o které řečník hovořil.

Mrtvý, kníže Lichnowsky, totiž vypadal, jako by nebyl zavražděn lidskýma rukama, nýbrž jako by byl roztrhán zvířecími zuby a drápy! Na jeho mrtvole nespočinul výraz klidného spánku, který přináší pozůstalým a přátelům útěchu a uklidnění. Jeho hrud' nebyla rozevřena ranou, tak jak tomu bývá u válečníka, který padl v boji s čestným nepřítelem. Smrt knížete tedy nepatřila k běžné a akceptovatelné. Zůstaneme-li tedy u autorova slovního aparátu, je patrné, jak emotivně, ale současně s jistou dávkou manipulace vybírá svá slova. V tomto kontextu tak na mrtvém nespáchal zločin člověk, ale divá zvěř. Odkaz na drápy a zuby jasně snižují viníky na zvířecí úroveň, kde vládne lov, instinkty a pudy a kde není žádný prostor pro rozmysl a humanitu. Pachatele tak zbavuje potenciálního lidství a představuje je takto v náznaku jako hrůzu a děs budící odlidštěná stvoření bez slitování. V protikladu s tím pak kontrastuje statečná a slavná vojácká smrt v boji s čestným nepřítelem, která bohužel padlému nebyla dopřána. I tímto argumentem jsou pak útočníci „poníženi“ do prostředí

nečestnosti a záludnosti, zatímco voják a obecně armáda jsou opatřeny povyšujícím atributem cti. V podobném duchu promlouvá řečník i v dalším průběhu proslovu, kdy líčí konkrétní okamžiky smrti knížete Lichnowského. Ten se vydal ve své nebojácnosti a s pevnou důvěrou v lid v doprovodu svého přítele, generála Auerswalda, před brány města. Zde byli, sami a bezbranní, zákeřně přepadeni. Byli pronásledováni a naháněni, jeden z nich byl poraněn a posléze zastřelen, druhý byl za strašlivého týrání vyvečen dále do pole a tam hrozným způsobem pobit. Řečník pak pokračoval hrůzu budícími slovy v dalším líčení způsobu jejich smrti: byli polámáni, rozerváni, rozřezáni.

Padlé vojáky i samotného knížete Lichnowského i generála Auerswalda se Ketteler snažil vylíčit v co nejpříznivějším světle. Ačkoliv na sebe přivolali takovou nenávist útočníků, přece sami nebyli žádnými zločinci ani nepřáteli německého národa. Byli to muži, které Bůh vybavil duchem i srdcem, byli to muži jednající s pevnou důvěrou a nadšením pro své přesvědčení. Oprávněnost svých slov podtrhuje autor připomenutím skutečnosti, že oba zavraždění byli vlastně zástupci lidu, které si sám německý národ vyvolil pro svou reprezentaci. To je pak argument, ke kterému se Ketteler několikrát vrátil, aby podtrhl skutečnost, že povstalci vztáhli ruce na své vlastní zvolené zástupce, čímž současně postavil vraždu obou poslanců do ještě hrůznějšího světla. Oba zavraždění se prý podíleli na výstavbě silné německé vlasti a svého poslání se zhostili se ctí. Osvědčili se jako hodni funkce zástupců lidu. Před svými posluchači pak klade v souvislosti s obhajobou mrtvých řečnické otázky, kterými se snaží dále potvrdit jejich přináležitost k německému lidu, k parlamentu, věrnost německému národu a tím i jejich nevinnost: zradili snad blaho lidu, protivili se závěrům a usnesením národního shromáždění, byli snad parlamentem zbaveni právní ochrany?

Oba poslanci jednali v parlamentu podle nejlepšího svědomí a v souladu s parlamentní většinou a hovořili podle vlastního svobodného přesvědčení. Řídili se tak principy svobody, které sám německý národ požadoval. Stali se tak de facto oběťmi svého svědomí a své parlamentní činnosti, ačkoliv sám národ si je do této funkce vyvolil. Je zde tedy opět zřetelná autorova argumentace, ospravedlňující a povyšující na jedné straně oba zavražděné a současně snižující a diskvalifikující jednání povstalců, kteří se tak, domyšleno až do konce, sami zpronevěřili principům svobody a parlamentarismu, a tím de facto i samotné věci německého národa!³⁸⁷ Okolností, která opět zvyšuje hrůzu a znepokojení nad celým činem usmrcení obou poslanců je také skutečnost, kdy a kde se tato událost odehrála. Řečník nemá na mysli konkrétní místo a konkrétní čas, ale hovoří v obecné kategorii „současnosti“, která se tak často hrdě povyšuje nad ještě nedávnou minulost, kterou tato současnost nazývá dobou

temna a barbarství a která sama sebe označuje jako čas humanity, světla a osvícenství. Navíc, vše se odehrálo v zemi, která prý sama sebe představuje jako vlast nejvyšších myšlenek, idejí a úsilí lidstva, jako místo, odkud se idea osvícenství a humanity rozšířila do celého světa.

Poté co takto vykreslil osudy a úlohu obou usmrcených poslanců, přistoupil řečník i k samotným pachatelům tohoto činu. Zatímco v prvních odstavcích tyto povstalce vyličil jako divou zvěř, v dalším průběhu své řeči jako by do jisté míry ustoupil od takto vyhroceného pohledu. Je však otázkou, proč tak učinil, zdali z pragmatického důvodu, aby nejitřil již tak dosti poznamenanou okamžitou společenskou rovnováhu a aby předešel potenciálním konfliktům a ztlumil napětí ve společnosti, nebo zdali si skutečně uvědomil problematiku a složitost celé situace, kdy se sami povstalci vydávali za obhájce německé vlasti a věci německého národa. Každopádně z dalšího průběhu řeči od nich odejmul určitou míru provinění. Samozřejmě zůstali provinilými, ale ona zvířecost a divokost se nakonec vztahovala pouze na jejich vnější projevy a chování.

S úmyslem hovořit pravdu, která přináší skutečný mír a smíření, a ve snaze neposkvřnit svaté místo (sic!), kde byly uloženy během tryzny ostatky obou mrtvých, označil pachatele onoho činu za osoby svedené! Za skutečné vrahy totiž nepokládá ty, kteří se na smrti obou poslanců podíleli fyzicky, ale za původce pokládal řečník především myšlenky, které tyto povstalce svedly. A tyto myšlenky a ideje nespočívají v německém lidu, zde se řečník odvolává na svou vlastní duchovní praxi, kdy přichází do kontaktu s obyčejnými lidmi, které zná a může se za ně postavit. Původcem těchto myšlenek není německý lid, o něm prý platí ono Kristovo: nevědí co činí. Svedení pachatelé byli svým způsobem sami oběťmi, byli nástroji bezbožné bandy a patří jim proto odpuštění. Kdo však jsou skuteční vrazi, kdo jsou ti muži, od kterých pocházejí ony škodlivé myšlenky a ideje, které svedly německý lid, to nijak konkrétně řečník nespecifikuje.

Hovoří sice o jejich vlastnostech, o jejich bezbožné snaze zesměšnit Krista a křesťanství a s ním i samotnou církev, ale konkrétně nejmenuje. Možná si však doboví posluchači dokázali za tato specifikující, ale přesto nejasná sdělení dosadit konkrétní aktéry. Co však je nutno brát za důležitou výpověď, byli to lidé znevažující křesťanství jako takové, plivající po něm, zrazující víru lidí v odpuštění a smíření. Možná, že řečník ani neměl na mysli konkrétní osoby a chtěl pouze využít křesťanskou víru jako prostředku, jakožto důkazu bezbožnosti a hrůzy těchto skutečných původců, kteří štvou jiné lidi do převratů ne z nutnosti změny poměrů, ale z principu pro samotný převrat a zkázu. Jsou to prý jedinci, kteří berou lidem víru a sami se stavějí naroveň modlám, ke kterým se pak svedení modlí a které uctívají.

Těmito argumenty tak hlavní provinění přenášel mimo samotné prostředí německého lidu na jakési, pro mě neidentifikovatelné a nespecifikovatelné, jedince.

Konkrétní případ usmrcení dvou poslanců frankfurtského parlamentu na závěr své řeči převedl na celkovou situaci v německé společnosti. Pro jeho zobecnění je příznačné, že si byl vědom společenských posunů a vznikajících konfliktů, které měly skutečně daleko do idealistických představ březnových dnů. Zápasy a snahy o nejvyšší ideály jsou v jeho očích konfrontovány s nízkými vášněmi, které nemohl přehlédnout: na jedné straně slyší volání po míru a na druhé straně vidí rozdělenou a rozviklanou společnost, otce od syna, bratra od sestry, přítele od přítele. Podobně je tomu v případě snah o rovnost, kdy přesto ve společnosti panuje snaha o vyvyšování se jedněch nad druhé. Slyší volání po lásce a bratrství a vidí, jak se mezi lidmi šíří nenávist, urážky a lži. V souvislosti těchto rozporů pak ani nemohl nezmínit již několikrát připomínaný fakt smrti obou poslanců: slyší volání po svobodě a vidí zavražděné muže, kteří se odvážili svobodně promluvit, slyší volání po humanitě a vidí jen brutalitu. Přesto ale věří ve vyšší ideje, o které se jeho současnost snaží, ve svobodu, rovnost, bratrství, lásku atd. V jeho podání je úkolem lidstva tyto ideály naplnit. Ovšem podle jeho názoru je jen jeden způsob, jak toho může lidstvo dosáhnout, a sice opětovný návrat ke Kristu, k podstatě křesťanství a k tradičním hodnotám. Neboť Ježíš je cesta a život; mimo něj je lež a smrt. S ním dosáhne lidstvo všeho, to nejvyšší a ideální, bez něj ničeho. Touto tezí řečník připojil svou řeč k mnoha dalším, které v průběhu událostí roku 1848 volaly k návratu ke křesťanství jako k jediné jistotě, která by mohla řešit nashromážděné sociální i politické problémy současnosti. Tolik tedy Kettelerova slova věnovaná oběma mrtvým poslancům.

Tištěná podoba Kettelerovy řeči však obsahuje ještě další, kratší část, jež je vedle usmrcených poslanců věnována i samotným padlým vojákům, kteří zemřeli v boji s povstalci. Je otázka, v jakém poměru k dosud zmiňované Kettelerově řeči je ona druhá část tištěného vydání, které nese vlastní název³⁸⁸ a je od předcházejícího textu oddělena, aniž by však byl uveden jakýkoliv bližší údaj o místě a příležitosti proslovení či o autorovi. Můžu se tak osobně jen domnívat, že autorem je opět sám Ketteler, alespoň dikce této řeči tomu nasvědčuje. Ve svém důsledku nás však tyto skutečnosti nakonec ani nemusí znepokojovat, neboť tím hlavním na této řeči je její obsah, vypovídající nejen o vnímání mrtvých poslanců, ale právě i armády. Branná moc se totiž v podání autora tohoto textu stala jedinou pevnou jistotou Německa v době postupujícího tříštění, stranicství a partikularismu. Německá armáda je tak v kontextu této řeči veřejnosti představena jako čest a pýcha Německa, která nezná dílčí zemské zájmy, ale sama de facto ztělesňuje a zakládá onu vytvářenou a budovanou německou

jednotu.³⁸⁹ Ačkoliv byl tento text věnován vojákům padlým v boji s povstalcí, tedy vlastně s civilním obyvatelstvem, o těchto obětech řeč mlčí. Připomíná však vojenskou poslušnost a věrnost, kdy vojáci vyhráli svůj vlastní zápas sebezapření, kdy se postavili právě těmto povstalcům. Německá branná moc se tak v autorově podání stala záštitou nejen vůči vnějšímu nepříteli, ale i vůči vnitřnímu.

Zamyslíme-li se nad obsahem tohoto textu a nad jeho tezí armády jako jediné jistoty německé jednoty, můžeme zde již vystopovat onu argumentaci, která se rozvinula s odstupem měsíců právě po definitivním potlačení evropské revoluce. Armáda byla představena jako jediná jistota, která věrna své přísaze vlastně chránila nejen majestát a suverenitu panovníka, ale v tomto případě dokonce i německou jednotu. S časovým posunem několika měsíců se tak dostáváme do situace na první pohled paradoxní, kdy zatímco v březnu 1848 byla v prvních chvílích armáda ostrakizována ze společnosti, nyní ji někteří řečníci pokládají za národní jistotu. Jistě, záleží samozřejmě na politickém smýšlení autora proslovu, tedy na tom, „kdo mluví“, ale současně tato argumentace a skutečnost nahlas proslovených myšlenek svědčí o rostoucím tříštění v reformním táboře, o partikularismu a názorové diferenciaci, která signalizovala postupné slábnutí revolučního nadšení. Zatímco v březnu bylo nemyslitelné deklarovat takto jasně úlohu armády a prohlašovat ji za jedinou jistotu německého národa, nyní, v září 1848, byla atmosféra tomuto prohlášení již nakloněná a je třeba opět zopakovat, že v souvislosti s armádou a s touto řečí můžeme již hovořit o rozvíjející se obhajobě armády a vojáků vůči civilnímu táboru a vůči povstalcům v souvislosti s vojenskou ctí a věrností přísaze. Přesně, jak to později tematizovalo mnoho dalších vzpomínkových shromáždění k uctění padlých vojáků v porevolučním období. Mrtví vojáci se stali nástrojem pro obnovu v březnu pošramocené sebevědomí armádních představitelů a výhradní role armády jako jediné věrné protirevoluční jistoty.

Kettelerova řeč nebyla samozřejmě jediným textem, který hodnotil nastálou situaci vnitrosociálního konfliktu. Doboví pozorovatelé si byli vědomi vážnosti celkových poměrů, pro které byla typická názorová diferenciaci, jež dokonce v září přerostla v ozbrojený odpor a v násilí spáchaném na řádně zvolených poslancích frankfurtského parlamentu. Tato skutečnost se tak musela odrazit i v dobových textech. Vedle výše zmiňované Kettelerově řeči se ještě v krátkosti podívejme na další texty, v kterých lze postupně vysledovat, jak jsem poznamenal již výše, několik poloh hodnocení celkové situace. Na jedné straně spojuje všechny uvědomování si vážnosti okamžiku poznamenaného společenským konfliktem a obecný pesimismus a zármutek nad vývojem situace. Na druhé

straně lze však spatřit mezi dobovými texty patrné rozdíly, a to v otázce, jak s tímto pesimismem pracují, nakolik se mu pouze poddávají a nakolik se ho snaží zvrátit a nerezignují na společenské smíření a odpuštění.

Ony v první řadě skeptické proslovy charakterizoval především pesimismus nad možností obnoveného společenského smíru. Frankfurtské události tyto řeči odsuzovaly jako hanbu, která postihla německou vlast, která ovšem vždy snila a usilovala o společenskou a národní jednotu a o svobodu. Do kontextu bezbřehých pochybností tak zapadá i výrok brandenburgského duchovního Hertzera, který se ve svém kázání z 15. října 1848 přímo vyznal, že on sám se nemůže připojit k těm, kteří věří, že v německém národě je ještě tolik zdravého smyslu, tolik síly a rozmyslu, že se může vypracovat z oné hanby zpět ke staré cti.³⁹⁰ V podobně pesimistickém duchu se nesly i nářky Friedricha Heinricha Rankeho v Ansbachu, který celý problém převádí na zásadní rovinu náboženství a přiznání se, respektive odpadnutí od Boha, kdy někteří příslušníci německého národa přestali rozlišovat mezi dobrem a zlem. Ranke hovořil o událostech ve Frankfurtu jako o hrůzném činu, který by chtěl nejráději skrýt před celým světem i před samotným Bohem, což však nejde. Německý národ se tak s největší hanbou musí přiznat, že tisíce z jeho středu jsou lhostejní k Bohu, že jedno z deseti přikázání již pro ně není svatým, protože tito lidé už nemají žádného Boha. Národ se musí přiznat, že ve svých řadách má i takové osoby, které se vzepřely lidským i božím pořádkům, že to jsou osoby, které, ač mají ruce potřísněné nevinnou krví, jsou od stejně smýšlejících vnímány jako zachránci německé vlasti. O obou poslancích pak řečník hovořil jako o nevinných. Vystavil je do pozice bezbranných obětí, kdy na německou zem skanula jejich nevinná krev, zatímco tisíce z takto bezbožných se tomu naopak těšily a navíc hrozily podobným krvavým koncem dalším z těch, kdo nosili, podobně jako zabítí poslanci, blaho německé vlasti ve svém srdci.

Tato situace ale podle řečnickových představ musela přijít, neboť byla výsledkem odcizení se Bohu, odcizení se Boží autoritě a chladu k ní i k zákonům evangelia. To je hořký výsledek odpadnutí od Boha a vlastního sebezbožštění. Tak hluboce německý lid nyní klesl. Není těžké si z těchto parafrázovaných myšlenek uvědomit, na čí straně kazatel stanul. Ve stávajícím společenském štěpení se postavil na stranu pořádku a poměrů, ovšem celkovou situaci nevnímal jen v rovině politické, pouze optikou společenskopolitického konfliktu. Celý svár převedl ve své řeči do roviny víry a Boha, čímž svým posluchačům a čtenářům nabídl mnohem osudovější obraz celého střetu. Tím, jak hovořil o padlých, o jejich nevinné krvi a současně o tisících odpadlících, jasně rozdělil před svým publikem oběma znesvářeným

stranám pozitivní a negativní role: vražda obou poslanců byla tak de facto proviněním se proti Bohu, proti jeho pořádkům a vůli. Takový čin nemá omluvy. Tento autor tak ani nehovoří o usmíření a odpuštění a o překonání této krize, která jako by pro něj byla osudovou a definitivní.

V jiné rovině a snad již i trochu smířlivěji a bez ztráty naděje hovořil ke stejnému tématu frankfurtských událostí a celospolečenské atmosféry i lipský Adolf Harleß, farář u Nikolaikirche.³⁹¹ I tento řečník byl ve svém projevu přísný k současným poměrům. Nazval je časem nejkrajnějšího a nejopovázlivějšího sebevyvyšování lidí a současně časem nejhlubší hanby, neboť oním násilným činem a zákeřně prolitou krví jsou poskvrněny německé ruce. Příslušníci německého národa budou souzeni samotným Bohem, to je základní myšlenka jeho tezí, neboť právě jen Bůh může a bude soudit. Tak se řečník snaží odejmout od svých současníků jejich tendence k posuzování a odsuzování, čímž mimo jiné i otupuje hrot pocíťovanému společenskému napětí. Celkové rozsouzení situace vkládá do rukou nejvyšší autority, a tím i mimo prostor lidského života. Tento akt odsunutí tak měl být jakýmsi instrumentem, strategií vedoucí k obnovení společenského klidu a smíru. Nikdo ze současníků nezná boží úmysly a zároveň je v boží moci dopustit i takovéto ničemnosti. Nastálou situaci tak řečník chápal ne jako hodinu rozhodnutí, ale jako období zkoušky. Proto apeloval na své publikum, potažmo celý národ, aby se především pokořil před mocným Bohem, aby se k němu opět přimknul a tak se opět učil. S tím dal na závěr německému národu naději, neboť právě chováním, vlastně opětovným návratem k Bohu, může německý lid učinit z dnů hanby nové dny požehnání. Takto tedy i přes vědomí krize a konfliktu byla v řečnickově podání dána naděje na stále ještě možné mírové a pozitivní rozřešení nastalé situace. Oproti bezútešné skepsi a pesimismu například i Rankeho nabídl Harleß naději a tím i možnost národní jednoty a smíru, ze symbolu národního úpadku se tak stal „pouze“ moment národní zkoušky.

Do třetice se nyní ve stručnosti podívejme na řeč frankfurtského kazatele Roose, který svou obdobně zaměřenou řeč proslovil 24. září.³⁹² Zajímavě v ní připomíná skutečnost, že hněv a vášně dokáží proměnit původně vznešené myšlenky v nejvyšší fanatismus. Touto svou tezí tak do jisté míry jakoby obhajuje účastníky povstání, u kterých i přes fanatismus nalézal v jádru zanícení pro vznešené ideje. Měl tak na mysli německé vlastenectví a demokratismus, neboť právě ty bychom snad mohli v jejich ideální podobě přisoudit frankfurtským povstalcům. Prapůvod jejich vzbouření tedy spočinul na obhajitelných a vlastně pozitivních základech. To špatné s sebou přinesl až právě nános fanatismu, který autor těmto bojovníkům připisuje. Touto myšlenkou pak zmírnil možnou míru obvinění, která by k těmto stoupencům

levice mohla směřovat ze strany jejich protivníků. Jiným způsobem než předchozí autor, ale přesto podobně směřuje ke společenskému zklidnění a k zažehnání možných důvodů vnitrosociálního konfliktu. Svě posluchače vyzývá k opatrnosti, k pozornému naslouchání i k uvědomělému promlouvání, aby se nestala svoboda projevu „morovým dechem“. Hněv se totiž mohl rozšířit jen tam, kde ustoupila křesťanská zbožnost. Jediným řešením a východiskem z nastalé situace tedy byl návrat k Bohu a především odpuštění, protože rozsudek a soud patří Bohu, pozůstalým pak usmíření. Autor se ve svém textu postavil již očividně na pozici společenského smíru, kdy ještě nijak nerezignoval na možnosti jeho dosažení.

Oproti výrazně pesimistické a cílené řeči Rankeho se jedná o zřetelný posun dokreslující názorovou rozmanitost, s níž bychom se setkali v kontextu hodnocení zářijových událostí. Dostáváme se tak k myšlence, že z celospolečenského hlediska nevyvolala smrt těchto dvou poslanců frankfurtského parlamentu žádnou obecnější a mohutnou odezvu, kterou by bylo možné srovnávat se společenskou atmosférou v březnových pobarikádních dnech ani s vnímáním smrti na podzim popraveného Roberta Bluma. Frankfurtské události byly zajisté znamením pro dobové pozorovatele, povstání a v něm i usmrcení těchto dvou zvolených zástupců znamenalo zřejmě jen minimální otřes ve vnímání společenské stability, avšak důležitým mezníkem, který by s sebou přinesl aktualizovanou, vyhraněnou podobu dobového vnímání mrtvých a zacházení s nimi, podle mého soudu, nebyl. Konzervativní tábor v Německu nemohl kolem obou padlých plně rozvinout jakýkoliv ostentativní kult. Nebyla pro to odpovídající společenská atmosféra a zůstává rovněž otázkou, nakolik byla tato strana schopna a ochotna ritualizovaný kult kolem svých obětí vůbec vytvořit, nakolik by se s jeho dobovým chápáním a mentalitou „ritualizovaná“ podoba těchto dvou padlých vůbec snášela.³⁹³

3.7.2. Vídeň: generál Latour

Tak, jak měla německá konzervativní část společnosti v obou jmenovaných frankfurtských poslancích své vlastní oběti, lze v podobném duchu hovořit o smrti a jejím vnímání v případě rakouského císařského generála, na podzim roku 1848 rakouského ministra války, hraběte Theodora Baillet de Latoura. Pokud totiž oním charakteristikem pro březnové události ve Vídni v roce 1848 byly první jarní oběti pouličních střetů, pak pro období tzv.

říjnové vídeňské revoluce byla tím signifikantním smrt tohoto ministra. Vlastně na samém počátku vídeňské říjnové revoluce byl právě „Latourtag“, tedy 6. říjen 1848, kdy rozvášněný dav v budově ministerstva války usmrtil, chce se říci zlynčoval, starého generála, aby posléze pověsil jeho bezvládné mrtvé tělo na lampu pouličního osvětlení. Způsob jeho smrti a „nevybíravost“ jednání rozvášněného lidu vyvolal v nelevicově smýšlejících vrstvách vídeňské, potažmo rakouské společnosti skutečný otřes a zhrození nad jednáním davu. Této smrti generála – ministra Latoura však dokázala rakouská kontrarevoluce umně využít pro svou agitaci a pro prosazování vlastního výkladu podzimních událostí a odsouzení tehdejšího říjnového povstání. Zřetelně se to odrazilo v zajímavé a charakteristické řeči, kterou s odstupem několika měsíců proslovil dne 28. března 1849 ve Vídni Johann Emanuel Veith. Předtím, než přikročíme k této konkrétní řeči, se však ještě podívejme na události, které v říjnu vedly k propuknutí obecné nespokojenosti a otevřeného násilí a v konkrétním případě i ke smrti tehdejšího ministra války hraběte Latoura.

Na přelomu léta a podzimu roku 1848 se rakouský dvůr a stoupenci kontrarevoluce cítili být již natolik silní, aby vystoupili proti nejen rakouské, ale především maďarské revoluci, která ohrožovala samotnou existenci habsburské říše. Naděje v těchto kruzích budil nejen vojenský postup chorvatského bána Josipa Jelačiče, který od 11. září postupoval se svým vojskem do nitra samotných Uher, ale i situace v samotném rakouském parlamentě, kde byla dne 19. září odmítnuta, mimo jiné i hlasy českých poslanců, do Vídně vyslaná delegace uherského sněmu v čele s Ferencem Deákem. Ta se zde chtěla pokusit jednat s rakouským parlamentem o jeho zprostředkující roli v dohodě uherské vlády s panovníkem. Tyto události dodávaly vládě na sebevědomí, ale současně ve vídeňské společnosti vyvolávaly obavy z návratu starých pořádků a z nástupu kontrarevoluce. Atmosféra rostoucího politického napětí byla současně i prostorem různých fám, povídaček a „zaručených zpráv“, které se ve vídeňské společnosti šířily a nacházely zde úrodnou půdu. Mezi nejneoblíbenější postavy rakouské vlády a dvora patřil především tehdejší ministr války Theodor Latour, který byl obviňován nejdříve z tajné a posléze i z oficiální podpory chorvatských oddílů v Uhrách. Demokraté a příslušníci levice v něm viděli jednoho z čelných představitelů kontrarevolučního tábora.

Do této pomalu houstnoucí atmosféry se o to citelněji promítnula vražda panovníkova zástupce v Uhrách, rakouského generála Lamberga v Pešti dne 28. září. Ta se stala pro vládu a kruhy kolem vladaře záminkou pro zostřený a nyní už nijak neskrývaný postup vůči maďarské revoluci. Jedním z následků byl i císařský manifest z 3. října, který oznamoval rozpuštění uherského sněmu a jeho usnesení označil za nezákonná. O den později, dne 4.

října, pak byl v Uhrách vyhlášen výjimečný stav. Tato ústřední opatření a ostrý postup vlády a nejvyšších míst vyvolávaly v řadách demokraticky smýšlející veřejnosti rostoucí strach z opětovného návratu absolutismu. Na druhé straně spoluúčast části vídeňské společnosti s osudem Maďarů a maďarské revoluce vyvolávaly na straně kontrarevoluce a konzervativních kruhů obavy z rostoucího společenského napětí a z výbuchu otevřeného občanského konfliktu. Rozjitřená atmosféra ve vídeňské společnosti se projevila mimo jiné i přibývajícimi útoky proti osobě ministra války hraběte Latoura. Ten se však osočováním a de facto již varovnými signály nenechal odradit od toho, co pokládal za svou povinnost. Tou bylo v jeho očích v první řadě posílení a finanční i materiální podpora vojenských oddílů bána Jelačiče, aby tak zajistil jeho bojeschopnost proti maďarským oddílům. Jedním z konkrétních opatření pak bylo odeslání vojenských oddílů sídlících ve Vídni právě do tábora chorvatského bána.

Ministrovy rozkazy o přesunu prvního oddílu vojska dne 5. října se však setkaly s odporem a protesty i v řadách určeného vojenského oddílu. V tomto prvním případě však ještě, i přes znatelnou nespokojenost, k výbuchu povstání a odporu ze strany vojáků nedošlo. Celá situace se však vyhroutil následující den, 6. října, kdy byl určen k odeslání další vojenský oddíl. Ten nejenže se protivil rozkazu k transportu pryč z Vídně směrem na východ, ale na jeho stranu se již otevřeně postavila i část veřejnosti, která se rozhodla znemožňovat přesun tohoto vojenského oddílu na Severní nádraží k dalšímu transportu z Vídně. Když došel ráno 6. října tento oddíl k jmenovanému nádraží, bylo již obsazeno civilisty, kteří znemožnili dopravu z tohoto místa. Z rozhodnutí velitele oddílu se vydali vojáci na další cestu do Floridsdorfu, odkud měl být uskutečněn náhradní transport. I tato cesta však byla vojákům znemožněna, neboť mosty přes Dunaj byly rovněž obsazené civilisty. Pod dojmem takového jednání se vojenský oddíl zastavil na Taborbrücke, někteří vojáci zde odložili svou výstroj a „bratřili“ se s přítomnými civilisty.

Zprávy o této situaci vyvolaly na ministerstvu války značné znepokojení a na místo činu byl vyslán další pěší pluk, aby zjednal, třeba i s použitím násilí, pořádek mezi civilisty i odbojnými vojáky. Situace tu však postupně eskalovala a vedla nakonec k prvnímu vojenskému střetu, který si vyžádal oběti na obou stranách. Mimo jiné padl i velitel zasahujícího vojska generál Hugo von Bredy. Další z prvních vojenských střetů se pak odehrál v centru města u katedrály sv. Štěpána, kde byla část konzervativně smýšlející národní gardy částečně zatlačena do chrámu a částečně rozehnána. Radikalizující se část

vídeňské společnosti chápala první ozbrojená střetnutí jako vlastní vítězství a jako neúspěch armády. To vedlo k růstu jejího sebevědomí a odhodlání k dalším činům.

Po těchto prvních vojenských nezdarech se v budově ministerstva války shromáždili k poradám o stávající situaci ministři rakouské vlády. Samotná budova ministerstva byla mezitím připravena na ozbrojené přepadení: před palácem hlídkující stráž byla stažena do dvora, vrata byla zavřena a rovněž vedlejší vchody byly zataraseny. S jedinou výjimkou Alexandra Bacha se všichni přítomní členové vlády vyslovili pro skončení bojů a nepřátelství. Výsledkem jednání byl mimo jiné oficiální rozkaz k zastavení střelby, podepsaný právě i samotným ministrem Latourem. Bohužel se tento rozkaz, určený jednotlivým vojenským oddílům v ulicích Vídně, nedostal vždy na své místo, neboť budova ministerstva byla obklopena davem civilistů, kteří, zatím jen slovně, útočili na osobu ministra a svou přítomností znemožňovali fungující spojení ministerstva s armádou. Aby byl přítomný dav zklidněn, byl tento rozkaz předčítán i z oken budovy. To však nepomohlo. Latour, aby prokázal svou dobrou vůli a s důvěrou v sebe samého, nechal posléze otevřít dveře ministerstva a vpustil dav do budovy s rozkazem k přítomným vojákům, aby nekladli žádný odpor.

Uvnitř budovy se pak podařilo některým poslancům rakouského parlamentu, mimo jiné polskému poslanci Smolkovi, vídeňskému Fischhofovi i pražskému Borroschovi, rozvášněný dav alespoň na chvíli uklidnit a dokonce po Borroschově řeči přítomní civilisté slavnostně přísahali, že ušetří ministrův život.³⁹⁴ I přes tuto přísahu se však situace v budově dále vyhrotila a Latour, který neuposlechl rady svých společníků k včasnému útěku, se alespoň pod jejich tlakem převlékl do civilních šatů a skryl ve vyšších patrech budovy. Ostatním ministrům i přítomným generálům a důstojníkům se podařilo rovněž v přestrojení včas prchnout z budovy. Rozvášněný dav však neustával v jeho hledání. Na malou chvíli se sice podařilo uklidnit situaci přítomnému zástupci předsedy rakouského parlamentu Smolkovi, který získal od skrytého Latoura písemné rozhodnutí o odstoupení z místa ministra války a slib, že se nechá zajmout a stane před řádným soudem. Nakonec však ani tato rezignace ministrovi nestačila. Přítomný lid se s jeho rozhodnutím nespokojil, neboť jeho odstoupení bylo v konečné fázi závislé na císařově potvrzení, v něž však shromáždění nevěřili, a naopak zaútočili na přítomné poslance i na Smolku.

Latourův úkryt byl nakonec prozrazen, neboť Smolka stále věřil v danou a posléze i obnovenou přísahu několika z přítomných civilistů, kteří opět slíbili ušetřit ministrův život. Za těchto okolností pak vystoupil Latour ze svého úkrytu a dal se pod ochranu přítomných

poslanců Smolky a Fischhofa a několika vlastních ozbrojenců. V tomto doprovodu se vydal z budovy ministerstva na cestu do městské zbrojnice. Jakmile však vystoupila tato skupina z budovy, byla Latourova skupina napadena, jeho ochránci od něj byli odstrčeni a sám ministr se ocitl uprostřed rozčileného a rozvášněného davu. „Všechny sály prohledali; Latura tu není, až jej najdou schovaného; na půdě za zděmi; Probodli ho kolikráte; v proudech krev z něj teče; přec ho luza rozbouřená; ještě na dvůr vleče.“³⁹⁵ Již „legendární“ jsou pak tři údery, kterého zapříčinily jeho smrt: úder kladivem do hlavy, rána šavlí přes obličej a bodnutí bajonetem. Bezprostřední osud jeho těla je dostatečně znám. Mrtvola byla za radostných výkřiků pověšena na lampu pouličního osvětlení, kde byla dále mrzačena, mimo jiné i salvami z pušek ozbrojených shromážděných. „Na lampu ho pověsejí; ó, jaká to hrůza; když mu šaty s těla trhá; rozteklená lůza; stavějí se barikády; stále bubny znějí; kol a kolem strach a hrůza; strašná děla hřmějí.“³⁹⁶ V souvislosti s tímto činem je však třeba připomenout, co píše ve své knize Heinrich Reschauer.³⁹⁷ A sice, že tři vrazi, jako hlavní odsouzení, nešli k budově ministerstva přímo s vražednými úmysly. To, co se pak ovšem stalo, bylo dílem stupňující se atmosféry rozvášněného davu před ministerskou budovou.³⁹⁸ 6. říjen, tedy onen „Latourtag“, se stal počátkem následujících událostí, které jsou souhrnně označovány jako vídeňská říjnová revoluce a které ve svém důsledku znamenaly porážku revoluce v Habsburské monarchii, byť definitivní tečkou celého tehdejšího hnutí bylo až rozpuštění kroměřížského sněmu v březnu 1849. Jaký byl konkrétní průběh následujících říjnových dnů však již není obsahem této práce. Podívejme se na vnímání Latourovy smrti a zacházení s ní v konzervativním a kontrarevolučním prostředí, tak jak ho nabízí již výše zmiňovaná řeč Johanna Emanuela Veitha.³⁹⁹

Porovnáme-li smuteční řeči proslovené v německém prostředí v souvislosti se smrtí frankfurtských poslanců knížete Lichnovského a generála Auerswalda se slavnostní řečí za padlého generála Latoura, zjistíme, že ačkoliv oba texty pocházejí z konzervativního prostředí, přesto je mezi nimi jistý rozdíl. Veith totiž ve své řeči dokázal plně využít ideologický potenciál říjnové smrti bývalého ministra války Latoura a jasně zařadil jeho skon do dobového kontextu politického kultu mrtvých revoluce 1848. Podíváme-li se na jeho řeč detailněji, pak zjistíme, nakolik je podobná textům, se kterými se setkala veřejnost na jaře roku 1848 v německém prostředí, či ve Vídni i v Praze, a nakolik je tato řeč blízká i podzimním řečem za popraveného Roberta Bluma. Jediným rozdílem vůči tomuto „civilnímu“ kultu mrtvých a vnímáním obětí z řad civilního, respektive revolučního tábora, je

politické zaměření a ideové pozadí této Veithovy řeči, tedy její konzervativní a kontrarevoluční směřování.

Na Veithově řeči je zajímavé její nápadné a silné náboženské zakotvení. Celý text je „vyšperkován“ mnoha odkazy k Bibli a křesťanské teologii i samotnými citáty ze Starého i Nového zákona, které specificky povyšují pojednávanou problematiku do jakýchsi vyšších sfér lidského vnímání a myšlení a dodávají tak celé problematice usmrceného Latoura specifické posvěcení a vyšší, neobyčejnou hodnotu. Toto tvrzení je patrné již ze samotného úvodu řečníkova proslovu, respektive z úvodu písemné verze jeho řeči. Text totiž začíná biblickým citátem, který je vlastně hlavní myšlenkou celé řeči: za spravedlnost bojuj až do smrti a Bůh bude bojovat za Tebe.⁴⁰⁰ Tato teze je totiž skutečně zřetelná v celém textu. Nábožensky rozjímavý charakter má i samotný počátek řeči, kde autor přemýšlí o Kristu a jeho dobrovolné smrti na kříži. Aniž by Ježíše jakkoliv konkrétně připomněl či pojmenoval, hovořil o jeho působení na zemi, o jeho oslavě Boží vznešenosti, o jeho vítězství nad hříchem a smrtí. Prostředkem k jeho úspěšnému konání bylo odevzdání se Boží vůli. Kristus se obětoval, nechal se přemoci a tím současně sám přemohl dosavadní hříchy lidstva. Zlomil osten smrti tím, že na sebe dobrovolně tuto smrt převzal. Jeho utrpení bylo napravením nespravedlnosti a hříchů tohoto světa. Jeho osobní zánik byl zrozením pravdy a života. Proto, že na sebe převzal dobrovolně a poslušně porobu, proto, že podstoupil dobrovolně otrockou smrt na kříži, proto ho Bůh povýšil a povznesl. Tato idea povýšení mrtvého pro jeho vlastní smrt a jeho obětování je i hlavní teze, kterou řečník v průběhu své řeči právě v souvislosti se smrtí generála Latoura dále rozvíjí. Podle řečníkových slov to byly totiž tyto myšlenky, které shromáždily posluchače u příležitosti slavnosti konané za usmrceného ministra; myšlenky, které měly být rozšířeny i na tuto konkrétní smrt a které měly oslovit shromážděné publikum.

Ježíš byl silnější, byl spravedlivější, věrnější než dosavadní světští vládci. A právě tuto pseudokristovskou roli přemožitele nepravého a zlého pak přejal řečník i pro uchopení výkladu revolučního roku 1848 v Habsburské monarchii a pro konkrétní úlohu knížete Latoura. I zde, v monarchii, vládli od jara v průběhu několika měsíců silní, kteří se snažili kořistit na úkor státu. Částečně zastrašili a částečně omámili lid, aby ho shromáždili pro své ziskné úmysly okolo svého krvavého praporu. Pak ale přišel, podobně jako Kristus, někdo silnější, kdo zlomil jejich zbraně a vyrval jim ze zubů jejich kořist. Bojoval za spravedlnost až do své smrti. Po ní pak převzal boj za něho samotného Bůh. Zvítězil tím, že sám byl přemožen, věrný svému Bohu, svému svědomí, svému císaři a vlasti. Byl poslušný až do své potupné, sprosté smrti na lampě pouličního osvětlení, podobně jako Kristus na kříži. Pro tyto

jeho skutky a činy ho tedy Bůh velebil tak, že jméno Theodor Baillet de Latour se třpítí v rakouském vojsku i v celém národě i mezi všemi ostatními křesťanskými národy a v celých světových dějinách s nepohasínajícím leskem. Mrtvému generálovi je tak prostřednictvím přednášené řeči poskytnuta jedna z nejvyšších „poct“, neboť jeho životem se zabýval sám Bůh. Latour je tak de facto vyvýšen do pozice vykonavatele Božího záměru, kterému připadla obdobná role jako o mnoho století před ním Kristovi: síly zla, jejichž démonickému hněvu padl za oběť, překonal svou „vykupitelskou“ smrtí, napravením nepravostí dosavadního jednání ve své většině svedené společnosti prostřednictvím vlastní smrti.

Jaký byl nepřítel, jaké bylo to zlo, které Latour svou smrtí překonal? Řečník nenechává v průběhu své řeči nikoho na pochybách, koho že tím myslí. Ve Vídni, v onom známém sídle dobromyslnosti a poklidného života, se již před mnoha lety začalo mnohé kazit. Jak pronesl řečník, tam kde je zdechlina, tam se slétají supi. A jak už bylo v předstihu rozhodnuto, právě odsud, tedy z Vídně, mělo být rozbito rakouské císařství. Panovnické domy Evropy měly být svrženy a nastolena měla být nová říše Mazziniho, Ledru-Rollina, Kossutha, Heckera a Mieroslawskeho. Vystavěna měla být na sutí původních států a krvi jejich obyvatel. Těch, kdo o těchto plánech věděli, bylo málo. Většina obyvatel měla být oklamána. V tuto chvíli Veith pracuje se zřetelnou a jasnou teorií jakéhosi spiknutí evropských demokratických sil, které své vystoupení měly naplánované již předem! Na první pohled se to zdá jako naivní představa jednoho řečníka, ovšem skutečnost byla v konzervativních a kontrarevolučních evropských kruzích skutečně taková. V průběhu roku 1848 se skutečně věřilo na nějaká podobná spiknutí. Jak jsem již poznamenal na jiném místě, mnoho lidí si tehdy nedokázalo vysvětlit prvotní jarní úspěchy revoluce prakticky v celé Evropě. Tato Veithova teze je tedy pouze dokladem dobového myšlenkového rozpoložení protirevolučního tábora a v tomto kontextu není ničím ojedinělým ani neobvyklým.

Lid se tedy nechal ošálit a uprostřed tohoto klamu a nevědomosti stál pevně jako skála právě Latour, obklopen zástupy podrážděnými často až k zuřivosti. V této pozici pevné skály evokující apoštola Petra byl generál útočištěm trůnu, obhájcem svobody a zákona, který na sebe převzal těžkou úlohu vybojovat všude v císařství vítězství práva a pořádku. V tuto chvíli tak staví řečník ministra do jasně pozitivního postavení, kdy právě jen on je jedním z mála nesvedených a vědoucích, kteří si uvědomovali nebezpečí ze strany revoluce a levice. Ačkoliv byl Latour usmrcen ve Vídni právě z důvodů obav rozčilené společnosti z návratu absolutismu a ztráty dosavadních vyzískaných svobod, s odstupem několika měsíců po porážce revoluce byl právě tento konzervativec označen za jediného obhájce práva a svobody.

Této jeho, v řečnickově podání jistě pozitivní, role si však byli vědomi i vůdcové revoluce. Chřestýši a zmije novin na něj prý chrlili svůj nejprudší jed, stále hrozivěji se na něj valily vášně rozbouřeného a provokovaného davu. Latour se ovšem nezalekl a nevzdal se svého úřadu a s ním ani svého úkolu a dostal svého vojenského povolání. Vytrval statečně na svých pozicích, ačkoliv velká část společnosti proti jeho opatřením a rozhodnutím protestovala. Veith ho v této chvíli dokonce přirovnal k vojevůdci, který stál v průběhu bitvy v čele svého vojska, alespoň až do osudné chvíle zločinu, do okamžiku své smrti. V tuto chvíli pak řečník opět sahá k biblickým paralelám a k souvislostem s osudem Krista, neboť podle jeho vyjádření, tak jako Jidáš dostal svou finanční odměnu, tak také každý z vrahů generála Latoura obdržel za svůj čin peníze, konkrétně prý třicet stříbrných. Ke zdůraznění generálova utrpení a k dokreslení jeho oběti pak podrobně a především velmi sugestivně líčil jeho smrt, když jmenoval skutečně všechny údery, které mu ona rozvášněná lůza zasadila. Současně ale nemohl být řečník v takové pozici, aby odsoudil všechny zúčastněné a přítomné z řad civilistů. Ti, ačkoliv se také podíleli na Latourově smrti, když ne přímo, tak minimálně svou účastí v lynčujícím davu, byli pouze svedenými. Hlavní část viny tak neleží na nich, ale na jejich svůdcích, na oněch spiklencích v pozadí.

Každopádně však toto bouřlivé chování rozvášněného davu bylo pro řečníka pádným důvodem pro ostrý zásah armády, který následoval během několika dnů v rámci dobývání Vídně císařským vojskem. Vražda ministra války a její provedení vyvolala ve Veithově podání v řadách vojska odpor, osud organizátorů těchto nepokojů a tohoto činu byl tak i přes údajnou obdivuhodnou shovívavost a mírnost císařských vojevůdců zpečetěn. Veith se tak staví očividně a jasně na stranu armády, s pomocí těchto specifických argumentů obhajuje její zásah. Dobývajícím vojsko staví do pozice mírných a v podstatě shovívavých obhájců pořádku, Razanci jejích zásahů, a zde má na mysli jistě nejen pouliční boj, ale i následující popravy po dobytí města, omlouvá roztrpčením nad smrtí svého vůdce a pečovatele. Zajatí a odsouzení revolucionáři si tak v kontextu této argumentace mohli za svůj následující osud vlastně sami, sklidili to, co sami pomáhali zasít. Nejdůležitější však byla pro řečníka skutečnost, že již v okamžiku Latourově smrti byla zachráněna vlast i trůn. Poté, co generál sám bojoval za spravedlnost až do své pozemské smrti, přejal následující boj za něho samotného Bůh. V této Veithově výpovědi se tak Latour skutečně dostává do role vyvoleného, do situace Božího plánu! V souvislosti s tímto tvrzením se pak dostáváme opět na začátek pronesené řeči a k momentu Kristovy vykupitelské smrti, k momentu Ježíšovy oběti a k srovnání Latourova osudu s osudem a rolí Krista. Boží světovláda se projevuje v řečnickově podání totiž mimo jiné

i tím, že lidské vůli ponechává určitý volný prostor pro její vlastní jednání a skutky. To vše ale do té doby, dokud se uprostřed prostopášností nezjeví nějaký velký a čestný skutek, dokud nějaký spravedlivý neosvědčí svůj charakter i za cenu své smrti. Tato oběť pak probudí ony omámené davy, přivede je k rozumu a ty se pak už z vlastní vůle a svobodného rozhodnutí navrátí k pravdě a právu. Prozřetelnost si tak vybírá cestu, kdy jakoby nečinně přihlíží i k takovým obětem, jakou byla právě i Latourova smrt, která tak opět, v průběhu Veithovy řeči již poněkolkáté, vstupuje do roviny Božího úmyslu. Neboť Latour nezemřel „pouze“ jako hrdina, v řečnickově podání totiž zemřel smrtí spravedlivého, jako mučedník! Padl jako bojovník a svědek pro pravdu a právo, pro zákon a morálku, jako vzor a příklad čestné věrnosti, tak jak Bůh pravil: „Budiž věrný až do smrti, a dámť korunu života.“ (Zjevení S. Jana 2, 10)⁴⁰¹

Latourova smrt byla v očích řečníka důležitá i z dalších důvodů. Nejenže se v oné Veithem naznačené „nadpozemské“ rovině stala symbolickou obětí a odčiněním dosavadních nepravostí, ale měla svůj význam i v aktuální společensko-politické situaci. Zázitek právě takto brutálně provedené vraždy a následující znesvěcení mrtvého těla měl dopad na velkou část účastníků vídeňských nepokojů, kteří prý teprve po Latourově smrti prohlédli a uvědomili si svůj omyl a klam, ve kterém až dosud žili. Veith srovnává tuto situaci přímo s okolnostmi Ježíšova ukřižování, kdy se zachvěla srdce mužů přítomných na Golgotě, kteří pozdě prohlédli svůj omyl. I nyní ve Vídni si teprve po generálově skonu mnozí uvědomili, že se jedná o „jakobínskou ohavnost“. V celém revolučním dění prý nyní poznali netvora rudé sociální republiky a pocítili, že řeči o suverénní lidské vůli a svépomoci byly pouhým klamem. Podobná situace pak nastala i v samotné armádě, kde s novou silou povstalo uvědomění povinnosti a cti. Kolísající a pochybující se opět navrátili ke své stavovské povinnosti, cítili se opět nadšeni pro své představené i pro samotného císaře. Všichni vojáci jsou tak prý opět prodchnuti nadšením a uvědoměním, že je lepší ztratit život, než svou posvěcenou vojenskou čest. Zůstávají tak opět výsadní morální silou vůči silám zkázy.

V této souvislosti pak pokračoval řečník známým směrem a sice k otázce smíření a přátelství mezi civilní společností a armádou. Jak voják, tak i měšťan jsou příslušníky jedné vlasti, oba milují a ctí stejného konstitučního císaře.⁴⁰² Armáda je totiž jistotou země. Vedle této argumentace si pak k potvrzení svých tezí položil zajímavou otázku, při které by jistě nejednomu nejen revolucionáři zhořkl úsměv na rtu: neměl by snad být rakouský občan pyšný na tak statečné, humánní vojevůdce, jakými jsou například Radecký, Windischgrätz, Jelačić či

Schwarzenberg? Nejsou tito hrdinové zachránci středního stavu, měšťanstva, rolníků? Neměli by se tedy všichni shromáždit kolem svého císaře?

Na závěr své řeči pak Veith vybízí shromážděné k odpuštění, neboť samotná slavnost, v rámci které se přítomní sešli je podle jeho slov upřímným svátkem usmíření mezi válečníky a měšťanstvem. Svůj proslov pak definitivně zakončil několika výmluvnými a pro svou řeč odpovídajícími citáty z Bible: „Trápením a úzkostí, každé duši člověka činícího zlé...Ale sláva a čest a pokoj každému, kdo činí dobré.“ (Řím. 2, 10) Každý z lidí má možnost bojovat pro spravedlnost až do své smrti a každý by se měl nechat poučit příkladem apoštolů a osvědčit se jako čestný bojovník, zachovávající věrnost a dobré úmysly při vědomí, že veškerá jeho síla a sláva spočívá u Boha.⁴⁰³

Tolik tedy řeč Johanna Emanuela Veitha. Jedná se o text skutečně více než zajímavý, který rozvíjí dobový kult mrtvých revoluce 1848 jiným směrem, než činily podobné texty věnované obětem z řad revolučního, demokratického tábora. Nejde v žádném případě o to, že by vytvářela nějakou specifickou kategorii samu pro sebe. Je však třeba opět konstatovat, že na rozdíl od proslovů věnovaných frankfurtským mrtvým má v sobě tato řeč skutečně zřetelný ideový a politický potenciál. Autor dokázal velmi umně pracovat s dobovou slovní zásobou, nešetřil sugestivními výrazy, kterými podtrhuje svá vyjádření a své výroky. Užívanými slovy, svým pojmovým arzenálem, dokázal velmi dovedně rozdělit pozitivní a negativní role mezi střetnuvší se strany a jasně ukázat, kdo byl v celém konfliktu tím špatným a kdo se osvědčil a byl dobrým, kdo to „myslel s habsburským císařstvím upřímně.“ Je zřetelné, na čí straně politicky stanul a kdo má jeho sympatie. Je zajímavé si všimnout, že pokud hovoří o společenském sbratření, jako adekvátního a jediného partnera pro vojsko uvádí měšťanstvo, třetí stav a rolníky. O dělnících a nižších společenských vrstvách tak hovoří spíše jen v negativních souvislostech říjnových nepokojů a celé revoluce obecně. O jeho řeči lze poznamenat, že je jakousi konzervativně armádní obdobou řečí k uctění Roberta Bluma uváděných na jiném místě této práce. I Veith stylizuje „svého hrdinu“ do role konkrétního mučedníka a v Latourově osudu nalézá paralely k osudu Krista.

To specifické, čím se však tento Veithův text odlišuje od oněch textů „civilních“ a revolučních, je skutečnost, že nyní využívá obdobné strategie ve prospěch konzervativního, kontrarevolučního tábora, který si udržoval odstup od přehnané revoluční afektovanosti. Veith se nebrání využívat Latourovu smrt k společensko-politickým účelům. Interpretuje ji a nabízí vyloženě jako oběť pro širší rakouskou společnost bez rozdílu příslušnosti ke konkrétnímu názorovému táboru. Konzervativní, protirevoluční náhled je pro něj jediný správný a z jeho

perspektivy hodnotí i veškeré dobové události. Do jisté míry tak na některých místech svého textu relativizuje úlohu lidu-občanů a omezuje ji do pozice pasivního objektu panovnického zájmu a opatření. Tím zásadním v jeho řeči však zůstává role ministra Latoura a především symbolický, „nadpozemský“ výklad jeho smrti. Ta je zaručením návratu práva a pořádku, samozřejmě toho konzervativního a kontrarevolučního, nicméně ne absolutismu. Na tomto místě je třeba si připomenout, že onen císař, kolem kterého se má společnost sjednotit, je panovníkem stále konstitučním. Autorovi tak nejspíše nejde o návrat ke starým poměrům, ale o vývoj k pořádkům novým, byť přece jen konzervativním. Časový odstup několika měsíců od potlačení říjnové revoluce mu dal možnost „falšovat“ dějiny podle vlastního uvážení, interpretovat a nabízet předcházející dění z vlastního pohledu stoupence konzervativního a protirevolučního tábora. Jeho řeč je tak vyjádřením, ukázkou „falzifikace“ dějin z pozic vítězné strany.

Svá konzervativní tvrzení mohl skutečně napsat teprve s potřebným časovým odstupem v momentě, kdy bylo již jasné, která ze zúčastněných stran se v revoluci 1848 nakonec stala tím okamžitým vítězem v habsburské monarchii. Tak, jak první smuteční řeči za jarní oběti pouličních bojů v Berlíně, ve Vídni, či pražská řeč Augustina Smetany byly specifickými výpověďmi vítězného počátku tehdejšího revolučního, respektive reformního hnutí, tak Veithova řeč je v tomto kontextu naopak příznačným zakončením celého tohoto procesu roku 1848 v Rakousku. Je příznačným vyjádřením vítězství konzervativních kruhů a kontrarevoluce nad revolučním táborem. Lze tak zjednodušeně říci, že tak, jak jarní pohřební řeči revoluci symbolicky otevíraly na straně demokratické a liberální, tak Veithova řeč, byť za pomoci stejných, či podobných výrazů a paralel i myšlenkových a řečnických obrátů, naopak revoluci symbolicky uzavírá, nyní ovšem z pozice konzervativního tábora.

3.8. Závěrečné zamyšlení: revoluc a ritualizovaná smrt

Jednou z nejpevnějších jistot lidského bytí je jeho konečnost. Jistota smrti každého člověka se však netýká pouze jeho samotného. Ve svém důsledku totiž zasáhne vždy i vlastní okolí umírajícího. Co tak liší člověka od jiných živých tvorů je mimo jiné i to, že se stará o své mrtvé a zachází s nimi.

Nabízejícím se dokladem této teze je i moderní kult mrtvých, tak jak ho poznáváme i během revoluce 1848, kdy právě s mrtvými je spjat další osud národa, či snad v širším

měřítku osud evropské společnosti. Vzpomínání padlých roku 1848 znamenalo v jedné své rovině nejen zpřítomnění již minulého, tedy životů konkrétních mrtvých, ale v obecných souvislostech i tvorbu kolektivních mýtů, tedy i kolektivních národních tradic a reminiscencí. Byla to však i de facto rekonstrukce přítomnosti a ještě více konstrukce budoucnosti podle všeobecných představ, přání a tužeb upírajících se dále do nadcházejících časů. Dobové texty, smuteční řeči i rituály, které by v jiných souvislostech zmiňovaly často výhradně nesmrtelnost, se v kontextu kultu mrtvých naopak vztahovaly k smrtelnosti člověka. Jednalo se o legitimizaci politických a společenských pořádků prostřednictvím padlých členů společenství. Opakující se vyzdvihování jejich oběti bylo připomenutím hrdinství, které mělo být cestou k dosažení nesmrtelnosti. Padlí neměli být na tomto světě zapomenuti a náboženství mohlo jejich skutky dodatečně jen více posílit. Mrtví současníci, a v případě následujících generací mrtví předci, se stali garanty živých a bděli nad jejich morálkou a dalším osudem. Příští generace již neměly mít právo, respektive potřebu pochybovat o výsledku revoluce a jí nastoleném pořádku, mohly jen souhlasit a nové poměry potvrdit.⁴⁰⁴

Prohlásit někoho za oběť a pak ve veřejném prostoru i ve společenském vědomí tento imperativ skutečně prosadit, je v první řadě vyjádřením okamžité morální převahy. Tak i kult mrtvých a obětí v rámci revoluce 1848 je de facto i vyjádřením současné nadvlády občanského tábora nad představiteli starého pořádku, ať už se pohybujeme v Berlíně, Paříži, Vídni či nakonec i v Praze. V pragmatické rovině tak bylo nárokování obětí ve vlastním táboře skutečně strategickým momentem při přejímání, udržení a posilování vlastní moci. Důležitým argumentem byl totiž zdůrazňovaný fakt, že se jednalo o oběť dobrovolnou, která potažmo i z případné porážky dělala svého druhu vítězství, či byla přinejmenším jakýmsi „morálním kapitálem“ pro následující snahy v budoucnosti. Je třeba mít stále na paměti, že pojem „oběť“ v sobě vždy nese odkaz na svůj původní náboženský obsah. Oběť byla posvátným úkonem, darem božstvu, aby si ho lidé, obětující společnost, usmířila a naklonila. Byl to akt družnosti a spojení věřících s vlastním bohem a vlastní pospolitostí. „Obětní slavnost vedla k radostnému povznesení nad vlastní zájmy, ke zdůraznění sounáležitosti s druhem a božstvem.“⁴⁰⁵

Oběť je aktem, v kterém člověk vykonává nejvyšší potvrzení své víry a kolektiv prostřednictvím ztráty konkrétního ovšem získává jiné. Získává novou identitu, nebo ji prostřednictvím oběti obnovuje, neboť oběť je stabilizující i inovující současně. Je vymezením se, oddělením od minulosti i krokem k nové budoucnosti, je předpokladem budoucího života.⁴⁰⁶ Společně s kultem jsou vyjádřením aktivního poměru člověka ke jeho

bohům. Oběť je základním prvkem, je pevným jádrem, kolem kterého se kumuluje a seskupuje kultovní jednání, v němž teprve nalézá víra svou zřetelnost, kde se uskutečňuje. Není pouhým darem, ale obsahuje v sobě určité posvěcení, určitý moment metafyzická, neboť v původním náboženském kontextu je zprostředkováním mezi obětujícími a „božstvem,“ kdy obětující pospolitost si prostřednictvím oběti zavazuje svého boha, respektive přibližuje a spojuje se s ním v jedno společenství. V březnových dnech, a v případě Roberta Bluma i na podzim 1848, byly sice oslavovány fyzické oběti, padlí z řad civilního obyvatelstva, nicméně samotnou podstatou oslav z pohledu pozůstalé společnosti byl účel, smysl jejich smrti a jejich činů a s tím spjatá budoucí očekávání. Velmi zjednodušeně byli mrtví „nutnými partnery v rozhovorech o přicházející svobodě a národní jednotě,“ které se odehrávaly v rámci vzpomínkových a pohřebních oslav. Prostřednictvím padlých se totiž pozůstalí rovněž podíleli na jejich činech a jejich slávě, když si účastníci přivlastňovali alespoň přeneseně část jejich síly, neboť mrtví se stali silnějšími než během pozemského života. Pomocí vhodné rétoriky pak mohli pozůstalí i snadněji ovládnout současné poměry, neboť v symbolické rovině přejímali rovněž moc, která po smrti přešla na padlé oběti.⁴⁰⁷

Kult mrtvých je jistě tradiční symbolickou součástí jednotlivých lidských společností a setkali bychom se s ním v průběhu dějin často. V kontextu smrti, její věčnosti „posmrtných očekávání“, se oceňuje časově omezený život, jeho skutky a činy. V souvislosti s rokem 1848 je však třeba zmínit sociální dimenzi kultu mrtvých. Zatímco v období středověku a raného novověku byl objektem uctívání jen panovník, respektive jedinci s urozeným původem, či jinak významné osobnosti, období Francouzské revoluce,⁴⁰⁸ a právě i rok 1848 znamenal průlom do této praxe. Až do této doby jsme svědky honosných pohřbů převážně pouze z iniciativy „shora“, z iniciativy bohatých a předních vrstev, kdy neurozené vrstvy byly a priori odsouzeny jen do role pasivních diváků a přihlížejících bez vlastní angažovanosti a iniciativy.⁴⁰⁹ Smuteční slavnosti byly vyjádřením statutu mrtvých. Docházelo v nich ke spojenectví moci a vzpomínky, neboť mocní a významní si v nich neosobovali pouze minulost, ale současně i budoucnost: „chtějí, aby se na ně vzpomínalo, svými činy si zřizují pomníky a dbají na to, aby se tyto skutky líčily ve vyprávění a ve zpěvech, aby byly zvěčněny v monumentech anebo alespoň archivně zdokumentovány. Vláda se retrospektivně legitimizuje a prospektivně zvětšuje.“⁴¹⁰

Během roku 1848 se však naopak jednalo převážně o mrtvé z řad nejnižších společenských vrstev a zviditelnění a docenění došlo i měšťanstvo. Na straně armády to byli obyčejní vojáci padlí v boji. Takto naplněné oslavy mrtvých byly opravdu něčím novým a tato

skutečnost rovněž patří mezi významné rysy revolučního kultu mrtvých 1848. Slavnosti byly výrazem nového sebevědomí jednotlivých zaangażovaných společenských vrstev, kdy se „z diváků stali herci.“ Na kultu mrtvých roku 1848 jsou tak zřetelné dobové proměny a dynamika dění. Zatímco v minulosti byla oblast pohřebních řečí a s tím i kultu mrtvých doménou jen urozených a významných jedinců, s postupem doby, nyní konkrétně i s revolucí 1848, se prostřednictvím svých obětí hlásí o slovo i společenské skupiny a aktéři i z okraje tehdejší společnosti, ať už to bylo židovské obyvatelstvo, či ze sociálního hlediska nejnížší vrstvy společnosti. V jejich obsahu se tak v průběhu doby odráží na jedné straně proces individualizace, v jiném ohledu pak stojí za zmínku právě i jejich rostoucí sociální záběr. V souvislosti s rokem 1848 a jeho mrtvými tak nalezneme na jaře spíše „kolektivní odkazy“ k mrtvým z barikád jako celku bez bližší specifikace. Na druhou stranu, pro „obyčejného člověka z davu“ byla jeho oběť ve prospěch revoluce stále jedinou možností, jak se stát objektem veřejného zájmu, respektive kultu. Na podzim „díky“ popravě Roberta Bluma můžeme ovšem hovořit o značné individualizaci a zkonkrétnění pohřebních řečí i kultu mrtvých jako celkového fenoménu. Podobně tak není vzájemně oddělená náboženská oblast od politiky, ale naopak se vzájemně prolínají a komunikují spolu. Nastolují se tak nové otázky a souvislosti vyjadřované navenek ve své symbolické rovině.

Staré, již dříve užívané formy a symbolické projevy byly nyní naplněny novým obsahem. Jednalo se tehdy o jakousi svého druhu demokratizaci „vzpomínek a vzpomínání.“ Již neměla být připomínána sláva mrtvých z řad urozených, jejichž uctívání mělo ve své rovině připomínat skutečnost, že jejich vláda a panství je delší a přetrvává smrt jednotlivce z jejich stavu. O slovo se nyní přihlásila neurozená část společnosti, její dřívější okrajová část, která však směřovala ke stejnému symbolickému cíli a projevu. Ctnosti a zásluhy, které byly tedy až dosud připisovány a přiznávány urozeným, se nyní přesunuly na mrtvé z řad obyčejného obyvatelstva. Garantem pořádku tak již nebylo výhradně panstvo a jednotliví vládcí, jimž pozornost zaručovala stavovská příslušnost a majetek. Chválu a zásluhy pro své mrtvé si vyžádal nyní lid, který se jimi, jejich osudem, legitimizoval. Společenský stupeň nezaručoval mrtvým místo v nebi a neurčoval podobu jejich posmrtného života. Hodnocení ctností, skutků a činů nebylo v rukou člověka, jedince, ale „rozhodčím“ byl Bůh. Každý občan či řadový voják tak mohl být oceněn bez ohledu na svůj původ a stav. Vzpomínání a uctívání mrtvých živými odpovídalo jejich přímělu před Bohem za živé. Takovéto oslavy tedy byly projevem vlastního představení a vystoupení neurozeného lidu, nyní vlastně občanů.

V symbolické rovině pak lze podobné oslavy interpretovat jako snahu o vlastní výklad revoluce z pohledu neurozených, jako snahu o založení nové politické situace na mýtickém základě. Šlo tedy o ritualizovaný projev mýtizace, o politický a sociální rituál, v jehož centru stálo násilí a mrtví, respektive oběti tohoto násilí. Došlo tak k státnímu aktu, ke konstitutivnímu aktu, kdy stát, jeho přítomnost a hlavně budoucnost neměly již být založeny na individuálním, univerzálním principu. Mrtví padli jako mučedníci za svobodu a právo, byli pozůstalou společností, respektive jejími vůdci, prezentováni jako hrdinové, jako udatní, kteří se nezalekli smrti.

Potřeba podobného konstitutivního jednání, třeba jen pragmatického, tedy znovu oslavit „včerejší“ vítězství, se ve společnosti objevila prakticky hned po destabilizaci a odstranění starých režimů, byť nakonec jen domnělém. Smuteční a pohřební obřady v sobě odrážely určitou citovou tendenci a myšlenkovou orientaci. Po ukončení bojů a odstavení staré moci se vyvinulo v dané společnosti, můžeme-li hovořit v obecné rovině, jakési „akční prázdno,“ stav ztráty starých jistot, vazeb a mocenských a společenských vztahů. Bylo to období pobarikádní atmosféry, očekávání něčeho nového, hmatatelného a hlavně něčeho, co bude „ted' hned.“ Jednotlivec i společnost byli do určité míry dezorientováni, a tak vyhledávali každý náznak, který by usnadnil orientaci v nových poměrech. Člověk dokáže se díky své mocné představivosti přizpůsobit novým situacím, ovšem neumí si poradit s chaosem, se situací, kterou nebude schopen jakkoliv uchopit a pojmout. Najednou, během chvíle uprázdněný prostor se ovšem sám nabízel k okamžitému využití, k naplnění symbolickým jednáním, rituály a mýty, kam jistě můžeme zařadit například i onu proklamovanou jednotu, sbratření lidu. Společnost si tak ve snaze odstranit nenadálý pocit zmaru, rozčarování a nerozhodnosti sama připravovala ony „náznaky.“

Mýtus barikád a padlých obětí spojila s jejich ritualizací. Ritualizace smrti a uctívání padlých, jako specifická promluva a sdělení, totiž přinášela pořádek, neboť stávající společnost se mohla upevnit mimo jiné právě společným systémem pojmů a v slovech zachytitelných a nabídnutých pocitů, respektive stejně tradovaných a vykládaných prožitků, které byly na takovém vnímání smrti navázány.⁴¹¹ Z roviny kolektivu pak měl být ovlivněn i konkrétní aktér. Ritualizace měla rovněž pomoci pozůstalým orientovat se v nové situaci a napovědět, na čí straně je právo a spravedlnost. Současně se prostřednictvím účasti na dobovém rituálu společnost názorově diferencovala, respektive stávala se čitelnější pro příslušníky konkrétních politických táborů a názorových skupin. Kdo se tedy neúčastnil dobového vzpomínání mrtvých, sám sebe vymezoval jako odpůrce revoluce a nových

poměrů. Dobová ritualizace mrtvých tedy v sobě obsahovala i určitý moment selekce, i když obecně je rituálům vlastní korekce a eliminace odchylek.

V kontextu ritualizací se tedy jednalo o vytváření takových situací, které stanuly v protikladu k představě nejisté budoucnosti a překonávající stávající stresovou situaci. Pro dobovou realitu však pouze tyto symbolické formy samy o sobě nestačily. Mohly sice legitimizovat nové poměry, respektive volání po změnách a reformách, pevný základ jim však dát nemohly. Kult mrtvých mohl zajistit společenskou rovnost a revoluční princip jen pro kratší období, kdy se stal nutnou ideologickou oporou nových a ještě stále slabých a nejistých poměrů. Aby však měl trvalejší platnost, musely by se opravdu shodovat s potřebami a zkušenostmi současníků, bez ohledu na společenský stav. Jako skutečně vlastní by je musel chápat i měšťan, i dělník. Jen plné ztotožnění s jejich obsahem mohlo naplnit kult mrtvých dlouhodobým potenciálem. Jak napsal Gustave Le Bon ve své Psychologii davu: „Idea, která podstoupila změny, jež ji činí přístupnou davům, působí jen tehdy, když různými cestami...vnikla do nevědomí a stala se citem. Tato změna trvá obyčejně velmi dlouho...Když však konečně různými cestami pronikla idea do duše davů, dostává neodolatelnou moc a rozvíjí celou řadu důsledků.“⁴¹² Společenství se muselo stabilizovat a organizovat i díky vzniku „citových“ vazeb. Mezi členy a skupinami společnosti musely vzniknout jednotné „city,“ tedy identifikace, na nichž by spočinula jeho vlastní síla. Jak ale později skutečně ukázala realita a další vývoj, potřeby a požadavky jednotlivých společenských skupin a korporací se různily a oslabovaly takovýto pouze na symbolech a rituálech založený kult mrtvých. Podobně důležitým momentem pro zachování jednoty prostřednictvím ritualizovaného kultu mrtvých byl i předpoklad svobodné a skutečně upřímné účasti na slavnostech, které vyjadřovaly opravdové pocity všech zúčastněných. Nikde bychom se navíc nesetkali s jakoukoliv institucionální strukturou, respektive oporou, v jejíž režii, v jejímž kontextu by našel kult mrtvých svou pevnější oporu a zázemí pro své působení.

V takovýchto revolučních slavnostech společnost artikulovala své sny po ideálním světě a příštím budoucím životě. V podobných oslavách, vyzývajících účastníky k činům, v jejich bezprostřednosti, se zrcadlily společenské tužby, které alespoň pro krátký moment stíraly sociální rozdíly, respektive odlišení mezi aktivními aktéry a pouze diváky revoluce. Staly se platformou pro první (po)revoluční jednotu a posílení sociální pospolitosti a přejímání vzájemných závazků.⁴¹³ Kult mrtvých, smuteční obřady a slavnostní ceremonie založené na mučednictví pro národ, či obecně slavnosti a oslavy, svou podstatou často zakořeněné v lidové kultuře, se staly během doby důležitou součástí revolučních procesů.⁴¹⁴

Jejich prostřednictvím vystoupil na scénu dění člověk, respektive lid, který se až dosud v dobovém povědomí objevoval jen jako abstraktní masa v textech a proslovech bez konkrétnějšího vyjádření. To se lidu dostávalo právě prostřednictvím podobných událostí a kolektivních akcí, díky nim mohl aktivně formulovat své požadavky. Fakt, že v případě kultu mrtvých bylo použito padlých, dodalo předkládaným nárokům na momentální důležitost. I na příkladu kultu mrtvých 1848 můžeme sledovat skutečnost, že právě v podobných oslavách byla zřetelně vyjadřována dobová „revoluční ideologie.“ Její zdroje sice pocházejí z oblasti dobové intelektuální tvorby, transformované v kolektivním vědomí do ideálních představ budoucích společenských pořádků, tak jak byly představovány v různých pamfletech, letácích, na shromáždění jednotlivých klubů a stolních společností. Konkrétní vyjádření v reálné podobě náleželo nicméně vždy lidu a jeho předním vůdcům, často právě za použití starých známých výrazových prostředků i z oblasti lidové kultury. Právě v tomto prostředí se totiž střetávaly, vzájemně ovlivňovaly a podmiňovaly revoluční kultura a samotný proces revoluce. Známé formy svátků a oslav dokázaly přitáhnout lid v konkrétní čas na konkrétní místo, kde prostřednictvím srozumitelných prostředků vyjadřoval novou situaci a ztotožňoval se se stávajícími poměry.

Revoluční slavnost čerpající z kulturních tradic je tedy vhodným prostředkem podmanění. Obvykle je tomu díky vnější formě, která byla divákům srozumitelná a důvěrně známá z předcházejícího života, neboť tak jak je patrné ze samotného kultu mrtvých, podobné akce byly často zahaleny do roušky tradičních forem náboženských oslav konaných pod širým nebem, což umožnilo shromáždění velkého počtu lidí. Tyto slavnosti podporovaly a manifestovaly jednotu, byly obecně demonstrací proti všemu, co mohlo revoluci ohrozit. Tyto svátky a rituály se staraly svou srozumitelnou a lehce uchopitelnou formou o zprostředkování vědění zajišťujícího kolektivní identitu a její reprodukci, zajišťovaly soudržnost skupiny v prostoru a čase. S odstupem doby však bylo zřetelné, že toto sjednocení je jen krátkodobou iluzí. Obecně revoluční svátky a slavnosti nemohly ve větší míře v poměrně krátkém časovém horizontu významněji ovlivnit dobovou mentalitu, i když se o to prostřednictvím jazyka vlastních symbolů, pomocí kokard a národních oděvů snažily.⁴¹⁵ K tomu, aby se například kult popraveného Roberta Bluma udržel ve společnosti déle, bylo potřeba příhodných společensko-politických podmínek, které by jeho ukotvení v kulturní paměti národa umožnily. Pro revoluční tábor, respektive pro demokraty, k tomu bohužel nedošlo, Robert Blum a obecně vlastně na jaře oslavované oběti revoluce 1848 z řad civilního obyvatelstva nepřešli ve společenském vzpomínání z časově omezenější kolektivní paměti v paměť

kulturní. Po porážce revoluce totiž nastupující reakce postupně zahladila všechny možné důvody a možnosti Blumova vzpomínání. Důkazem toho je i mlčení rakouských představitelů o místě pochování popraveného. V důsledku toho se tak Robert Blum stal smrtelným i v kolektivní paměti, nestal se totiž tím potenciálním, aktivizujícím činitelem pozůstalé společnosti. Obecně však nové porevoluční vlády daly prostor oficiálnímu uctívání vojáků padlých během roku 1848.

Zajímavou skutečností je také na první pohled jistý rozpor mezi faktickou situací na barikádách kdekoliv v Evropě. Zatímco mezi oběti pouličních bojů patří především zástupci nižších společenských skupin, pak obecně v ideovém vedení revoluce, společenského pohybu stálo měšťanstvo. Připravenost bojovat a zemřít (nakolik však skutečně uvědomovaná?) byla přesunuta právě na nižší sociální vrstvy, které se jako první chápaly zbraní. V prvních momentech se jednalo o spontánní akce, u nichž postrádáme vůdce stojící v čele ozbrojeného davu a čelící v ulicích tlaku armády. Spíše než skutečná osoba se nám pro první okamžiky bojů vybaví Eugén Delacroix a jeho „Svoboda vedoucí lid.“ S tím vyvstává i problém kolektivní ochoty pro boj a obětování života, respektive individuální či kolektivní motivace bojujících. Důvody jsou rozmanité, společenské i psychické, individuální i kolektivní, vědomé i nevědomé. Co se týče válečného konfliktu, většinou se zmiňují lidské dispozice jako strach, nenávisť, chtivost, ideologie-náboženství, „pud moci,“ které se vzájemně prolínají. V souvislosti s rokem 1848 lze jistě hovořit ve vědomé rovině o ideologické motivaci, která však byla jistě dotčena, chtivostí, touhou po moci a propagandou živou nenávisť, líčící protivníka jako nepřítele lidskosti, vraha nevinných (i zde je patrná přítomnost a role mrtvých - obětí). To vše pak stálo v souvislosti s kultem mrtvých v náboženském kontextu.

Jakou úlohu mohl hrát v kolektivním jednání, v kolektivní motivaci kultu mrtvých i strach z nové situace? Strach z přechodu do období nejistoty? Mohl tedy být náboženský rozměr kultu mrtvých ovlivněn i snahou po spojení s nadpozemskou jistotou? Náboženství je každopádně, stejně jako ideologie, společensky konstitutivním prvkem, představuje kulturní, v případě kultu mrtvých i společenskou platformu sjednocení. V březnu 1848 jsme pak svědky společenské jednoty, na které se účastnila většina tehdejší společnosti. Kdo stánu mimo, sám sebe deklaroval jako protivníka nových pořádků. Jak však ukázala účast na březnovém smutečním průvodu například v Berlíně, sociální pospolitost byla tehdy prakticky úplná a mohlo se zdát, že nové poměry nemají kromě poznané staré moci skutečně dalšího odpůrce.

Problematika lidské smrti je komplikována skutečností, že ji člověk nejen zažívá, ale také je schopen ji způsobit. Člověk si je vědom této své specifické možnosti zabíjení, která snižuje jeho postavení vlastních morálních společenských pravidel a hodnot. Chceme-li rozvést, respektive aplikovat, tuto myšlenku na problematiku kultu mrtvých, pak můžeme říct, že možná i toto byl jeden z momentů, proč se o tehdejších mrtvých hovoří v oficiální rovině častěji jako o obětech. Revoluce 1848 byla v očích současníků povýšena nad pouhý boj a válečné zabíjení, byla něčím víc, posvěcena gloriolou dobových ideálů. I proto v jejím průběhu „mrtví“ sami o sobě nemají tolik místa a přepouštějí ho „obětem,“ na které tradičně padá dojem posvátnosti a posvěcení, zdání nevinnosti, odkazující na prvotní atak útočníka a jeho iniciativu stejně jako na pouze nutnou obranu nevinných mrtvých. Samo označení „obět“ pak přesouvá moment zodpovědnosti a viny z mrtvých na jejich proradné protivníky. Svou roli jistě sehrála i skutečnost, že střet proběhl uvnitř jednoho národa a že nešlo o klasický válečný konflikt dvou zneprátelených stran, který pro časově omezenou dobu připouští zabíjení a smrt nepřátel.

Naopak pro armádu mohl být důležitý spíše onen válečný moment, který ji umožňoval vojenský zásah proti obyvatelstvu a který od ní odnímal pocit viny a označení viníka situace. V jiném ohledu by se pak dal pojem „oběti“ v rámci kultu mrtvých revoluce 1848 dešifrovat v souvislosti s armádou i tak, že de facto kult civilních obětí, tak jak byl prezentován ve své náboženské rovině, mohl být pro představitele armády pozitivním, neboť svou „boží posvěceností a daností,“ která ho odlišuje od prosté vraždy, odnímal od představitelů starého režimu přímou zodpovědnost.⁴¹⁶ Je důležité si uvědomit, že v březnových dnech nijak nebyly, zůstaneme-li v středoevropském prostoru, ani ve Vídni, ani v Berlíně hledány přímo zodpovědné osoby, které by byly nově se konstituující mocí následně potrestány, a přesto byla přítomnost násilí v momentě smrti oběti nutným předpokladem její podstaty. Během roku 1848 se tak můžeme setkat s konkrétními odlišnostmi kultu mrtvých, respektive s jeho různými možnými výklady v závislosti na postavení jednotlivých zúčastněných skupin.

Na předcházejících řádcích jsme se setkali s novým rozměrem roku 1848. Naše dosavadní znalosti o tomto období byly a jsou jistě na dobré úrovni, ale bádání k tomuto tématu může ještě nabídnout mnohé problémy, byť by se zdály na první pohled okrajové a marginální. Takovým příkladem může být i problematika kultu mrtvých, respektive kultu obětí revoluce roku 1848. Důležitým poznatkem, vedle oněch konkrétních faktů, které jsem výše poznal, je totiž skutečnost, že české prostředí, ač v mnoha ohledech specifické, bylo do určité míry spojeno s okolním děním, které dokázalo reflektovat a zaujímat k němu

stanovisko. Události tohoto roku v Čechách tak nemůžeme chápat pouze v jedné, národní rovině, ale musíme si všimnout i „evropských, nadnárodních“ momentů, které zde byly silně přítomny. Ať už je to právě kult mrtvých nebo příslušnost k tehdejšímu evropskému komunikačnímu prostoru. Tato práce chtěla upozornit, samozřejmě vedle samotného kultu mrtvých, na další možnosti bádání k tomuto tématu českých i evropských dějin. Měla poukázat na skutečnost, že tento rok neměl jen svou, byť jistě velmi významnou, jedinečnou politickou a národnostní rovinu. Měl i další roviny, které by měly být také zkoumány a vyzdviženy ke čtenářské pozornosti. I když se totiž na první pohled mohou zdát nezajímavé a vlastně jasné, skrývají v sobě často velmi zajímavé symboly a prvky, které nám umožňují přiblížit se dobové mentalitě a myšlení současníků. Pak můžeme zase o něco lépe poznat a pochopit vlastní minulost a jejím prostřednictvím i současnost, neboť symbolické prvky v myšlení a jednání lidí jsou často přejímány i v dobách pozdějších.

Člověk sám sebe rád definuje jako myslící bytost, ovšem během celých světových dějin se za ním táhne „krvavá stopa“. A akt usmrcení není jen projevem okamžitých emocí. V některých případech je sice nekontrolovatelným skutkem, jindy je ovšem prováděn s plným vědomým následků. Jestli je zabíjeno s rozvahou nebo v afektu, jestli je někdo připraven položit svůj život z rozumových důvodů nebo hrají prim emoce a zda se umírá pro politické důvody s odvahou a nadějí či strachem, to vše vyžaduje legitimaci, ospravedlnění. Skoro vždy pak v sobě takováto násilná smrt obsahuje náboženský rozměr a element víry. Násilná smrt, „obět“, byla zárukou přežití, osvobození, vítězství, nebo dokonce i spásy, vysvobození. Vlastně i samotný základ křesťanství je postaven na násilné smrti, na smrti Ježíše, syna Boha. Samotné křesťanství je tak specifickým kultem mrtvých, který je zaručen konkrétní obětí, i když ta by měla být de facto obětí neopakovatelnou, poslední a definitivní.⁴¹⁷ Jak jsme viděli na předcházejících stránkách, tento symbolický význam přetrval staletí.

4. UMÍRÁNÍ A SMRT V REVOLUCI 1848 V EVROPSKÉM UMĚNÍ

4.1. *Obraz jako historikův pramen*

Poslední desetiletí jsou v rámci historiografie poznamenána diskusemi o paradigmatických změnách, o východiscích i limitech oboru. Do určité míry v opozici vůči tradičním politickým dějinám, či sociálním dějinám se vyvinuly v nedávné minulosti další badatelské směry, například dějiny každodennosti či historická antropologie. Podobně i politické dějiny zažívají svou renesanci v souvislosti se stále více se prosazujícím konceptem tak zvaných nových politických dějin. Tyto změny jsou nejen ve znamení teorií a metod, ale přinášejí s sebou další momenty, a sice docenění a objevování stále nových druhů pramenů a hledání způsobů jejich zpracování, respektive metodických přístupů k nim. Jak například ve své práci o historické antropologii poznamenal Gert Dressel, historická antropologie dělá ze všech „artefaktů minulosti“ potenciální prameny historikovy práce.⁴¹⁸ A mezi takovéto nyní docenované prameny pak patří zcela jistě i obrazy, fotografie, či film, tedy obecně „vizuální prameny,“ bez nichž bychom si dnes už snad ani nedovedli představit zkoumání minulých materiálních kultur, dějiny těla a mentalit.

I tyto doklady minulosti byly součástí nějaké kultury, jsou historickými dokumenty, stejně jako slovo, či písmo. Užíváním pouze písemných materiálů úřední povahy, oficiálních akt a dokumentů bychom se totiž v současné době ochuzovali o bohatost a rozmanitost minulých dob, o jejich vnímání a nazírání, které nás posouvá stále blíže k aktérům minulých epoch. Pro historika není užívání obrazů ve vlastní práci samozřejmě ničím neobvyklým. V minulosti se však většinou jejich práce s těmito materiály uskromnila na pouhé využití coby ilustrací, doplňujících ukázek, které s popisem nebo i bez popisu vyplňovaly stránky odborných textů a především učebnic. Tyto poměry byly jedním z důsledků situace, kdy moderní historiografie 19. století brala sama sebe jako vědu založenou především na textech. V tomto slova smyslu pak neměl obraz příliš místa v „oblasti historických pramenů.“ Obrazy se tak staly často pouhou ilustrací pojednávaného děje a probíraných událostí, v jiném případě i marketingovým tahem majícím za úkol napomáhat prodeji knihy. Připomeneme-li si dnes například hodiny dějepisu a konkrétní látku českého národního obrození, vzpomeneme si zcela jistě na obrázky českých „velikánů“ 19. století. Mezi nimi bezpečně figuroval i Mánesův idealizující portrét Boženy Němcové. Kdo se však dál již zamyslel nad tím, nakolik

je tento obraz reálný, zachycující opravdové rysy této české spisovatelky, či nakolik je tradován v povědomí českého národa právě pro svou ideálnost líčící ušlechtilé a krásné rysy této „ženy trpitelky“ a nakolik tato podobizna, právě jako ilustrace, v jedněch z nejrozšířenějších knih dneška, tedy v učebnicích, pomáhá budovat v představách onu stereotypní představu Boženy Němcové?

Ilustrace a obrazy jsou tak často vnímány jako pouhý doplněk k prezentaci výsledků historikova bádání, ke kterým však došel jinou cestou. Podívejme se nyní na problematiku obrazů, jako historických pramenů trochu teoretičtěji, tak jak to v množství tematicky relevantní literatury nabízí i zajímavá práce britského historika Petera Burkeho „Eyewitnessing“⁴¹⁹, ale nejen jeho. Jak je totiž patrné ze současné odborné literatury, obrazy již nejsou v současné době, alespoň v západním, po metodologicko-teoretické stránce vyspělejším, bádání, vnímány již jen jako pouhé ilustrace prostřednictvím textů vyzískaného vědění, ale jako materiály s vlastní informační hodnotou.

V minulosti bychom se samozřejmě setkali se skupinami historiků, kteří se důkladněji zaobírali obrazy. Byli to odborníci, kteří se zabývali dějinnými epochami, které byly chudé na jakékoliv písemné materiály (pokud vůbec nějaké byly). Teprve postupně byla doceňována role různých obrazových materiálů, jako například tisků či grafik, které vypovídaly o době a společnosti svého vzniku. Zkoumáme-li dnes raněnovověká témata, například třicetiletou válku, neobejdeme se při studiu politických a společenských nálad a názorů bez studia dobových letáků a tisků. Dnes již ikony historického bádání, Jakob Burckhardt či Johan Huizinga se při svém bádání opírali při interpretaci kultur minulých epoch, konkrétně renesanční Itálie, respektive Nizozemí, zcela vážně o malířství. Jiným známým jménem je rovněž Aby Warburg. Český čtenář má dnes již také možnost seznámit se s dílem francouzského historika Philippa Ariése, jehož „Dějiny smrti“⁴²⁰ jsou z nemalé části založeny rovněž na obrazových pramenech dokumentujících každodenní zkušenost minulých generací. Výmluvný je v této souvislosti citát z práce významného historika umění Erwina Panofského: „Historik umění si bude muset to, co pokládá za vnitřní význam díla nebo skupiny děl, kterým věnuje svou pozornost, ověřit v tom, co pokládá za vnitřní význam tak mnoha dokumentů, které souvisejí se studovaným dílem nebo skupinou, kolik jich jen může zvládnout: dokumentů osvětlujících politické, poetické, náboženské, filozofické a sociální tendence zkoumané osobnosti, období nebo země. A naopak je třeba říci, že historikové politického života, poezie, náboženství, filozofie a sociálních institucí by měli obdobně využívat

umělecká díla. Právě při hledání vnitřního významu nebo-li obsahu se mohou různé humanistické disciplíny setkávat na společné půdě...⁴²¹

Dnes jsou obrazy nepostradatelným pramenem například pro poznávání materiální kultury minulých epoch: jak lidé bydleli, oblékali se, pracovali a jak slavili. To vše jsou otázky dějin každodennosti, sociálních dějin, či kulturních dějin, které můžeme lépe zodpovědět i právě za pomoci vizuálních materiálů. Obrazy jsou pro nás neverbální výpovědi o vnímání světa a společnosti v minulých epochách, o reflexi a chápání cizích kultur i vlastního prostředí, o dobových představách svých autorů i prostředí, pro které tvořili. Emoce a prožitky, například strach, naděje i radost jsou v obrazech někdy snáze a přitom výmluvněji a konkrétně zachytitelné, než v písemné formě. Pro historikovu práci tak nejsou relevantní jen karikatury, či plakáty, ale i historické obrazy, obrazy spojené s náboženskými motivy, vyobrazení dobové každodennosti, předmětů denního užitku, které jsou na základě písemných materiálů zkonstruovatelné jen s obtížemi, krajiny i měst, rodinné či skupinové portréty i metaforické vyobrazení idejí a alegorie. Musíme se však ptát, jaké poznatky nám obrazy, jakožto historický pramen, můžou nabídnout. Zcela jistě mohou odkrývat nové momenty a známé stavět do nových souvislostí.

Peter Burke nastínil ve své práci o obrazech skutečně podnětnou myšlenku o pramenech, jako stopách: historici označují své materiály a dokumenty, prostřednictvím kterých rekonstruují minulost, jako prameny. Tímto označením tak de facto rozvíjejí představu, že čím blíže jsou časově se svými prameny zkoumané době, tím pravdivěji ji mohou uchopit. Nesmíme ovšem zapomínat na fakt, že jakékoliv „médium“, prostřednictvím kterého minulost zkoumáme, je pouze jejím zprostředkovatelem. Proto navrhuje Burke hovořit, spíše než o pramenech, o stopách minulosti dochovaných do současnosti. Mezi ty patří rukopisy, knihy, nábytek, ale právě i obrazy, tisky, grafiky, či sochy a fotografie. Nesmíme tedy ztrácet ze zřetele tuto zprostředkující funkci obrazů, ty jsou tak nejen samy o sobě pramenem o minulosti, ale i stopou myšlení a cítění svého tvůrce a okolí, v kterém a pro které pracoval. Obrazy nejsou v této souvislosti pouhým svědectvím o době svého vzniku, nejsou mechanickým převedením pozorovaného na plátno či papír. V jejich podobě se odráží i estetické hodnoty, kritéria a vnímání doby svého vzniku. Proto je třeba k nim přistupovat s obzvláštní pozorností, jako k dalším písemným pramenům, se kterými je historik zvyklý pracovat pravidelně.

Obrazy jsou důležitými pramennými doklady uchovávanými výpovědi minulých aktérů. Zatímco však ony písemné prameny jsou uchovávány v první řadě v archivech, kde

jsou zpřístupněny především odborníkům, pak obrazová díla, fotografie i sochy jsou ve veřejném prostoru současnosti přítomny v nesrovnatelně větší míře a skrývají v sobě potenciál ovlivnění historického vědomí širší a především laické veřejnosti. Jak poznamenal právě Peter Burke, obrazy, tisky, grafiky a sochy nám, tedy navazujícím generacím, umožňují sdílet neverbální zkušenosti, vědění minulých kultur. Připomínají nám, co jsme snad již dříve věděli, ale nebrali dostatečně vážně. Obrazy nám nabízejí možnost lépe a živěji si představit minulost a v konkrétních případech například náboženských obrazů či politické propagandy a protipropagandy, nám umožňují lépe pochopit moc vizuálních reprezentací v náboženském a politickém životě minulých kultur.⁴²²

Problémem při využívání obrazů však zůstává jejich „řeč.“ Nesmíme zapomínat, že zatímco písemné materiály v sobě zachovávají nějak artikulované, zřetelně formulované svědectví a sdělení, obrazy jsou neverbálním vyjádřením. Jejich obsah je často plný metafor, navíc vznikající podle systému dobových konvencí, které se v průběhu času postupně měnily, nicméně ve své době měly na výslednou podobu znázornění svůj vliv. Vezměme v úvahu například portréty, pro něž byla charakteristická konkrétní dobová gesta a pózy, rovněž v případě oblečení musíme mít stále na paměti, že pro příležitost portrétování se nechával portrétovaný vymalovat ve svých svátečních šatech, ne tedy v oblečení každodenního užívání. To vše a další pak komplikuje překlad obrazů do slov. Při jejich interpretaci jsou důležité i „vedlejší“ momenty, jako například kontext, v jakém dané obrazové dílo vznikalo, tedy kdo ho tvořil, pro koho a s jakým účelem. Svou roli hraje také doba vzniku, zda bezprostředně při zachycovaném ději, zda je tedy obrazové dílo výsledkem práce ad hoc, nebo zda je dílem zpracovaným s časovým odstupem atd. Podobně jak jsou tedy písemné materiály spolehlivé v různé míře, tak stejné je to i u obrazů a výtvarných děl, některé jsou spolehlivější a čitelnější, některé méně, respektive obtížněji. Každopádně každý obraz, bez ohledu na svou estetickou hodnotu, může sloužit jako historický pramen, respektive jako ona stopa minulosti v naší současnosti.

Podíváme-li se například v kontextu této práce na osobnost Roberta Bluma, po své smrti shlížel v různé „uměleckém“ provedení na tehdejší německou společnost v jejich domácnostech z obrázků pověšených na zdi, z nástěnných hodin či z malovaných talířů. Ostatně tento příklad nás přivádí k dalšímu momentu, proč právě obraz, jakožto pramen, by neměl historikovi unikat. Charakteristickou vlastností obrazových děl období raného novověku i pozdějších dob, tedy od času vzniku sériově tištěných obrazů v 15. a 16. století, je jejich široké rozšíření ve společnosti. Obrazy zachycující a komentující aktuální události

rozšiřovaly povědomí tehdejší veřejnosti o dobovém dění a fixovaly o něm její představy. Tato možnost se však netýká celého průběhu dějin, ale až skutečně několika posledních staletí. Zatímco v současné době se nacházíme v záplavě zpráv, informací a s tím i obrazů i vizuálních vjemů zprostředkovaných filmem, televizí, internetem či novinami, v minulosti byla situace odlišná. Jak upozorňuje Peter Burke, dnes je již skoro nepředstavitelné, jak málo obrazů bylo ve středověku ve volném oběhu. Ilustrované rukopisy, které dnes známe z muzeí či reprodukcí, se tehdy nacházely v soukromém držení a jedině, co mohla širší veřejnost spatřit a obdivovat, byly oltářní malby nebo fresky na kostelních zdech⁴²³ a obrazy na skleněných oknech gotických katedrál. Neboť i tato „médiá“ byla svým způsobem vlivným masmédiem, které formovalo názory a myšlenkový obzor svých pozorovatelů. Nezapomínejme také, že tehdejší středověká společnost byla mimo jiné i společností bez rozšířenějších znalostí čtení a psaní, obrazy se tak samy nabízely pro laika jako zasvěcující a poučující médium. Do podobné skupiny pak patří i obrazy na mincích. Zatímco tedy před 15. stoletím lidé museli chodit k obrazům, pak od této doby obrazy našly cestu ke svému publiku samy rovněž působily na vznik historického povědomí a kolektivních představ o minulosti.

Obrazy nám tedy mohou podávat informace o minulých skutečnostech, o minulých kulturách a o aspektech a momentech tehdejší reality, které bychom v některých případech, například v kulturách a společnostech, které nám neposkytují dostatek písemných materiálů, z jiných dochovaných pramenů nezískali. Současně si ovšem musíme být vědomi faktu, že umění není tak realistické, jak se na první pohled může zdát. Minulé děje a jevy jsou někdy spíše deformovány a zkresleny, než skutečně věrně reflektovány. Historik si tak musí být vědom úskalí interpretace obrazů, mnohosti a plurality nabízejících se výkladů, aby neupadl v omyl a sám nepodával na základě interpretovaných a užívaných obrazů svému publiku zkreslené informace. Moment zkreslení, někdy úmyslného a manipulujícího, zachycované minulé reality však s sebou přináší vedle nebezpečí, pro historika rovněž i pozitivní a zajímavé skutečnosti, neboť i samotný proces zkreslení je svým způsobem doklad dobové mentality, estetických představ, ideologií či konkrétních identit. Vezměme v úvahu například jakýkoliv obraz z 19. století, na kterém je vyobrazena libovolná scéna ze středověku. Tento obraz pak samozřejmě nevypovídá o středověku jako takovém, ale mnohem více o představách, stereotypech a projekcích 19. století a konkrétního autora o době dávno minulé, o době středověké. Vizuální prameny, v našem případě obrazy, jsou tedy na jedné straně nespolehlivými a zkreslujícími doklady, na straně druhé je tento jejich „nedostatek“ vlastně svého druhu výpovědí překračující rámec zobrazovaného. Míří k samotné době, ke své

kultuře a k nevyslovené subjektivitě svého autora a jeho okolí, kdy může fungovat jako zachycení vlastních stereotypů a charakteristik.

Obrazy nejsou zrcadlem skutečnosti, ale úhlem pohledu vyjádřeným prostřednictvím estetických prostředků. Navíc pro badatele stojící blízko dějin každodennosti a historické antropologie, které v dějinách reflektují a respektují specifičnost a individualitu, jsou obrazy vhodným argumentem proti potenciální homogenizaci jednotlivých dějinných epoch a kultur. Neexistuje totiž žádný obraz, který by mohl být pokládán za jediného a jedinečného reprezentanta své doby. V souvislosti s interpretacemi obrazů tak musíme počítat s určitou diferenciací. Každý, byť sebemenší, detail může být pro adekvátní výklad obrazu důležitý, může být totiž indicií k lepšímu poznání. V následujícím textu to bude například patrné v souvislosti s výkladem cyklu Alfreda Rethela „Auch ein Totentanz“: rozhodující může být gesto, řeč těla, na první pohled okrajový detail cigarety v ústech.

V souvislosti s prameny a písemnými i nepísemnými materiály je třeba připomenout, že člověk jako jediný živočich za sebou nechává zprávy, které mohou přebývat i jako myšlenky nezávislé na fyzické existenci svých nositelů. Člověk je nejen vytváří, ale dokáže s nimi i dále pracovat. Jsou nositeli svých myšlenkových „poselství“, které ač pocházejí z vlastního kontextu, mohou být přesto srozumitelné i v rámci odlišných vztahů a struktur. Při výzkumu obrazových pramenů začínáme pozorováním a svou pozornost zaměřujeme vždy na určité předměty, které si vybíráme na základě prvotního, předběžného výběru. Ačkoliv obraz obsahuje mnoho údajů, ne všechny hned proniknou do našeho myšlení. Působí na nás v první řadě to, k čemu máme nějaký vztah, to co je pro nás v nějaké míře známé, oslovující, tedy bráno poněkud převráceně, to čemu dovolíme na nás působit. Jsou to uspořádané motivy, které mohou být identifikovány díky naší dosavadní praktické zkušenosti. Jako pozorovatelé jsme tak ovlivněni našimi dosavadními zkušenostmi, jednak s naším vlastním obdobím a jednak i s obdobím vzniku, původu zkoumaného obrazu. Jako historici si tedy vypomáháme dosavadními znalostmi a obraz je pro nás svého druhu historickým pramenem, dokumentem, který vznikl v námi zkoumaném období a v jehož kontextu ho můžeme vykládat. Jednotlivé památky jakožto dokumenty mohou být tedy interpretovány jen na pozadí období a prostředí svého vzniku, ať už hovoříme o politických, sociálních nebo mentálních podmínkách.

Jednotlivým obrazům, památkám tak rozumíme jako dokumentům, které mohou jakožto primární prameny zachycovat konkrétní události a fungovat jako skutečně zpravodajský, dokumentární materiál, či pro nás mohou být jakousi druhotnou výpovědí. Je tomu tak tehdy, když hledíme ani ne tak přímo na námět a zachycenou událost jako takovou,

ale na myšlenkový obsah obrazu, tedy na to, co není v obraze přímo vyjádřeno, ale co je přesto prozrazeno. V tu chvíli se přibližujeme myšlenkovému pozadí, dobové mentalitě stojící za tímto konkrétním výrazem. Obraz je tak pro nás nositelem sdělení a postojů jednotlivých období, sociálních skupin, národů, jednotlivců, sdělení, které uchopíme jejich interpretací. Je nutné vědět co nejvíce o podmínkách vzniku konkrétních děl, měli bychom být seznámeni s dobovým kontextem, s oblastí zvyků a kulturních tradic. Prostřednictvím obrazů nejenom doplňujeme naše dosavadní znalosti, ale můžeme získávat nové náhledy na vyobrazené, vnímat je v jiném zorném úhlu. Obrazy nám tak zprostředkují své vlastní poznatky.

V tuto chvíli jsme se již dostali k momentu samotné interpretace a výkladu obrazů, které si nevšímají jen estetických momentů, ale snaží se, i pro potřeby historiografie, obrazy uchopit kritičtěji, skutečně jako pramen, který vyžaduje svou analýzu. Již z předcházejícího je patrné, že se nejedná o nijak jasný a jednoduchý proces. Ačkoliv jsou obrazy samy o sobě „vyprávěcími, sdělujícími“ útvary, aktuální byly především pro svou současnost. S přístupem a rolí budoucího historika autor během své práce jistě nepočítal. Zásadními pojmy pro interpretaci obrazů jsou „ikonografie“ a „ikonologie“. Do vědeckého prostředí pronikaly postupně od 20., respektive 30., let minulého století, přičemž už tehdy to byly pojmy známé, nicméně v předcházejících dobách bez svého vědeckého, odborného významu. V současném slova smyslu se v souvislosti s ikonografií jedná o návrat intelektuálního obsahu obrazu, nejen o jeho estetiku, kterou můžeme prohlížet bez dalších znalostí, ale právě o hlubší smysl, který můžeme v obrazech přečíst. V souvislosti s rozvojem ikonografie jsou uváděna především dvě jména, Aby Warburg a Erwin Panofsky. Oba patřili do významné „skupiny ikonografů“ v Hamburgu v době před nástupem Hitlera k moci. A právě Panofsky formuloval v jednom svém textu tři odlišné úrovně v interpretaci obrazů, které jsou akceptovány a opakovány i přes některé výhrady (viz. níže) i dnes.⁴²⁴

První úroveň, nebo snad stupeň ve výkladu obrazů a jejich obsahu je podle Panofského takzvaný předikonografický popis. Jedná se o prvotní popis, během kterého jsou v obraze identifikovány jednotlivé předměty a události, například domy, osoby, stromy, květiny, respektive bitvy, hostiny, průvody. Druhou úrovní je podle Panofského ikonografická analýza ve vlastním slova smyslu, tedy přesnější identifikace a popis znázorněného, kdy je v bitvě poznána například bitva u Waterloo, či poslední večeře Páně. Nejvyšší úrovní je pak ikonologická interpretace, která se již liší od pouze popisné ikonografie tím, že v jejím kontextu jde již skutečně o vlastní význam obrazu a znázorněného, o výklad zachyceného v jeho nejmenších detailech. Na základě pozorovatelových znalostí o kultuře, o epoše vzniku

a autorovi přistupujeme ke konkrétnímu čtení obsahu díla, které v sobě zahrnuje odkazy mimo rámec obrazu, mimo pouze zachycené. Tedy stručně: 1. popis obrazu (co na obraze vidíme), 2. analýza obrazu (jaké je téma a obsah obrazu, jaké postavy jsou vyobrazeny atd.), 3. interpretace obrazu (co lze z obrazu vyčíst, co lze vyvodit, jak lze jeho obsah převést do slov a souvislejšího sdělení).⁴²⁵

Jinými slovy, ikonografie je „odvětví“ dějin umění, které se zabývá námětem, neboli významem uměleckých děl. Ikonografie popisuje a klasifikuje obrazy, její působnost je omezená, informuje o tom kdy a kde byla zobrazena určitá témata a za pomoci jakých specifických motivů. Bere v úvahu jen část elementů, které utvářejí a určují vnitřní obsah díla. Odhalení a interpretace je však již věcí ikonologie, je to metoda interpretace vycházející spíše ze syntézy než z analýzy. Ikonologie je tak pokusem číst obrazy a výtvarná díla v jejich historickém kontextu, jako svého druhu historické fenomény, které odpovídající své kultuře. Bez bližších znalostí nám mnohé detaily a někdy i celé významy obrazů mohou unikát, nebo zůstat alespoň částečně nepoznané a nesrozumitelné. Obrazy totiž hovoří svou „řečí“, ale ta je srozumitelná pouze divákovi, který je schopen na základě dosavadních znalostí dešifrovat sdělení skryté ve výtvarném díle.

I přes svou relativní rozpracovanost a logičnost svých tezí, se obrací vůči ikonologii kritické hlasy, které ji označují za příliš spekulativní a příliš intuitivní a přehlížející estetické funkce obrazu. Její spolehlivost je v očích kritiků údajně problematická. Pro některé historiky umění je nejspíše na vinně značná subjektivita soudů. Ikonologové se údajně dostávají do nebezpečí, kdy v konkrétních obrazech najdou a přečtou právě to, o čem stejně vědí, že tam je, co tam najít chtějí. Výše uváděné Panofského myšlenky je však třeba v souvislosti s historickým bádáním rozšířit i o otázky určení díla, proč bylo vytvářeno a pro koho, kdo je jeho autorem ve smyslu příslušnosti ke konkrétní společenské vrstvě. Pro pozdější díla z období novověku je také třeba se ptát rovněž na politické názory autora. Jak byl daný obraz ve své době vnímán a vykládán, to je v této práci například směrodatná otázka pro uváděný Rethelův cyklus. Panofského teze je tak třeba brát jako východisko, nikoliv jako úplný a bezchybný způsob výkladu. Minimálně je jeho ikonologie pro historika důležitým impulsem, zabývat se dějinami a kulturou období, v kterém obraz vznikl.

Zcela určitě je Panofského ikonologický přístup svého druhu konstrukcí počítající s jakýmsi duchem doby společným pro všechna dobová díla. Nicméně alespoň v mých očích se jedná o konstrukci podnětnou a opodstatněnou. Nejsem však znalcem dějin umění a ikonologem, proto se již odpoutám od této čistě teoretické otázky a zůstanu v souvislosti

s následujícím textem o smrti a umírání v obrazech na stanovisku čerpajícím z ikonologie, připouštějícím ji a uznávajícím její opodstatnění. Neboť i když je součástí kritiky ikonologie i výhrada proti jakémusi předpokládanému duchu doby, na jehož základě můžeme interpretovat jednotlivé obrazy, přesto pro zachycení revoluce roku 1848 ve výtvarném umění lze podle mého soudu o jakémsi skutečně společném duchu uvažovat. Jistěže žádná kulturní epocha není homogenní ovšem události roku 1848 vytvořily opravdu jednotné prostředí prožitků, pocitů a očekávání, které se v oblasti výtvarného umění opíralo o shodnou symboliku podobné vnější projevy. Nezapomínejme, že v kontextu této práce nezkoumám jen jeden jediný obraz, ale více tématicky spojených a příbuzných děl. Neptám se tak výlučně po jejich individualitě, naopak spíše si všímám jejich společných rysů, shodných charakteristik a především jejich výpovědí a poselství dobové společnosti.

Ačkoliv jsou obrazy výsledkem autorova, respektive zadavatelova, vyrovnání se s okolním světem, přesto události roku 1848 nabídly svým malířům a výtvarným tvůrcům stejné, nebo alespoň velmi podobné podněty k tvorbě. Pojednávané obrazy jsou pro mě dokumenty, které mají význam především díky svým obsahům, nehledím proto na estetická kritéria a obecné mínění o umělecké kvalitě. I sebeneznámnější obraz zachycující popravu Roberta Bluma se v této práci těší stejné důležitosti, jako Rethelův cyklus, nebo Menzelovo zachycení berlínského pohřbu březnových obětí. V tomto textu tak nejde o nějaká pojednání v rámci dějin umění, to v žádném případě, spíše skutečně o praktické upotřebení obrazů a grafik, které se svým obsahem a obdobím vzniku váží k určitému dobovému fenoménu a reflektují ho v závislosti na mnoha faktorech, například i na politickém smýšlení autora. Estetické formy a aspekty jednotlivých děl nebudu tedy sledovat, to by bylo již nad rámec této práce i samotných schopností a znalostí mě samotného.

4.2. Revoluce 1848: obraz jako prostředek komunikace

Součástí roku 1848 bylo vytváření veřejného mínění a komunikačního prostoru v širších evropských souvislostech. Jak jsem již poznamenal na jiném místě této práce, tento rok byl mimo jiné i ve znamení tisku a publicistiky obecně. Součástí označení komunikační prostor je i fenomén přenosu informací mezi konkrétními místy jednotlivých států i v rámci celého kontinentu. Součástí tohoto procesu však nebyla jen vzájemná výměna faktů a zpráv, ale i jejich znázorňování a vizuální přenos. Pod tímto možná na první pohled nezřetelným

vyjádřením se skrývá teze, že rok 1848 vyvolal v Evropě dosud nepoznaný příliv ilustrací, karikatur a obrazů, které buď jako součást dobového tisku, nebo i jako jednotlivé letáky a listy komentovaly a prostředkovaly dění a události. Obrazy se tehdy staly médiem ovlivňujícím formující se a proměňující veřejné mínění, neboť byly často chápány jako autentický doklad sdělení, které doprovázely. Pro své publikum byly rovněž srozumitelným a snadněji uchopitelným vyjádřením, které hovořilo mnohdy více než jasnou „obrazovou řečí.“ Zatímco mnohá sdělení, která byla tradována v písemné formě, zůstávala pro část svých příjemců nesrozumitelná díky skutečnosti, že část tohoto publika prostě ani neuměla číst, respektive tato písemná sdělení byla mnohdy pro své čtenáře příliš abstraktní, obrazy a ilustrace hovořily jasně. Jejich jazyk byl mezinárodní a univerzální. Můžeme tak hovořit o obecné čitelnosti dobových litografií, obrazů i karikatur, které svou promluvou nezávislou na národních jazycích dokonce překračovala se svým sdělením často i jednotlivé národní a jazykové hranice.

Předpokladem až masového rozšíření grafických děl v roce 1848 byly mimo jiné i moderní technologie, které umožňovaly relativně rychlou a hromadnou výrobu a distribuci těchto obrazových sdělení. Na prvním místě je třeba jmenovat především litografie a dřevorytiny, které byly rozšířeny na evropském kontinentě již od počátku 19. století. Moment relativně propustných státních hranic prakticky po celé Evropě pak tyto technické možnosti ještě znásobil a dopomáhal k opravdu rychlému přenosu informací. Obraz v tuto chvíli nepotřebuje na rozdíl od psaného textu nějaký překlad a je skutečně univerzálním médiem.

Politické události a s nimi přichozí pád cenzury a svobody tisku a projevů tak zapříčinily skutečnou obrazovou záplavu starého kontinentu, která dokázala v konkrétních případech dokonce vytvářet jednotná témata opakující se, byť třeba v různých národních modifikacích, na mnoha místech Evropy nezávisle na jazykovém a nacionálním prostředí. Vytvářela se tak v tomto ohledu relativně homogenizovaná obrazová publicistika. Příkladem tak může být tehdy v Evropě rozšířený stereotyp znázornění barikád⁴²⁶, opakující se motiv sbratření lidu vyjádřený vzájemným tisknutím rukou zachycovaných aktérů, revoluční nadšení znázorňované prostřednictvím řeči těla vyobrazených postav a jejich zdvižených rukou, či národních symbolů, které nejčastěji reprezentoval prapor s národními barvami. Během roku 1848 můžeme hovořit jako o prostředcích politické obrazové publicistiky především v souvislosti s novinovými ilustracemi a grafikami prodávanými jako jednotlivé listy i jako série obrazů. O mezinárodní rozšíření a distribuci jednotlivých obrazů a s nimi i jejich motivů a stereotypů se postaraly především vybrané noviny dostupné i za hranicemi

jednotlivých států a národních společností. Shodná vyobrazení tak byla v různých souvislostech dostupná na mnoha místech Evropy a hovořila někdy i k odlišnému publiku. Vedle vyobrazení, která měla ambice objektivních a informačních zpravodajství, byly specifickou kategorií takto šířených a oblíbených obrazových děl i dobové karikatury, které se svým arzenálem metafor a vtipů komentovaly dobové politické a společenské dění.

Vraťme se však ještě k čitelnosti dobových obrazů a obrázků. To byl totiž skutečně významný moment, který umožnil tak široké celospolečenské i nadnárodní rozšíření dobových ikonografických materiálů využívajících skutečně obecně srozumitelná znázornění. Snahu o jejich čitelnost podtrhuje i časté spojení s doplňujícím písemným textem, který osvětluje pro lepší pochopení obsah obrázku a současně obrázek umožňuje zpětně snadnější proniknutí do psaného textu. Písmo i obraz tak vytvářejí často harmonický celek, který neměl ponechat své publikum v souvislosti s chápáním nabízených informací na pochybách. Písemné sdělení je přítomno mimo obraz, kdy tvoří jeho vysvětlující legendu a osvětluje například zachycenou alegorii, či v souvislosti s karikaturou vypráví anekdoty. Současně však v dalších případech proniká i do samotného díla a specifikuje jeho obrazová sdělení. Prostřednictvím nápisu jsou blíže určena místa, kde se zobrazený děj odehrává, na zobrazených praporech a vlajkách jsou charakterizovány politické názory a sociální pozice. Písmem vybavené obrazy, vlastně obrazy obecně, tak napomáhají svému publiku lépe se orientovat v jejich sděleních. Jsou jasnými a čitelnými zprávami distribuujícími hodnotové soudy a podílejícími se v podobě propagandy na formování veřejného mínění. Pro své čtenáře strukturují a vysvětlují okolní svět a jeho dění, jsou pomůckami pro lepší porozumění současným událostem, kterými byl dobový aktér během roku 1848 skutečně zahlcen. Během roku 1848 se tak stal obraz působivým a mocným komunikačním prostředkem překračujícím společenské i národní hranice. Spjoval dobové aktéry, zprostředkovával jim události a podbízel výklady, myšlenky a názory.

4.3. Smrt v dobovém umění

Evropská revoluce, respektive události roku 1848 po sobě zanechaly v jednotlivých evropských zemích relativně mnoho grafických děl. Vedle množství zachycených bojových scén a barikád, jak o nich byla řeč výše, stojí v kontextu této práce za zmínku především obrazy zabývající se jedním z ústředních prvků revoluce, tedy násilím a hlavně smrtí.

Přibližují dobové vnímání umírání ve společnosti, i osobní vypořádání se autorů výtvarných děl s touto skutečností. V této části textu se blíže podíváme především do německého prostředí, které může v tomto ohledu nabídnout hned dvě skutečně specifické práce. První je nedokončený, ale přesto velmi výmluvný obraz Adolpha Menzela „Die Aufbahrung der Maerzgefallener“ zachycující scénu z berlínského pohřbu březnových obětí; druhým dílem je pak cyklus dřevorytin „Auch ein Totentanz“ zabývající se obecně tématem umírání v revoluci. Obě díla jsou uměleckou osobní výpovědí, vypořádáním se obou autorů s tehdejšími umíráním prostřednictvím estetických prostředků. Oba tvůrci však k vyjádření svých námětů použili různé formy znázornění.

Menzel zachytil jeden z okamžiků pohřbu padlých civilistů, emocionálně vypjatý společensko-politický okamžik tehdejšího dění, prostřednictvím skutečně realistického zobrazení. K výpovědní hodnotě obrazu jistě přispívá skutečnost, že autor sám byl přítomen této události. Rethel naopak k vyjádření svého postoje použil již dříve důvěrně známý námět tance smrti. Ve svém cyklu nezachycuje, tak jako Menzel jen jeden konkrétní okamžik, ale naopak se pomocí série vyobrazení vypořádává s mýtem barikád, s revolucí a umíráním. Na působivé autentičnosti přidává oběma dílům skutečnost, že nejsou vytvářena s nějakým časovým odstupem, nýbrž právě v průběhu revoluce. Jsou tedy díky své výpovědní hodnotě zajímavým a jistě využitelným zdrojem k poznání možných dobových reflexí tehdejšího dění, jsou více než jen dokumentárním a doplňujícím zdrojem informací. Peter Paret dokonce soudí, že obě malby by se mohly stát díky svým osudům dokonce symboly neúspěšné revoluce. Naráží tak na skutečnost, že Menzelova malba vlastně nebyla nikdy dokončena a Rethelův cyklus narazil hned od počátku svého uveřejnění na nepochopení a byl využíván a vnímán ze strany protirevolučního tábora jako prostředek politické propagandy zpochybňující revoluci jako takovou. Jeho cyklus byl totiž oficiálně vydán až na jaře 1849, tedy v období posledních záchvěvů revoluce v německém prostředí a zapadl tak do nabízejícího se kontextu porážky a rozčarování z výsledku a neúspěchu předcházejících politických a společenských událostí.

Alfred Rethel byl německý malíř, grafik a kreslíř. Narodil se v roce 1816 nedaleko Cách. Pro jeho umělecký rozvoj mělo význam studium, byť nedokončené, na královské akademii umění v Düsseldorfu, stal se tak součástí zdejší, ve své době známé a významné umělecké školy. Zdejší Akademie byla známa především díky vysoké úrovni portrétní malby a pro idealizující historické a náboženské obrazy, byť v této době již trochu staromódní. V důsledku zdejší spíše provinční atmosféry a určitému uměleckému dogmatismu, který

směřoval studenty jen konkrétním směrem, aniž by jim umožňoval vlastní volnější rozvoj, se Rethel rozhodl Akademii opustit a pokračovat dále ve studiích u Philippa Veita ve Frankfurtu. Pro jeho díla je typická inspirace dějinami, respektive své náměty hledal v dějinách, často pak historické momenty doplňoval náboženskou tematikou. Jako osobnost byl Rethel introvertní povahy zatížené emocemi a silným prožíváním a postižené opakujícími se těžkými depresemi. Snad tato skutečnost pak mohla mít vliv na jeho fascinaci smrtí, respektive uměleckým vyjádřením smrti. Jeho tanec smrti z jara 1849 navazoval na jeho pokusy s tímto tématickým zaměřením, které prováděl od roku 1847, svá různá znázornění smrti zasazoval jak do skutečně historického kontextu, tak i do blíže neurčitelného ahistorického. Zemřel poměrně mladý v roce 1859 ve věku 43let.

4.3.1. Adolph Menzel: berlínský pohřeb

V následujícím textu se budeme věnovat osobě a především obrazu Adolpha Menzela „Aufbarung der Märzgefallener“ (obr. č. 8), který je věnován smuteční slavnosti a pohřbu padlých z březnových berlínských barikád. Ještě předtím než přistoupíme k samotnému obrazu, podívejme se společně s Adolphem Menzelem na kontext oné události, na to, co tomuto pohřbu předcházelo a co bylo jednoduše řečeno jeho nutným předpokladem, tedy na březnové boje v berlínských ulicích tak jak je popsali v dopise svému příteli Karlu Heinrichu Arnoldovi. Na pozadí Menzelem vylíčených událostí posléze jasněji a konkrétněji vyplyne situace a společenská atmosféra, v které se sama smuteční slavnost konala. „Jak jsem Berlín opustil a jak jsem ho znovu našel! Jenom po cestě z nádraží k mému bytu jsem prošel po stopách 4 barikád, ještě ten samý večer jsem byl na nohách a od té doby jsem jen zřídka přicházel domů. Berlín si úspěšně zachránil svou čest. Tomu se v zahraničí i v Berlíně samotném nevěřilo. Proti tomu je všechno, co se v ostatním Německu seběhlo maličkost. To vytrvalé rozhořčení, se kterým zde občané a vojáci bojovali, převyšuje podle svědectví cizinců, kteří to zde zažili, i Paříž a je srovnatelné snad jen s Palermem... Všechny úsudky se shodují v tom, že oba tábory bojovaly neuvěřitelně statečně. Obě strany dávají ve známost mnoho příkladů sebeobětování a nezištnosti. Potom co od pondělí minulého týdne nastala změna s ojedinělými krvavými výstupy (ve kterých byla armáda vítězem), přetrvávalo napětí a ticho, podle vyprávění mých sourozenců se v sobotu již v poledne hlásila blížící se změna...hektickým pobíháním jednotlivců po ulicích, později přicházely skupiny lidí

nejrůznějšího stavu, vybaveni téměř jen náradím a vyvraceli fošny na Kinnsteinbrücke, odnášeli strážnice (strážce už ale předtím zmizeli), např. můj domovní, zednický mistr, obětoval pro barikádu domek na náradí atd. - Konečně asi ve čtyři hodiny se rozezněly na věžích zvony na poplach. To se vydala má sestra v doprovodu Richarda s nadějí, že mě najde na nádraží, s tím dostat se ještě opět včas do města. Hassenbergasse se už nedala projít, proto musela procházet Feldstrasse, a i tam musela být přes barikádu přenesena, ale už cestou potkávala častěji kočí s nezapřaženými koňmi bez vozu, také jednoho, kterému zbyl jen bič. Tak došla Emilie ještě šťastně k Markersům. Richard zůstal u pana von Leithold. Sotva doraziv, bylo slyšet již po páté hodině z města první dunění kanónů... Takto trvalo toto hřmění, pod neustálým bubnováním a zvoněním na poplach, s děsivou precizností a jen několika přestávkami, způsobenými částečně oboustrannou únavou a částečně momentálním nedostatkem munice, až do půlnoci. Najednou se rozšířila pověst, že dva regimenty...prý přeběhly; nebyla to ale pravda, a jak se pak zjistilo, pouze se to tvrdilo pro osvěžení beznaděje občanů. Byla to noc děsu. K tomu světlé měsíční světlo a ozářená všechna okna. Po půlnoci mělo být chvíli ticho, pak ale bitva začala znovu od začátku, aby kolem šesté hodiny vyvrcholila. Co jsem se dosud dozvěděl, veškeré strážnice, dvě kasárna... jsou dobytý a zevnitř zničeny. Dále byly vyhnány po několikahodinovém boji oddíly z Alexanderplatzu, tam postavená dřevěná bouda... sloužila vojákům dlouho jako barikáda, a občanům velmi škodila, až jeden košíkářský učeň našel prostředek, jak ji zapálit. Je uveden na listině mrtvých. Mnoho barikád bylo vojenskými oddíly nakonec dobytý, ale většinou teprve po velkých ztrátách na lidských životech, zvláště důstojnících. Vůbec má vojsko nepoměrně více mrtvých a zraněných než občané... Velmi jsou zničeny jednotlivé domy např. ve Friedrichstrasse, na kterém jsem napočítal 31 kartáčových zásahů; ale nejvíce ze všech vykazuje dům cukráře d'Heureuse z Kolína... artilerie ostřelovala celou ulici a tento dům nabídl střelám celou svou přední stranu. Spočítal jsem včetně oken přes 190 děr po střelách, kromě toho zanechaly granáty dvě povážlivé díry do zdi, a podobně i v jedněch zavřených dveřích obchodu, vedle dvou zavřených výloh, dohromady ne více než devět stop širokých, bylo 46 kulek z pušek... V jedné studni v široké ulici trčí v dřevěném džberu kus granátu veliký jako pěst. Během všech událostí na ulicích bylo v průběhu celé noci (patrně) u všech pekařů pečeno jako ještě nikdy, a našly se způsoby, přestože jednotky držely dlouhé úseky ulice v uzavření, aby se velké koše s chleby všeho druhu dostaly na barikády. O vojáky se nestaral nikdo. Nad ránem se dostavila všeobecná únava, po tom, co vojsko bylo již skoro celý týden den i noc ve zbrani. Mnozí spali už na dlažbě, ostatní drželi zbraň v třesoucích se

rukou. Jsou snad i důstojníci, kteří ujišťují, že by už nevydrželi ani hodinu. Po 6. hodině bylo vojsko stahováno ze všech náměstí a všechno maširovalo z města. Tento odchod způsobil neuvěřitelné nadšení mezi obyvatelstvem. Událo se tak...v pořádku, ale v zoufalém stavu. Moji sourozenci také viděli z okna, mimo jiné, jak celý batalion vede jednoho jediného koně atd. Transporty mrtvých a zraněných měli na starosti ženisté...Když v neděli ráno celá infanterie a artilerie opouštěla město, vyžádala si občanskou eskortu! Těch málo oficírů, kteří ještě zůstali, se obléklo do civilu a dělalo se pokud možno neviditelnými. Na ulicích není nikdo bez smuteční pásky a kokardy, a na všech domech jsou třibarevné vlajky."⁴²⁷

Opusťme však nyní obecnou rovinu revoluce a pouličních bojů a podívejme se přímo na obraz Adolpha Menzela, který nás zavede do konkrétního prostředí a ke konkrétnímu okamžiku pohřbu padlých Berlíňanů. Pohřeb se konal dne 22. března a ve své podstatě a svém krátkodobém důsledku nebyl pouze jen náboženskou událostí, spíše se jednalo o specifickou politickou manifestaci, o politickou slavnost, byť smutečně pojatou. Jak jsem již poznamenal na jiném místě, jednalo se o státní akt, který byl ovšem iniciován „zdola.“ Soukromé rozloučení rodinných příslušníků s mrtvými proběhlo již o den dříve, tak aby celý slavnostní akt nebyl „narušován“ vlastními „soukromými nároky“ přímých pozůstalých. V celé oficiální slavnosti hrál pruský král, jakožto také divák spíše vedlejší roli, byť ne přímo podřízenou. Kolem zámku procházející smuteční průvod král pozdravil ze svého balkonu smeknutím a ukloněním s obnaženou hlavou, což bylo účastníky v daný okamžik pozitivně kvitováno nejen jako králova úcta a pokora, ale rovněž i jako příslib do budoucna. Přesto jeho výsadní „balkónová“ pozice nad průvodem ho stále vydělovala z kolektivu pozůstalých sjednoceného dole pod ním v truchlení. Oblečená uniforma ho navíc odkazovala k jeho trvající sounáležitosti s „poraženou“ armádou, tedy s vojskem, které mělo pohřbívané mrtvé na svědomí.

Pohřeb byl během celého dne centrální událostí, většina obchodů měla ten den zavřeno a v továrnách se nepracovalo. Lidé se buď sami účastnili smutečního průvodu, nebo byli jeho diváky. Obyvatelstvo Berlína se bez jakýchkoliv rozdílů shromáždilo kolem této akce, tedy především na Gendarmenmarktu, kde byly na schodech Neue Kirche vystaveny rakve s mrtvými těly. Celé město bylo vyzdobeno černými prapory a vlajkami s německou trikolórou. Samotné rakve byly ozdobeny květinami z královské zahrady. Smutečně byl oblečen i shromážděný dav, v kterém převládal samozřejmě černý oděv, což ostatně budilo i jistý dojem uniformity, byť civilní. Samotný smuteční průvod vyrazil k místu pohřbu, tedy na Friedrichshain ve 14. hodin, trval 4 hodiny a celé slavnosti se účastnilo podle některých údajů

20 000 lidí, podle jiných údajů pak dokonce 60 – 80 000 lidí.⁴²⁸ Celý průvod pak dosáhl údajně délky 7,5 kilometru.⁴²⁹ K průběhu slavnosti ocitoval ve své práci Peter Paret část dobové novinové zprávy a jejími slovy vypadal prostor před Neue Kirche jako obraz: „jehož výjev nepopíše žádné pero. Ty černé, vlnící se masy lidí, které se tu shromáždily, byly přerušovány bezpočtem praporů cechů a německými trojbarevnými vlajkami, které se třepotaly v paprscích slunce. Domy kolem byly naplněny lidmi...Přesto pořádek, klid, téměř hluboké ticho, které vytvářelo pocit svatosti. Nikdo nepoužil hlasité slovo, na každé tváři se odrážela těžká vážnost dne... V pozadí tohoto vlnícího se moře lidí vystoupila ponurá konstrukce se svými rakvemi... Ve dvě hodiny zazněly z věží zvony a chórem pozounů zahráný chorál „Ježíš, má naděje“ dal znamení, aby se průvod dal do pohybu...Byl to průvod 183 rakví s několika sty prapory, doprovázen dvaceti tisíci (podle jiných údajů 60- 80 000) ozbrojených či neozbrojených občanů... Následují duchovní všech konfesí, doprovázející mučedníky... Hned poté rektor a děkani univerzity v talárech, studující, poté říšský prapor a německá vlajka, ozbrojený oddíl řemeslnických spolků...zástupci dalších měst,...městská správa a městští úředníci... Když špice (smutečního průvodu) dosáhla druhého portálu zámku, vystoupil král obklopen ministry a adjutanty na balkón...Král pozdravil mrtvé smeknutím helmu a zůstal bez pokrývky hlavy, dokud nebyly rakve pryč...Nepopsatelně mocný dojem poskytlo, když řady rakví, ozářené večerním sluncem, byly vynášeny na výšiny před Landsbergskou věží...“⁴³⁰

Této slavnosti se zúčastnil rovněž i Adolph Menzel. Ten sice nebyl během bojů v Berlíně, ale krátce po jejich skončení 21. března se do města vrátil. V den pohřbu se tedy dostavil jako mnoho dalších obyvatel města před Neue Kirche, kde si naskicoval vystavené rakve s mrtvými těly a poté postupně z různých míst sledoval průběh smutečního průvodu městem. Celou událost mimo jiné i popsal v již citovaném dopise příteli. S jeho namalovaným obrazem tak můžeme porovnávat i jeho písemné zachycení tehdejší slavnosti. „Ti (mrtví, pozn. autora) ze strany občanů byli položeni v kostelích, a byli také společně na účet města včera, ve středu odpoledne po 2. hodině pohřbeni ve Friedrichshainu před Landsbergskou věží. Byl to smutně slavnostní den, tak prožitý, že si nikdo na podobný v Berlíně nepamatuje. Ráno byly rakve vystaveny na velkolepém podstavci na schodech Neue Kirche na Gens d'Armesmarkt po straně Laubenstrasse. O průběhu toho velkolepého pohřbu se dočtete v Berliner Zeitung. Mohu Vám pouze říct, že pomalé průvody všech spolků a všech sdružení s jejich hudebními chóry (částečně smuteční pochody, částečně duchovní písně), jejich vlajky, insignie a rakve nesené soudruhy; a k tomu ten veskrze vážný a mlčenlivý postoj masy lidu

dělal děsivě mocný dojem. Já jsem ten smuteční průvod postupně pozoroval z rozličných míst a jmenovitě i proti zámku. Na balkoně stál adjutant se smutečním praporem, naproti němu občan s černo-červeno-žlutou vlajkou, a ještě dva černí pánové, kteří nebyli k poznání. A kdykoliv prošel průvod s rakvemi, vystoupil prostovlasý král a zůstal tak dlouho stát, dokud nebyly rakve pryč. Jeho hlava svítila z dálky jako bílá skvrna. Asi to byl jeho nejstrašnější den v životě. Průvody byly nekonečné, já jsem si udělal delší pochůzky okolními uličkami, pak zase nazpátek na zámecké náměstí, a stále se pohybovaly před zámeckým prostranstvím nové vlajky, další rakve, zněla jiná hudba. Právě přicházím z venku a viděl jsem ty hroby...je tam ještě ponecháno místo pro ty, kteří z těch zraněných zemřou. Každý den přicházejí noví. Jsou to černé a žluté rakve, jak byly k dostání v obchodech; ozdobené věnci, květinami, podle přání příbuzných, na většině z nich jsou cedule (zatížené kvůli větru kamenem či kusem hlíny) se jménem a stavem toho uvnitř ležícího, mezi nimi i mnoho žen a dětí! - Viděl jsem tam obličej!"⁴³¹

Z tohoto textu však není přímo jasné, že se Menzel rozhodl pro namalování obrazu, nezmiňuje se o svém úmyslu, o volbě konkrétního tématu. Nejasné rovněž zůstává, jakou fázi, jaký konkrétní okamžik slavnosti, respektive celého dne ve svém obraze zachytil. Ačkoliv musel nutně stát na schodech protilehlého kostela, aby jednak mohl spoluprožít tuto událost a jednak aby si naskicoval průběh pozorované slavnosti, není jasné, kdy to vlastně bylo. Během smuteční slavnosti totiž již nebyly jistě přinášeny před kostel další rakve, tak jak tomu je na jeho obraze, to se mohlo stát pouze v době příprav, tedy před samotnou slavností již ráno, respektive dopoledne v den pohřbu. Pro tuto variantu hovoří i skutečnost, že prostranství před Neue Kirche ještě nebylo tolik zaplněno davem účastníků a přihlížejících. Avšak i toto vysvětlení naráží z obsahu samotného obrazu na jisté těžkosti. Thomas Gaehtgens se například ptá, proč stojí diváci relativně namačkání vpravo na podestě divadla, když dole pod nimi na samotném náměstí je dost volného místa s lepším výhledem na pyramidu rakví. Odpověďí prý může být, že Menzel chtěl i toto místo ve svém obraze zaplnit dalšími přihlížejícími, k čemuž se však již nedostal. Stejně tak proti variantě ranních, respektive dopoledních, příprav slavnosti staví Gaehtgens polohu stínů jak dole na náměstí, tak i na střeších domů a samotného kostela. Stíny totiž směřují zprava doleva a odpovídají tak odpolednímu času, tedy době samotné slavnosti, podobně k tomu připojuje již zhotovené slavnostní vyzdobení vystavených rakví v pozadí. Malé procesí přicházející na náměstí a směřující z popředí ke kostelu by pak byli pouze a jen opozdilci.⁴³²

Není rovněž přesně známo, kdy začal tuto březnovou smuteční slavnost malovat a kdy své rozmalované dílo přerušil, podle data uvedeného na obraze to však bylo stále během roku 1848. Obraz, který je dnes vystaven v Hamburku v zdejší Kunsthalle není svými rozměry příliš velký. Při prvním pohledu tedy zjistíme, že je naplněn velkým množstvím postav. Na vzdálenější straně zachyceného prostranství stojí na pozadí modré oblohy budova Neue Kirche. Autor se samozřejmě zaměřil na vystavené rakve s mrtvými těly, kopule kostela se tak dostala již mimo samotný rám obrazu. Nalevo od kostela jsou spíše v pozadí obytné vícepatrové domy, které jsou ozdobeny prapory s německou trikolorou odkazující k národní jednotě, k sjednocenému Německu. Před samotným kostelem a na jeho schodech jsou pak umístěny do tvaru pyramidy vystavené sarkofágy ozdobené černou smuteční páskou. Přes náměstí se před vystavenými rakvemi pohybují jednotlivé skupiny postav, k rozeznání je skupinka truchlících i ozbrojená skupina občanské gardy. Spíše v popředí nalevo je další skupinou nesena směrem ke kostelu jedna rakev. Toto malé procesí pak rozděluje v kompozici obrazu jeho přední, bližší část na dvě části. Nalevo od pronášené rakve stojí podle oblečení studenti a měšťanstvo prokazující mrtvému svůj vděk a účast. V této skupině je pak naskicováno větší množství lidí, které však nebylo již autorem domalováno, dohotoveno. Vpravo od rakve pak zachytil Menzel velké množství dalších diváků, kteří pozorují průchod rakve a kteří podle namalovaných gest nejspíše živě diskutují o aktuální situaci a nejnovějších událostech. Další skupina je shromážděna u zdi schodiště divadla, stojícího zcela na pravé straně obrazu, kde čtou jakousi vyhlášku, respektive provolání. Na té samé zdi lemující schodiště jsou pak zachyceny další přihlížející postavy. Jaksi mimo tuto skupinu diváků stojící napravo od pronášené rakve na první pohled dobře oblečený muž, který jako projev respektu a úcty smekl svůj klobouk před pronášenou rakví. Nedaleko od něj je zachycena další výraznější postava, v civilních šatech a s cylindrem na hlavě stojící člen občanské gardy držící v pravici obnaženou šavli. Před ním stojí zády k malíři dvě malé děti pozorující pronášenou rakev, jedno z dětí drží v ruce prapor s německou trikolorou. Napravo od dětí je zachycena největší postava obrazu, muž v cylindru se zeleným kabátem jdoucí směrem k pozorovateli. Pozornost diváka přitahuje svou temnou, tmavou postavou, kterou Peter Paret nazval přímo mysteriózní podobou. Ta účinkuje jako ozvěna stejně temného portálu kostela s vystavenými rakvemi a kontrastuje s okolo stojícími živě gestikulujícími postavami ve světlém oděvu.

Již ze samotného popisu Menzelova obrazu a z nastíněných obtíží s přesným určením, jaký moment ve skutečnosti autor zachytil, je tedy zřejmé, že malíř se snažil postihnout

především opravdu vážný okamžik. Tato událost byla příležitostí k vyjádření vlastních pocitů, aniž by skutečně zachytil pouze jeden přesný zlomek děje. Německé trikolory a ozbrojené sbory prozrazují politické pozadí zachycené události, byť známkou měšťanské oficiality celé akce jsou jen postřehnutelné cylindry a šerpy. Spojením studujících i měšťanů je pak pozorovateli nabízen prvotní dojem společenského sjednocení, sjednoceného společenství obyvatel. Dokládá tentokrát ve výtvarné podobě skutečný průběh události odehrávajících se toho dne na Gendarmenmarktu, tedy spontánní a nijak oficiální, ale přesto slavnostní a zaznamenání hodné spojení různých skupin obyvatelstva, všech společenských vrstev bez rozdílu vzdávající svůj hold a truchlící za padlé oběti. V detailech je však nutné si všimnout, že důkladněji vymalované osoby svým oblečením pocházejí spíše z majetnějších kruhů, tedy z prostředí měšťanstva a maloburžoazie. Skutečně chudé obyvatele zde autor nezachytil. Klidná síla a z prvního pohledu nezaujatost obrazu, respektive této události, kontrastují s boji probíhajícími v tom samém městě teprve před několika dny. Díky Menzelově obrazu je pak vše výmluvně a skutečně názorně zachyceno a můžeme zkoumat tak společenské i politické rysy a charakteristiky této smuteční slavnosti.

Při bližším zkoumání se nám ovšem může jevit obraz přece jen dynamičtější. Na první pohled je jistě jednotným celkem seskupeným kolem centrální události toho dne. Z množství lidu pak zřetelněji vystupují jen popisované postavy smekajícího muže, malých dětí, muže v cylindru a temná postava. V detailním záběru si však můžeme povšimnout dalších dílčích scén. Jednou takovou je skupinka diváků, shromážděná kolem vyhlášky, ačkoliv bylo onou hlavní událostí dne pohřeb mrtvých, tato skupina se očividně věnuje čtení vyhlášky a živější diskusi. Nezapadá tak přímo do významového kontextu obrazu, pro tyto diskutující není tím hlavním pohřeb a mrtví, ale jejich pozornost je obrácena k jiným záležitostem mimo samotné oběti. V podobném duchu lze hovořit i o dvojici spíše anekdoticky vyvedených, zkarikovaných postav stojících nalevo za oním temným mužem. Zatímco přihrbený posluchač naslouchá zvědavě s otevřenými ústy a sepnutýma rukama, podobně vyvedená postava k němu promlouvajícího muže, snad i s tureckým fezem na hlavě, gestem ruky odkazuje mimo samotný rámeček obrazu, přesně opačným směrem než je samotná pohřební slavnost. Tyto dvě postavy tedy přímo neladí svým směšným provedením s vážností okamžiku Menzelova obrazu.

Z hlediska dějin umění a výkladu tohoto obrazu se setkáme s odlišným hodnocením a interpretacemi, zřetelné jsou především dvě pozice. Starší výzkum si všímal formálních stránek a znaků obrazu, tedy problematických míst a těžkostí, se kterými se musel autor při

jeho malování vyrovnat. Menzelovi bylo na překážku jeho nedostatečné, neúplné vzdělání, které se projevilo v rezervách jeho kreseb. Slabým místem bylo rozvržení obrazu, umístění jednotlivých scén a vykreslení detailů. V případě tohoto obrazu to pak byla i technika, Menzel maloval olejem, ovšem jakoby kreslil. Tyto těžkosti, které mu údajně měly zabránit ve výraznějším vyjádření zachycené skutečnosti ho prý nakonec přiměly odložit obraz a vzdát se tak jeho dokončení. Díky těmto potížím tak chybí v obraze ona v popředí naskicovaná skupina přihlížejících. Autor byl tedy nespokojen s průběhem malby a s průběžnými výsledky a podobou a vzdal se jeho dokončení. Tato interpretace vychází tedy jen a pouze z estetických a uměleckých základů a nebere v úvahu samotnou zachycenou událost, pouze její obraz. Jak ovšem poznamenává Thomas Gaehtgens, toto hledisko je postupně revidováno a konfrontováno s dalšími otázkami a problémy řadícími obraz do širšího dějinného kontextu. Účastnil se například Menzel sám dobového dění aktivně? Je zachycená událost opravdu vyobrazením skutečného, určitého momentu? Jedná se o objektivní a politicky neutrální dílo, nebo je v něm obsaženo nějaké politické poselství, politická výpověď?⁴³³ Tyto otázky pak posunují problematiku Menzelova obrazu do širších dějinných souvislostí a odnímají ji pouze a jen estetickým soudům a hodnocením.

Podobně nejednoznačnou tak zůstává vlastně i otázka, nakolik je představovaný obraz „objektivním“ zachycením ve smyslu neutrality politického sdělení. Někteří historici umění v tomto díle spatřují oslavu revoluce, odvolávají se především na onoho dobře oděného muže v popředí, který se vztyčenou hlavou smekl svůj klobouk na projev úcty a respektu padlé oběti. Toto gesto úcty je ovšem současně relativizováno jeho postavením, když stojí jaksí v odstupu k ostatním divákům. K zamyšlení nad rolí a významem tohoto muže pak přispívá skutečnost, že Menzel ho zachytil sice s obnaženou hlavou, nicméně levou ruku má tento muž zastrčenou nezdořile do kapsy svého kabátce. Navíc ačkoliv projevuje smeknutím úctu pronášené rakvi, ke kostelu, kde jsou vystaveny ostatní sarkofágy, je otočen zády. Jiní autoři interpretují Menzelův obraz jako jeho vlastní komentář k průběhu revoluce, vedle optimistických nadějí na naplnění předbřeznových ideálů a tužeb ukazuje obraz i rezignaci nad koncem povstání a především autorovo emocionální zaangažování v dobových událostech, jeho osobní prožívání, postoj a vnímání dění. Menzel sám byl v předbřeznové době smýšlením spíše liberál, který měl pochopení pro reformní požadavky doby. Této skutečnosti pak využívají ti, kteří vidí v jeho obraze souhlas a sympatie s revolucí, ovšem v obraze samotném chybí nějaký konkrétní a výrazný prvek, který by tuto skutečnost potvrzoval, navíc sám Menzel nesouhlasil s jakýmkoliv úplným převratem spojeným navíc s násilnostmi a obával se ho. Skutečnost, že

obraz zůstal nedomalován může stejně tak vypovídat i o Menzelově nesouhlasu s následujícím průběhem revoluce v letních měsících a na podzim 1848. Menzel tedy nemusel souhlasit na jedné straně s radikalizací revoluce, na druhé straně s jejím úpadkem a lživostí, respektive naivitou revolučních březnových ideálů.

I přes nedokončení díla zachoval Menzel ve svém díle zajímavý obraz březnového dne, okamžiku smuteční slavnosti, pohřbu padlých obětí revoluce 1848, který realisticky vystihuje přítomnost a uvědomění si smrti i v této jinak radostné čerstvě pobarikádní atmosféře. Jeho obraz je směsí, koláží jím vnímaných různých střípků prožitého dne. Působilo na něj mohutné shromáždění lidí, jejich „klidná síla“ oděná do černé smuteční barvy, avšak stejně tak na něj zapůsobil samotný průvod. K vidění je tedy jak shromáždění přihlížejících, tak na celý průvod odkazující malé procesí přinášené rakve. Nabízí se tedy skutečně tvrzení, že mu vlastně nešlo o zachycení konkrétního okamžiku, ale spíše o vylíčení atmosféry události, o vypořádání se a zachycení vlastního vnímání děje. Realismus obrazu se opírá o uchopení vlastního pohnutí, jeho emocionální účast platila osudovosti a neštěstí dobového dění a události, které vyvolaly úzkost, tíseň a neštěstí.⁴³⁴ Nemaloval hrdinství a statečné, odvážné činy obránců barikád, ani žádné vítězství revoluce ani reakce. Obraz je naopak poznáním zažité tragiky konfliktu, v kterém umírali lidé.

4.3.2. Alfred Rethel: Tanec smrti na barikádách

Zatímco Menzel zachytil ve svém obraze elementy a prvky skutečné události, jeden z reálných okamžiků tehdejšího hektického dění, Alfred Rethel se svým cyklem dřevorytů (obr. č. 9) uchýlil do oblasti metafory, alegorie a zpracoval problematiku revoluce i umírání v ní v obecnější rovině. Jeho dílo není žádným historickým obrazem, je spíše příležitostnou prací, která získala dobový věhlas. Během jara a léta, tedy v období vrcholu revoluční vlny, pobýval Rethel pracovně v Cáchách, kde se zabýval malbou fresek na místní radnici v císařském sále. Zpracovával zde cyklus fresek s tematikou německého raného středověku. Byl tak zatím na rozdíl od Menzela spíše stranou tehdejšího dění. Jelikož zde ale na podzim a v zimě nemohl díky pracovním podmínkám i nadále setrvat, odejel na zimní období do Drážďan, kde chtěl pokračovat v přípravě a studiích dalších částí „cášské fresky.“ V Drážďanech se však ocitl v revolučním a demokratickém prostředí, neboť místní měšťanstvo bylo zaměřeno prodemokraticky, spíše levicově. Tato atmosféra pak měla vliv na

dočasnou změnu jeho tvůrčích priorit a přitáhla jeho pozornost od příprav k současné politické i sociální situaci.

Kdy se rozhodl Rethel pro zhotovení svého cyklu *Tance smrti*, není známo, ani co bylo tím hlavním, přímým podnětem, respektive od koho vyšel první impuls, který ho přiměl opustit tematiku německého středověku a pustit se do alegorického ztvárnění revoluce.⁴³⁵ Jak je známo, problematika smrti a umírání nebyla u tohoto autora ničím novým, vlastně ničím neobvyklým, snad tedy jen jeho „nutkání“ vypořádat se s motivem smrti našlo právě v revolučním prostředí svou konkrétní podobu a vyjádření, snad byla revoluce a nezbytné umírání živnou půdou pro jeho trvalejší pocity a myšlení. Vodítkem mu byly prožité události březnových nepokojů a povstání v Cáchách, kde působil pracovně, i v Düsseldorfu, kam během jara také zavítal. Vedle těchto přímo prožitých událostí reflektoval i události na jiných místech Německa, alespoň soudě podle oděvních atributů smrti připomínajících osobu bádenského demokrata a revolucionáře Friedricha Heckera (viz. níže).

Rethelův cyklus dřevorytů neobsahuje jen jeho samotné rytiny, jeho součástí je i doprovodný veršovaný text, který připojil Rethelův přítel, básník Robert Reinick, se kterým se malíř znal již z doby svého studia v Düsseldorfu a se kterým se znovu setkal v inkriminovaném období právě v Drážďanech. V této práci však hraje podřízenou roli, tím dominantním jsou právě Rethelovy kresby. Ostatně samotný doprovodný text vznikl a byl průběžně na Rethelovo přání měněn, aby lépe odpovídal a slovně vystihoval znázorňovaný děj cyklu. Skici jednotlivých obrazů cyklu byly dokončeny v březnu 1849, tedy již v době úspěšného postupu kontrarevoluce. V průběhu dubna byly předlohy vyřezány do dřeva a celé dílo bylo uveřejněno druhý květnový týden v Lipsku, tedy skutečně v období posledního a neúspěšného vzednutí revoluční vlny v různých částech Německa a s odkazem mimo jiné na připravované tzv. Májové spiknutí v Praze i v dalších částech kontinentu. V samotných Drážďanech je květen spojen především s vypuknutím pouličních bojů, které trvaly šest dní a které byly nakonec potlačeny společným saským a pruským vojenským zásahem, při kterém padlo na straně civilistů zhruba 250 lidí, na straně armády 31 vojáků.

V této hektické atmosféře byl tedy vydán Rethelův cyklus „*Auch ein Totentanz*“ a nedlouho po svém uveřejnění, jak píše Peter Paret, již po měsíci znovu nastoleného pořádku v Drážďanech se dočkal již dvou dotisků. Je důležité zmínit, že cyklus byl vydán ve formě letáku, na kterém byly jednotlivé díly seřazeny v dějové posloupnosti za sebou. Jeho komerční úspěch byl opravdu velký a do tehdejší společnosti vnesl velký ohlas a časté diskusní téma. Jednalo se totiž o jeho interpretaci ze strany jednotlivých politických táborů a

spolků. Ostatně samotná letáková forma zprostředkující bezprostředně čtenářům určité poselství ho předurčila k většímu rozšíření a přisoudila mu ve společnosti politické vnímání a interpretaci, podle které bylo prvotním právě ono poselství, autorovo vyjádření, pro které bylo umění jen způsobem vyjádření. V Sasku tak byl například ze strany konzervativců (Konservative Allianz) objednan mimořádný dotisk, politické spolky v Postupimi či v Mnichově kupovaly pro své členy jednotlivé exempláře. Rethelův počín se pak dočkal i svého dalšího pokračování i svých parodií. Ještě během roku 1849 se dočkalo dílo velkého nákladu 10 000 kusů, které bylo v levnějším provedení a napomohlo šíření cyklu v širších vrstvách obyvatelstva. K roku 1855 bylo již prodáno zhruba 15 000 exemplářů dřevorytu, k jehož šíření ve všech vrstvách dobové společnosti napomohl jistě i fakt, že se jednalo o mechanicky snadno reprodukovatelné dílo. Cyklus se tak stal ve své době jedním z nejznámějších ztvárnění revoluce 1848 a Rethelovo jméno se stalo známým v širších vrstvách společnosti. Ačkoliv pochází z oblasti německé kulturní provenience, jistě lze myšlenky zde obsažené aplikovat na problematiku revoluce všeobecně, bez státních či národních rozdílů.

Již podle názvu, respektive s použitím slova „Auch“ v pojmenování cyklu, zařadil Rethel své dílo k dlouhé tradici námětů tance smrti, respektive k umělecké tradici znázorňování motivů a témat smrti. I sám autor se již před revolučním obdobím zabýval v některých svých kresbách tématem personifikované smrti,⁴³⁶ avšak teprve nyní ji zařadil do politického kontextu. Samotný cyklus „Auch ein Totentanz“ se skládá ze 6 tématických, dějově provázaných dřevorytů doplněných doprovodným vysvětlujícím veršovaným textem. Všechny obrázky na sebe navazují a jsou provázány ústřední alegorickou postavou Smrti, která se představuje průběžně v různých rolích i situacích. Ostatní postavy a prostředí jsou pak uzpůsobena autorovu výtvarnému i myšlenkovému záměru, některé motivy se však stejně jako samotná Smrt v průběhu cyklu několikrát opakují – kůň, meč, či váha. Jednotlivé obrazy tak můžeme zkoumat a vnímat i mimo samotný cyklus, přesto však pohromadě vytvářejí skutečně smysluplný celek.

Úvodní obraz (obr. č. 10) ukazuje, jak Smrt s jízlivým šklebem vstává ze svého hrobu oděna v umrlčí roucho, je zdravena pěti ženskými postavami, kterým z pod oděvu koukají místo nohou pařáty a posílají smrt na její revoluční pout'.⁴³⁷ V pozadí sedí v jakési budově další ženská postava, spoutaná se zavázanýma očima, znázorňující Spravedlnost. Nad trůnem, na kterém sedí, je pak pověšen nápis s jejím jménem. Ženské figury jsou alegoriemi. Prostřední postava, „Úskok“ s hadem omotaným kolem krku předává Smrti meč původně

patřící právě zajaté Spravedlnosti, „Lež“ schovávající svou tvář pod maskou ji podává váhu, v souvislosti se spoutanou Spravedlností jeden z jejích atributů, v souvislosti s Dürerovými apokalyptickými jezdci znamení drahoty a hladomoru. „Ješitnost“ oděna jen do půlky beder do ozdobně vzorované látky podává klobouk s perem a s revoluční kokardou, který funguje jako odkaz na v této době módní „Heckerhut“, nazvaný podle německého revolucionáře Friedricha Heckera.⁴³⁸ V druhé ruce drží zrcadlo, v kterém je patrný obraz Smrti. Za nimi pak stojí v pozadí čekající „Krvelačnost“ s právě ukovanou kosou, tedy od středověku typickou zbraní venkovských rolnických, respektive lidových povstání, tradičně je kosa pak typickým atributem smrti. Poslední postava, „Ztřeštěnost“ držící ve své levé ruce vysoké jezdecké boty, přivedla Smrti koně. Ten se vyskytuje s výjimkou pátého obrazu, tedy bojové scény na barikádách, na všech ostatních dřevorytech a hraje zde vlastní roli. Karin Groll z výrazu jeho tváře na všech obrázcích usuzuje na jeho alegorické představení šílenosti.⁴³⁹ Obě tyto postavy se od předních liší svým zamračeným a temným výrazem v obličeji. Na zemi u otevřeného hrobu leží zlomený kříž, jako možná symbolika odvržených hodnot křesťanství. Vedle pak na zemi roste bodlák, tedy znak zpustlosti.

Tímto úvodním obrazem, kdy Smrt vstává z hrobu, navazuje Rethel na starší středověkou tradici tance Smrti, které začínají často právě podobnou scénou vstávání. Rethel ji však naplnil aktuálním obsahem. Navíc ke své Smrti přistoupil „zodpovědně,“ v průběhu cyklu je vyvedena bez většího karikujícího zkreslení, to poznáme až na posledních dvou obrazech cyklu. Pitvoření je v průběhu děje vlastní spíše jejímu koni. Tento první obraz pak společně s druhým plní v celém cyklu spíše roli úvodu, předobrazu vlastního děje, kdy se ona smrtonosná konfrontace teprve připravuje a spěje ke konečnému triumfu Smrti.⁴⁴⁰ Scéna s vstávající Smrtí pak v souvislosti s křesťanstvím nabízí i motiv Kristova zmrtevýchvstání. Na rozdíl od něho však s sebou Smrt přináší jen neštěstí. Podobným biblickým motivem je i onen had kolem krku „Úskoku“. Ve středověké ikonografii byl had v návaznosti na Bibli považován za nanejvýš negativní symbol odkazující k Antikristu, maximálně zlému. Výmluvné a jasné je připomenutí jeho role v biblickém Ráji. Ostatně právě hadem vyzdobená postava „Úskoku“ zaujímá v této skupince žen přední postavení. Pakliže domyslíme tento obraz až do důsledků, vidíme v něm alegoricky vyjádřené příčiny v dalším pokračování propuknutého povstání a následně i umírání.

Druhý obrázek (obr. č. 11) ukazuje Smrt jedoucí na koni krajinou, blížící se zleva k městu v povzdálí. Tedy k místu, které se má stát dějištěm jejich činů.⁴⁴¹ Nad hradby města ční střechy domů, věže gotického kostela, ale i kouřící tovární komíny zasazující celý děj do

nové, industrializované doby a naznačující pracoviště dělníků, kteří se také v cyklu objevují. Na hřbetu koně sedí smrt a mezi zuby svírá cigaretu, jakožto symbol demokracie a svobod, neboť kouření bylo až do roku 1848 na volném prostranství zakázáno. Postava je oblečena do kabátu, který mohl být kdysi součástí uniformy, na hlavě má posazený již zmiňovaný klobouk, na nohou obuté vysoké jezdecké boty. Karin Groll ve své práci v souvislosti s právě popsaným oděvem dokonce tvrdí, že prostřednictvím tohoto oděvu je Smrt identifikovatelná právě s Friedrichem Heckerem.⁴⁴² Rethelem Smrti přisouzený oděv, tedy hlavně klobouk a vysoké boty, objevující se na Heckerových portrétech, tak přímo odkazuje ke konkrétní dobové postavě bádenského lidového vůdce. V pravici pak cválající Smrt drží současně na prstu zavěšenou váhu spravedlnosti, tak i o rameno opřenou kosa. Po levém boku má připásán na první pohled nezřetelný meč. Napravo utíkají z cesty před tímto jezdcem dvě děvečky, u patníku na kraji cesty její jízdu pozorují dva krkavci, zatímco třetí vzlétá pryč. Švihácká jezdecká postava Smrti připomíná svým vyvedením Dürerovy čtyři jezdce z Apokalypsy a tím i Janovo zjevení: „... I vyšel jiný kůň ryzí. A sedícímu na něm dáno jest, aby pokoj vyzdvihl z země, aby se vespolek mordovali; a dán jemu meč veliký...“; „... A když otevřel pečeť třetí, slyšel jsem třetí zvíře, řkoucí: Pod' a viz. I pohleděl jsem, a aj kůň vraný, a ten, kterýž na něm seděl, měl váhu v ruce své...“; „... I pohleděl jsem, a aj kůň plavý, a toho, kterýž seděl na něm, jméno bylo smrt, a peklo šlo za ním. I dána jest jim moc nad čtvrtým dílem země, aby mordovali mečem, a hladem, a morem, a šelmami zemskými...“⁴⁴³

Na třetím obrázku (obr. č. 12) je již Smrt ve městě a ujímá se svého díla. Zahalena do kabátu, s čepicí na hlavě a s mečem připásaným na boku stojí za dřevěným stolem před zdí hostince. Tím autor může narážet na „opíjení“ obyvatel Smrtí nabízeným artiklem, respektive odkazuje na místo shromáždění obyvatel, „kde se dělá politika“. Blíže je hostinec specifikován i šesticí pou Davidovou hvězdou. Je tedy židovským zařízením. Kosa je opřená o zeď hostince. Kolem Smrti se nyní shromáždili diváci. Ženy, děti, muži, pozorují představení a baví se jím, jeden z přihlížejících tleská. Smrt totiž drží ve své ruce váhu Spravedlnosti, ovšem ne za kroužek, ale za jazyk, takže to vypadá, že srovnávaná dýmka prostého člověka, jednoho z lidu má stejnou váhu jako koruna. Srovnává tedy dva rozdílné atributy a přihlížejícím ukazuje, že jsou si rovny, že prostý člověk je roven králi. Dýmku drží rovněž jeden z přihlížejících, smějící se muž, snad dělník, další dýmka pak leží na zemi u nohou obecnstva. Je však rozbitá, což odkazuje na tragické a špatné následky předváděného a vlastně nabízeného podvodu. Z davu přihlížejících vyčnívá postava podle pokrývky hlavy nejspíše hlídače, strážného, jakožto předzvěst v blízké budoucnosti zasahujícího vojska. Za

Smrtí je pak na zdi vyvěšena právě Smrtí výzva požadující heslem Francouzské revoluce, „krvavé rebelie“: volnost, rovnost, bratrství. Toto heslo mělo upamatovat dobové čtenáře účelově na teror Francouzské revoluce, neboť během roku 1848 nebylo v německém prostředí tak časté, vystřídal ho totiž kratší: „Einheit und Freiheit“, tedy „jednota a svoboda.“ Napravo od toho představení však odvádí stará slepá žena jakoby s předtuchou následků mladého chlapce pryč.⁴⁴⁴ Tato shrbená postava je i představitelkou obrany vůči oněm svůdným Smrtí nabízeným ideám. Obrana spočívá v prostém neuposlechnutí nabízených myšlenek, tedy otočit se zády a odejít. Smrt postihne jen ty, kteří se nechají svést, které přiměje k povstání. Přesnějším atributem ženy je růženec, který má u pasu. Ten odkazuje k víře a křesťanství, které jsou také způsobem obrany. Nalevo dřevorytu pak celý tento výjev jako svědek sleduje s otevřenou pusou kůň.

Následující obraz (obr. č. 13) přibližuje divákovi již bouřlivější a vážnější scénu odehrávající se na městském tržišti. Poklidné a smějící se shromáždění se změnilo na bouřící dav, nad hlavou shromážděných jsou pěsti, jeden muž drží v sevřené dlani kámen, další zdvihá nad hlavu hůl. Shromáždění vévodí Smrt stojící pro zdůraznění její důležitosti na dřevěném pódiu. Oděná tentokrát opět do kabátce ovšem již jasně vojenského, který je přetažen šerpou na výraz význačnosti. Klobouk má nyní v levé ruce. Promlouvá k publiku a shromážděnému davu, nabízí ve své ruce meč s nápisem „lidová spravedlnost.“ Muži pod pódiem tvořící rozvášněnou masu se již nataženými rukama chápou podávané zbraně, jakákoliv individualita je nyní potlačena. Ačkoliv má Smrt obnaženou hlavu-lebku, přesto již dav není schopen rozeznávat a uvědomit si skutečnou podobu řečníka. Na pódiu vedle Smrti stojí dělník s praporem, na kterém je nápis „Republika“, ukazuje na blížící se vojsko. Smrt ho ale nevnímá a věnuje se dále svým posluchačům. Celé toto počínání opět sleduje její kůň. V pozadí obrazu je pak vidět, že už vypukly první násilnosti, do vzduchu stoupá dým a vpravo v povzdálí leží ubitý člověk. Je zajímavé, a to platí vlastně o všech obrazech cyklu, že v davu lidí není k rozeznání žádná postava stojící výše v sociální hierarchii. Nespátříme zde žádného úředníka, či měšťana. K rozeznání je několik dělníků, většina znázorněných postav však patří k tradiční společnosti řemeslníků a tovaryšů. Divákovi tak nabízí ze sociálního hlediska omezenější škálu aktérů a účastníků revoluce. Vůči rozvášněnému davu stojí v opozici uzavřený útvar vojska. Vlastně na žádném z představovaných obrazů není vojsko vymalováno jinak než v sevřeném útvaru, žádný přímý útok, žádné násilnosti a vášně ze strany armády, spíše organizovaná síla k potlačení rozháraného a anarchického davu. Dalším protikladem k pečlivě vyvedeným bouřícím postavám je nejasná a blíže neurčitelná podoba

uniformou zasahujícího vojska, ponechávající pozorovatele na pochybách, kde přesně se uváděný děj odehrává.

Další dřevoryt (obr. č. 14) zobrazuje již bojovou scénu a je vyvrcholením Rethelova celého cyklu. Na obrázku je patrná barikáda z dřevěných beden a sudů naplněných kameny, kterou její obránci brání před útočícím vojskem. Moment vyobrazení ukazuje právě zásah barikády dělovou koulí, ta zlomila dřevěný trám a odmrštila některé obránce nazad, respektive sami obránci jsou zasaženi střelbou armády. Další muži v levé dolní části obrazu zaujímají uprázdněné místo a na jiném místě barikády pokračují jiní ve střelbě z pušek proti zprava nastupujícímu vojsku. Bojovníci jsou podporováni i střelbou z oken sousedních domů. Smrt stojí na barikádě, na jakési staré matraci, jakoby vzdálena, jakoby bez kontaktu k ostatním bojovníkům. V pravici drží prapor, levou rukou si odhaluje svůj kabát, pod kterým je vidět lidská kostra, na hlavě má opět svůj klobouk. Její poodhalující se chování tak připomíná ženské koketování, aby nalákala vojáky k ještě větší intenzitě bojů, čímž zvýší své šance na úspěch, tedy na co největší počet mrtvých. Vojáky svým gestem láká k útoku a zatímco koketuje, obránci kolem umírají. Karin Groll naopak v jejím jednání vidí výsměšný škleb a pohled směřující ven z obrazu, k vojákům tedy stojí zády bez známky koketérie, o které se zmiňuje Peter Paret. Ve znázornění barikád Rethel navázal na dobový „grafický barikádní typ“, tedy na tehdy běžná a navzájem si velmi podobná vyobrazení barikád, tak jak můžeme vidět na mnoha dalších obrazech bojových scén revoluce 1848. Jde o stále se opakující dlažební kostky, sudy a prkna. Podobně i střílení z oken sousedních domů bylo tehdy běžnější součástí zachycených scén, Rethel tak nerozvíjí v tomto ohledu žádný vlastní specifický „barikádní typ.“ Podobná jsou i zachycená gesta a postavení bojujících, jejichž příznačným atributem je rovněž onen charakteristický „Heckerhut“. Tento obraz je také jediným z celého cyklu, kde se Smrt objevuje bez svého koně.

Na tuto bojovou scénu pak navazuje poslední dřevoryt (obr. č. 15), jasné a výmluvné zakončení celého cyklu, obraz beznaděje, smutku a současně triumfu. Na obrázku je po boji zničená část města, směrem od pozorovatele odcházejí vojáci, další se starají o své padlé. Na jejich počínání a obecně namísto boje a zničenou barikádu hledí shůry z rohu domu v pozadí jakási svatá postava. Na pravé straně rytiny oplakávají ženská a dětská postava mrtvé, tedy nejspíš matka a syn. Na barikádě se opírá umírající postava o své paže a hledí vzhůru na svého vůdce, tedy na Smrt sedící na koni, která podvedla. Tento muž je jediný, kterému bylo „dopřáno“ Smrt poznat, který si ji uvědomil jako postavu svůdce. Vedle něj leží další na břicho převrácená mrtvá postava. Obrázek má pyramidální kompozici, jejímž vrcholem je

právě Smrt, respektive prapor, který drží ve své levici. Sedí na koni, nyní bez jakéhokoliv oděvu, tedy obnažená kostra, která se svým koněm překračuje přes barikádu. Jediným doplňkem je vítězný věnec na lebce a hledí shůry na umírajícího. Kůň je bez postroje a hlavu má skloněnou nad jiným mrtvým tělem, snad líže krev z jeho hrudi, nebo má jen vyplazený jazyk vyčerpáním. Jednou nohou se pak chystá šlápnout na meč spravedlnosti. Celá scéna se odehrává před tmavou, černou oblohou a se vznášejícím se dýmem jako pozůstatkem bojů. Žádná z bojujících stran není vítězem, na obou stranách jsou padlí, bojovníci se zabíjejí navzájem. Věnec má na hlavě-lebce Smrt, ta je skutečným a jediným vítězem celého střetnutí. Vlastně i dodržela, co svým posluchačům slíbila: „Der sie geführt – es war der Tod! Er hat gehalten, was er bot.“⁴⁴⁵

Tolik k samotnému popisu Rethelova tance mrtvých, který v sobě zachycuje velmi výmluvně a realisticky stinnou stranu revoluce, tedy bolest a tragiku umírání. Všechny obrazy jsou snadno čitelné a srozumitelné i méně vzdělanému jedinci. Úloha Smrti je jasná, Rethel ji přisoudil roli svůdce, který pomocí kouzel, triků a řečnění přiměl své posluchače, tedy dělníky, řemeslníky blíže nespecifikovaného města k povstání vůči vrchnosti. Je však nutné mít na zřeteli hned první obraz cyklu, kde se zdánlivě nic významnějšího neděje. Právě zde povstává Smrt z hrobu a je vyslána alegorickými postavami. Smrt je tak sice svůdce, ale de facto vlastně jen prostředníkem. Prvotními původci, kteří ji vyslali ničit, jsou právě „Úskok“, „Lež“, „Ješitnost“, „Krvelačnost“ a „Ztřeštění“. Příčinou blížícího se zla jsou vlastně lidské vlastnosti, tedy člověk sám se svými slabostmi. Zatímco svedení bojují podle vlastního přesvědčení pro ideály, tedy již výše zmíněnou svobodu, rovnost a bratrství, pak smrt sleduje svůj vlastní cíl - rozšíření svého vlastního panství. Výsledek boje jí je vlastně lhostejný, ať vyhraje kdokoliv, skutečným vítězem bude vždy ona, vždy zde budou mrtví. Cílem a úmyslem svůdce je pouze jen a jen umírání, její apel na rovnost je pak tragicky naplněn v momentu smrti, kdy jsou si skutečně všichni rovni, všichni bez rozdílu musí zemřít. Není to rovnost sociální či politická slibovaná chudým, je to rovnost ve smrti. Ženské postavy, Sirény, či fúrie využívají hesel rovnosti, svobody, bratrství a spravedlnosti jen jako prostředků, aby dostaly lid na barikády, aby je zapojily do smrtonosného boje.

Lidé jsou svedeni a za své protiprávní, zločinné činy nesou sami následky. Tato skutečnost ve své době napomáhala konzervativním kruhům interpretovat toto dílo jako protirevolučně zaměřené a v kontextu s jarním povstáním v Drážďanech jako obhajobu a ospravedlnění pruského vojenského zásahu v Sasku. Ostatně podobně jako v případě Menzelova obrazu, i pozdější historici umění v něm spatřovali Rethelovo kritické stanovisko

k samotné revoluci a přímo k povstání v Sasku na jaře 1849. Ve skutečnosti však tento cyklus vznikl dříve než vypukly nepokoje v Drážďanech, přesto byly údajné protirevoluční tendence tohoto díla pro konzervativní kruhy snadno k rozpoznání. Jak však dokládá Peter Paret, Rethel sám nebyl vůbec konzervativního smýšlení a naopak květnový úspěch armády v Sasku považoval za neštěstí. Cituje přitom malířův dopis matce, ve kterém píše o vítězství vojska jako o katastrofě a o tom, jak velkolepé dílo ke cti Německa kleslo pod chladným násilím armády. Rethel sice pozoroval vznik celého hnutí s nedůvěrou a se strachem z přílišné radikalizace i s očekáváním „rudé republiky.“ Ve skutečnosti však nakonec shledal jen všeobecné nadšení obyvatelstva v nejčestnějším slova smyslu, zaujetí pro sjednocení národa.⁴⁴⁶

Tato osobní výpověď vyvrací domněnky o jeho kritickém postoji k ideovému směřování revoluce. Znovu nastoluje otázky interpretace a hodnocení jeho cyklu a především relativizuje ono zjednodušené a schematické pojetí revoluce jako boje mezi demokracií a konservatismem, jako boje levice proti pravici, revolučního tábora proti kontrarevoluci. V kontextu jeho díla je tedy v první řadě nutné si uvědomit a vnímat revoluci jako složitější a mnohvrstevnou událost. Teprve toto pojetí umožňuje přijmout současně navzájem se nevylučující malířovo liberální smýšlení a sympatie k dobovému dění odrážející se v připomínaném dopise, kritické prvky i momenty zobrazené v jeho cyklu dřevorytů. S připomenutím společenských vrstev zachycených v davových scénách cyklu můžeme tvrdit, že autor nekritizoval revoluci jako takovou, nevyslovil se jeho prostřednictvím proti revoluci obecně, ale kritizoval vlastně spíše její populismus, a její konkrétní projevy ve společnosti. Rethel byl podobně jako Menzel stoupencem občanské revoluce, byl přívržencem liberalismu, politických změn, konstituční vlády a spoluúčasti měšťanstva i buržoazie na moci. Podporoval národní jednotu a jak je patrné, ve svém díle se snažil o oddělení měšťanstva a buržoazie od nejnižších vrstev. Obíval se však přílišné radikalizace, již připomínané rudé republiky a komunismu se všemi možnými nekontrolovatelnými následky ohrožujícími měšťanstvo a buržoazii. V nejnižších společenských vrstvách viděl podobně jako Menzel nebezpečí a potenciál chaosu a anarchie. Jeho obava a kritika přílišného radikalismu se však v žádném případě neshodovala s nějakou reakčností. V tomto kontextu ovšem nutně nastolil otázku umírání a smrti.

Jeho cyklus je osobním vyrovnáním se s průběhem událostí roku 1848, respektive s umíráním. Možnou interpretací celého cyklu je totiž jeho kritika umírání pro politické důvody. Autor je přesvědčen, že zemřít pro politické cíle se nevyplácí, že násilná smrt je vždy

nesmyslná.⁴⁴⁷ Tímto se současně dostává do opozice vůči tehdy rozšířenému a živému kultu mrtvých a vůči jeho prezentaci, podobě a rétorice. S takto pojatým cyklem se dostal do ideového rozporu s březnovou glorifikací padlých jako mučedníků, jako nevinných obětí jejichž smrt je sice fyzickou ztrátou, ale jinak přínosem pro národní budoucnost a očekávané lepší poměry, politické i sociální. V kontextu kultu mrtvých jsou padlí politicky doceněni, je jim přisouzena specifická a každopádně významná role. V Rethelově podání jsou mrtví mrtvými, zůstává jejich fyzická ztráta, zármutek pozůstalých a beznaděj, v žádném případě nejsou mrtví předobrazem, napodobení hodným vzorem jednání pro pozůstalou společnost. Obrací se tedy proti heroizaci padlých a nepřiměřené glorifikaci obětí. Jejich „hrdinství“, je mu cizí a sním snad i příznačný patos březnových slavnostních pohřbů, zádušních mší a vzpomínkových slavností. Jeho cyklus je vizuální rétorikou pokoušející se apelovat na prostého člověka. Ačkoliv oba tyto přístupy, tedy oslavný kult mrtvých i Rethelova kritika, pracují nepřímo s kategorií morálky, morálnosti, obě ji však nahlízejí z různých perspektiv. Ostatně, cíle, pro které oběti umírali v bližší a konkrétnější rovině, revoluční kult mrtvých nijak nerozpracovával. Byly to vždy jen fráze o svobodě, národě, sjednocení a jednotě, ale bez dalšího bližšího upřesnění těchto kategorií. Mrtví byli oběťmi, aniž by bylo přesně vyjádřeno, vymezeno, pro co se obětovali. Byla to například svoboda všech? Nebo jen některých? A svoboda čeho, byly to hospodářské svobody, či politické? Smrt na barikádách a v ulicích byla s politickým slovníkem spojena většinou až ex post, často z pohledu liberálů a měšťanstva jako snaha o ospravedlnění této smrti. Pakliže už zde tato smrt jednou je, pakliže je skutečností, před kterou nelze zavřít oči, pak jí byl dodán smysl par excellence.

O tom, že Rethelův Tanec smrti byl ve své době skutečně vlivným a známým dílem vypovídá skutečnost, že jeho rozšíření a známost prakticky v celém „německém revolučním-kulturním prostoru“ nezůstalo bez dalších pokračování a návazných děl. Jak prakticky hned v následujících měsících roku 1849, tak i v letech následujících. Rethelovo dílo se stalo inspiračním zdrojem pro podobná pozdější umělecká vyjádření, která si z originálu brala dokonce často zřetelné motivy a upravovala je a přejímala do svého kontextu. Skutečně příznačným dílem pro tento fakt je cyklus litografií uveřejněných v Mnichově již v srpnu 1849. Stejně jako Rethelův předobraz, i tento cyklus vypracovaný neznámým autorem je sestaven ze šesti dílčích pokračování. K Rethelovi pak ukazuje i svým názvem odkazujícím k původnímu dílu: „Noch ein Totentanz.“⁴⁴⁸ Tato práce je však na rozdíl od originálu vskutku politicky čitelná. Je koncipována z demokratického stanoviska jako kritika vojenského zásahu a vojenských opatření během revoluce 1848, respektive 1849. Jelikož má tento cyklus

v souvislosti s Rethelovým dílem v kontextu této práce jen doplňující roli, věnujeme mu skutečně jen zběžnou pozornost.

Hned první obraz tohoto cyklu nás upomene na Rethelovu Smrt před hostincem, kde pomocí svých „kouzel“ láká obyvatele města k ozbrojenému vystoupení. I zde je smrt obklopena davem posluchačů před zdí nějaké budovy, stojí částečně na dřevěném stole s rozmáchlým gestem a s jistě plamennou, svádějící řečí přesvědčuje své posluchače k činům. Její posluchači jsou dospělí muži, žádná žena, žádné dítě, všichni vesměs s oním typickým kloboukem s perem a kokardou na hlavě.⁴⁴⁹ V druhém obraze cyklu představil autor originální scénu, Smrt přestrojená do šatů církevního hodnostáře, snad jezuity, promlouvá ke skupině knížat. S mírně skloněnou postavou, vyjadřující její „v dobrém“ myšlené našeptávání, přesvědčuje tyto světské panovníky k ozbrojenému zásahu, ke střílení do lidu. Třetí obraz cyklu svým vyobrazením opět připomíná Rethelovo dílo, tedy druhý a pátý, respektive šestý obraz cyklu. Smrt stojí v popředí scény na menší vyvýšenině, oděna je do vojenské uniformy vyšší hodnosti a s vojenskou přilbicí na hlavě. Stojí tedy ve službách a na straně armády. V pravé ruce drží rozvinutý prapor s královským znakem odkazující právě k Rethelově Smrti. Za ní se odehrává vojenské tažení, jemuž vévodí dvě jezdecké postavy knížat v pozadí. Dalším prvkem přejatým podle vyvedení očividně z původního cyklu (obraz přijíždějící Smrti k městu) je město vymalované na pravé straně v pozadí, tedy cíl tohoto vojenského tažení a podobně jako odkaz funguje i patník-hraniční kámen, který je nyní na vyvýšenině, kde stojí smrt, u jejích nohou. I další obraz je jistě inspirovaný původním cyklem. Smrt je nyní zachycena v bojové scéně, kde je v roli vůdce vojska v boji s dělníky, s povstanci. Je oděna opět do vojenské uniformy s vojenskou čepicí na hlavě, v levé ruce stále drží královskou vlajku, v pravé pak meč na jehož čepeli je napsáno „Pro deo et pro patria.“ Tento meč a nápis odkazují na čtvrtý díl Rethelova cyklu, ovšem nyní Smrt tuto zbraň nenabízí rozvášněnému davu k uchopení proti představeným a pořádku, naopak meč drží pevně v ruce v rozmachu proti povstalcům. Tato Smrt je tedy aktivní, podílí se na průběhu událostí, je jejich přímou účastnicí. Stejně tak se pak liší svým významem i nápis na meči, tedy ne lidová spravedlnost, ale naopak Bůh a vlast v onom tradičním slova smyslu. Další, pátý díl tohoto „následovnického“ cyklu znázorňuje Smrt již po skončení boje, tedy vítěznou Smrt. Oděna opět do vojenského oděvu, s mečem v ruce a opět s rozvinutým praporem sedí na mrtvých tělech civilistů i vojáků ležících i v jejím okolí. Jak však můžeme teprve nyní spatřit, tento prapor je zavěšen na kose! Na hlavě je ozdobena vavřínovým věncem určeným vítězi, u jejích nohou leží symbolicky jiný prapor, tentokrát s německou trikolorou, můžeme se tedy

dovtípit, pro co oni povstalci mimo jiné bojovali. Tento opět pesimistický výjev odkazující na Rethelův závěr cyklu však v tomto případě není vrcholem díla, tím je až závěrečný obraz, který se z hlediska ideové a dějové linie nyní odvrátil k vlastnímu konci. Poslední obraz je totiž pro budoucnost nadějný, je odkazem k příštím časům. Ústřední, dominující postavou je nyní zvítězivší „Svoboda“ stojící opřená o říšský meč v pravé ruce a o štít s německou orlicí v levici. U jejích nohou, právě před štítem v kleče se plazí pryč Smrt se svým, teď již zvadlým vavřínovým věncem, její vítězství je nyní překonáno a ona se musela sklonit a odplazit před Svobodou, která je současně manifestací německého sjednocení. Vítězná postava Svobody stojí symbolicky pod rozvětveným dubem, jakožto typickým symbolem německví, po levé straně je památník - křížem označený a květinovým věncem ozdobený hrob padlých. Ostatně toto rozložení scény lze vysvětlit i jako odhánění Smrti od hrobu, kdy překážkou, čestnou stráží je právě Svoboda. Ačkoliv vyústěním odlišné dílo, přesto je nejen z časového hlediska Rethelovu „originálu“ i motivy a jednotlivými užitými prvky nejbližší.⁴⁵⁰

Snad každý obraz, který zpracovává problematiku revoluce, obsahuje v sobě i zřetelnou politickou výpověď o zachycené době a aktuální situaci. Tak i na jiném místě již zmiňovaný obraz Eugena Delacroix je svědectvím o době svého vzniku. Svoboda barikádu překračuje, je na postupu (obr. č. 16). Obraz tak zachytil revoluci ve své vítězné fázi, v okamžiku triumfu. Navíc postava „Svobody“ svým vzezřením symbolizuje svou podobou odkaz k Francouzské revoluci 1789, tedy jako protiklad k překonanému období restaurace v roce 1830. Osoby shromážděné kolem vedoucí ženské postavy představují společenské sjednocení, jsou zde totiž zástupci jednotlivých skupin, na levém okraji obrazu je to dělník se šavlí v ruce, vedle něj měšťan s cylindrem a puškou, spoluúčast a podíl celé společnosti pak představuje i malý chlapec s pistolí stojící napravo. V popředí obrazu jsou pak padlí z obou táborů, civilisté i vojáci. Jejich postavení, respektive jejich úloha je však „Svobodě“ podřízená, v obraze jde totiž v první řadě o vítězství, o společenské sjednocení, mrtví, ač na obraze přítomní jsou jen základem, na kterém tato Svoboda stanula, jsou fundamentem, po kterém může Svoboda dále procházet směrem kupředu. Jsou nutným předpokladem, který je však jen naznačen, mrtví nejsou zamlčeni, ale nejsou tím hlavním připomínaným.

Ovšem právě taková zobrazení, tak jak ho nalézáme byť v navzájem odlišných dílech Menzela i Rethela jsou alternativním vyjádřením obecně stejného tématu, tedy revoluce. Přesnější srovnání sice není až tak úplně možné, neboť ve Francii v roce 1830 se jednalo o vítěznou událost, která etablovala na dalších několik let nový politický režim a naopak rok 1848 neznamenal trvalejší vítězství revoluce, přesto v zásadě můžeme konstatovat, že tato

odlišná pojetí zpracovávají obecně stejné téma, tedy revoluci. V posledním obraze Rethelova cyklu představujícím vítěznou Smrt lze dokonce pozorovat určité paralely a stejné motivy objevující se i ve vyobrazení „Svobody na barikádách.“ Obě díla jsou výsledkem spoluprožité dobové události, přesto však ve svém vlastním konečném provedení nezaznamenávají žádnou skutečně proběhnuvší scénu. Delacroix sice zachytil původně zcela realistickou scénu bojů z 28. července na pařížské ulici. Postavu Svobody pak přidal z podnětu jedné básně Augusta Barbiera.

Podobné vlastní zkušenosti měl i Rethel z Cách či Düsseldorfu, Emil Kieser pak přidává rovněž vliv Frankfurtského povstání v srpnu 1848. K těmto skutečným událostem také přiřazuje literární vlivy a sice zprávy Heinricha Heineho o červnovém povstání v Paříži 1832 otištěné v *Augsburger Allgemeine Zeitung*, ve kterých Heine popisoval mimo jiné tajuplnou, až mysteriózní postavu jakéhosi vlajkonoše s praporem vlajícím nad hlavami: „Má to mystické spojení s touto červenou, černě otřepanou vlajkou, na které stála napsaná slova „la Liberté ou la mort!“, a která vyčnívala nad všemi hlavami na Pont d’Austerlitz jako prapor zasvěcení smrti. Mnoho lidí, kteří toho tajuplného vlajkonoše viděli, tvrdí, že to byl dlouhý, vyhublý člověk s dlouhým mrtvolným obličejem, strnulýma očima, zavřenými ústy nad kterými vyčníval černý starošpanelský knír svými špičkami na každé straně, hrozivá postava, která nehybně seděla na velkém černém starém koni, zatímco kolem dokola zuřil vášnivý boj.“⁴⁵¹

Ústřední v obou porovnatelných dílech je tedy alegorická postava, ať už Svoboda, či Smrt, která s praporem v ruce stojí na vrcholu barikády, respektive ji překračuje, zatímco před jejíma nohama leží dvě mrtvá těla. Obě alegorické postavy děj obrazu nejen určují, ale současně ho i vykládají. Mají v kontextu obrazu a vzhledem k pozorovateli dvojí roli, samy jsou součástí děje ale i místem, výchozím bodem interpretace obrazu. Levá strana obrazu je v obou případech zaplněna a oživena postavami, u Rethela plačící ženou a dítětem před pobořeným domem. Pravá strana kompozice je v obou případech ponechána volná, jen s řadou domů v pozadí. Stejně tak na obou obrazech se opakuje motiv raněného bojovníka vzpínajícího se na svých pažích a vzhlížejícího vzhůru na svého vůdce, tedy na Svobodu, respektive na Smrt. Ta však na rozdíl od Svobody, alespoň podle úklonu hlavy, s tímto raněným vizuálně komunikuje, uvědomuje si ho a raněný vnímá ji. Na rozdíl od francouzského obrazu, kde je oním raněným jakýsi mladík, je tato raněná vlekoucí se postava dospělým mužem. Delacroix pak také zamlčel jeho trápení a utrpení tím, že skryl mladíkovu tvář do stínu, tmavé barvy, zatímco Rethel toto utrpení představil realističtěji v plném světle.

Ačkoliv obě alegorické postavy jsou vůdci představovaných scén, přesto je Rethelova Smrt jako postava pro svedené bojovníky skutečná, zatímco Svoboda, byť v čele bojujících je viditelná právě jen onomu raněnému, pohledy ostatních bojovníků jí nejsou věnovány.⁴⁵² Obě tato díla jsou příkladem vzájemného propojení historického okamžiku s nereálnou alegorií, a tímto je možné je obě přiřadit ke starší výtvarné tradici. Zatímco Delacroix navazuje na tradici jiho- a západoevropského baroka, pro Rethela je zase typická návaznost na německou grafiku známou například z děl Dürerových. Zatímco však Delacroix své malířské vzory spíše skrývá, Rethel na ně navazuje ostentativně a hlásí se k dlouhé tradici tanců smrti již názvem svého cyklu.⁴⁵³ O vlivu starších tradic svědčí i typická a z minulosti známá personifikace lidských vlastností i vlastně personifikace Smrti do podoby kostlivce sama, respektive lépe řečeno, zahalená podoba Smrti-kostlivce jakožto svůdce a obnažená Smrt-kostra jako vítěz.⁴⁵⁴ Na rozdíl od svých starších předobrazů je Rethelův cyklus mnohem dynamičtější, nejedná se o žádné jednotlivé a zdlouhavé bojové scény s množstvím dílčích vyobrazení a popisů. Pro Rethela je zachycená revoluce podvodem, klamem a smrt je demagogem svádějícím lid k nepravému jednání jehož následky jsou tragické, k vyjádření pak použil starší a tradiční prostředky.⁴⁵⁵ Naopak právě Delacroix vymaloval svou Svobodu zcela lidsky jako mocnou ženu plnou síly, znázornil ji v mocném pohybu s přesvědčivým gestem, jako by se jednalo o skutečnou postavu, nějakou ženu z ulice.

Lze tedy skutečně tvrdit, že obrazy zdůrazňující mrtvé a smrt jsou stejně plnohodnotným vyobrazením revoluce, jako ty „optimisticky“ zaměřené na vítězství a hrdinský boj na barikádách, na rozdíl od nich však nezamlžují skutečnost, že přitom umírají lidé. Tyto obrazy jsou vyjádřením napjatého vztahu mezi politikou a morálkou, mezi pokrokem a smrtí, ukazují odvrácenou a přehlíženou, ovšem vždy přítomnou stránku podobných událostí a nesnižuje jejich hodnotu ani to, že Svoboda vedoucí lid na barikády své padlé a raněné nevnímá. Někteří autoři zůstávají u onoho „nemrtvého“ optimistického vyjádření, jiní, v tomto případě Menzel a Rethel, tuto odvrácenou část problému vnímají a zaujímají k ní své osobní stanovisko. Jejich vyjádření jistě napomohl i bezvýsledný průběh revoluce 1848 a její porážka působící v porovnání s Delacroixem alegoricky-symbolicky zachycenou vítěznou Francouzskou revolucí roku 1830 jako velké zklamání.

Menzelovo dílo je realistickým zachycením skutečné události, konkrétního okamžiku. Použitý realismus pak dodává obrazu na objektivitě, umělecké hledisko a stránka díla předčila jen obtížněji uchopitelnou a rozeznatelnou dimenzi politickou. Tento obraz není v žádném případě nějak ideově propagandistický a cíleně zaměřený. Je osobní realistickou výpovědí o

dojmu konkrétního okamžiku vyjádřenou estetickým prostředkem. Naproti tomu je Rethelův cyklus přece jen čitelnější, i když stejně tak zároveň nesrozumitelný (viz diskuse o autorově postoji k revoluci). I zde je patrný autorův realismus, především jeho vyobrazení umírání, bojů a smysl pro reálný detail, přesto toto dílo ztrácí v porovnání s Menzelem do jisté míry nárok na objektivitu. Vlastně nejde ani o konkrétní vyjádření, zachycení konkrétního okamžiku. Jde spíše o zachycení obecnějších souvislostí, skutečnosti významu umírání a roli smrti v lidském životě. Nejde o vyjádření politična, ale o morální dimenzi tehdejšího dění a revolučního hnutí. Hlavním motivem není triumf revoluce, podnětem není revoluční nadšení, spíše zdůvodněné odsouzení a kritika průběhu a následků povstání. Jakožto umělecká díla jsou odrazem myšlení liberálního měšťanstva podporujícího reformy, ovšem odvracejícího se od převratu. Zatímco Menzel smrt a umírání spíše pouze konstatuje, upozorňuje na ni prostřednictvím vyjádření vlastního vnímání a prožitku (Ovšem není již v samotném motivu pohřbu rozeznatelné autorovo stanovisko a myšlení?), pak Rethel naopak v souvislosti s umíráním a smrtí nastoluje otázky: Vyplatí se umírat pro nějakou ideu? Jaká je cena života v revoluci? Stojí nové myšlenky a ideje za násilně přervaný lidský život? A které to jsou vlastně myšlenky a cíle? Jmenované obrazy, tedy Delacroix, Menzel i Rethel jsou tak jedním z mála děl 19. století zachycujících aktuální revoluční situaci své doby, které překonaly tuto časovou omezenost krátkodobé události a nevyčerpaly během několika měsíců pro své diváky svůj obsah.⁴⁵⁶ Přímo o revoluci roku 1848 lze pak říci, že tato dvě známá díla příznačně zachycují její ztroskotání, její neúspěch a odvrácenou tvář.

4.3.3. Francouzské ozvěny

Jako epilog na závěr předcházejícího textu věnovanému Rethelovu a Menzelovu dílu však trochu pozměňme chronologii a vraťme se na počátek dění roku 1848, do únorové Paříže. Je totiž zajímavé jak jsou obrazy ovlivněny dobou a atmosférou svého vzniku. V protikladu k výše probíraným dílům zachycující a poukazující k smrti jako k negativní stránce revoluce, jako ke zlu, často zbytečnému, můžeme pro ukázkou postavit obrazy, které vystihují kult mrtvých jarních měsíců, tedy smrt obětí odkazující k dalšímu odhodlání, bojovnosti a společenskému sjednocení.

V prvním případě je nutné mít na paměti, že se jedná o obraz, přesněji barevnou litografii zachycující atmosféru únorové Paříže a podle obsahu vyobrazení lze soudit, že to

bylo dílo vyhotovené právě v této počáteční fázi vzednutí revoluční vlny. Jedná se o barevnou litografii, vyhotovenou jako společné dílo v Paříži žijícího německého litografa Hermanna Raunheima a francouzského malíře historických obrazů Jeana-Charlese Eugena Naissanta (obr. č. 17). Námětem jejich společného vyobrazení byl odvoz mrtvých z Bulváru kapucínů večer 23. února 1848, jakožto demonstrace solidarity a společného boje měšťanstva, studentů i dělníků za svobodu a spravedlnost. Vyobrazen je prostor bulváru, kde v centru dění stojí dělník, který ve zdvižené ruce drží pochodeň a osvětluje tuto večerní scénu. V popředí skupina postav odnáší padlého, k rozeznání je dělník, student a člen národní gardy. Jiný student nalevo v popředí s vytaženým kordem ukazuje této skupině cestu. Podobně tak napravo v pozadí jsou scény, kdy se jiní lidé, muži i ženy, dělníci i měšťané starají o další mrtvé. A právě v protikladu s Menzelem i Rthelem zde není smrt a oběť padlých zbytečnou a umírání jen zlem. Z gestikulace a postojů dalších postav lze vyčíst bojové odhodlání, touhu po vítězství a víru, přesvědčení, že tyto odnášené oběti nebyly zbytečné. Tato scéna vyjadřující společenské sjednocení a prostřednictvím mrtvých rozeznatelné odhodlání i společenskou solidaritu je příznačným grafickým vyjádřením role mrtvých, která jim byla přisouzena v pobarikádním období jara 1848. Byla to úloha sjednotitelů posvěcujících a vybízejících pozůstalou společnost k dalším skutkům a činům, tak jak je to rozeznatelné v gestu onoho dělníka stojícího napravo od odnášené oběti. Jeho pravá ruka je zdvižena nad hlavu a sevřena v pěst, snad vyjadřuje současně přísahu a odhodlání k dalšímu boji. Autoři tak ve své litografii zachytili v první řadě společenskou atmosféru, kolektivní prožitek společnosti, aniž by bylo z díla samotného zřetelné jejich vlastní stanovisko ke smrti. Lze se však domnívat, že právě tím zachycením této scény se přihlásili i oni k dobové atmosféře a že litografie nejspíš zachycuje i jejich postoj a samotné naděje. Smrt v jejich podání byla příslibem, byla nadějí a byla tak svým způsobem radostná.

První chvíle nadějí a euforie však s postupujícími týdny vystřídaly rostoucí střety pramenící často z odlišných cílů různých společenských vrstev a skupin. Na počátku proklamované sjednocení vystřídala naopak konflikt. Původní spojenci z jamích barikád se v průběhu týdnů a měsíců proměnili v nepřátelené strany. Tak byl ideál společného pařížského únorového boje dělníků s měšťanstvem vystřídán červnovým povstáním pařížského proletariátu právě proti liberální měšťanské vládě a jejím opatřením. Tato událost již není spojena s obrazovým vyjádřením vítězství revoluce a společenské solidarity. Naopak je často zdůrazněna porážka, rozčarování a zamyšlení nad průběhem a výsledkem bojů, nad přílišnou surovostí, se kterou si zasahující ozbrojená moc počínala.

Výmluvným je v tomto případě akvarel Ernesta Meissoniera „Barikáda“ (obr. č. 18). Autor v něm zachytil scénu, na kterou narazil v ulici de la Mortellerie. Na zemi zde spatřil ležící bezvládná těla mrtvých pařížských dělníků. Sám Meissonier k tomu v jednom dopise svému příteli poznamenal: „Věřte mi, tato zkušenost zachvátí Vaši duši, když ji člověk vylíčí. Nejedná se jenom o to namalovat obraz, člověk je až do útroby zachvácen a vzpomínka musí zůstat... sám jsem zažil dobytí barikády se všemi hrůzami, jak byli obránci zabiti, zastřeleni, vyházeni z oken. Země byla pokryta mrtvolami a půda krev ještě nevsákla...“⁴⁵⁷ Liberálně smýšlející Meissonier se sám přímo s oběťmi neidentifikoval, během roku 1848 byl naopak členem národní gardy, tedy síly, která se z rozhodnutí tehdejšího ministra války generála Cavaignaca významnou měrou podílela na brutálním potlačení červnového povstání pařížských dělníků. Za oběť tehdy padlo více jak 3 000 civilistů, především právě z řad dělnictva. I podle obsahu citovaného dopisu je patrné, že ve svém díle nechtěl vytvořit nutně a priori estetickou, uměleckou hodnotu. Prvotním pro něj bylo zachycení celé události, která se ho dotkla v maximální míře, události, která, jak napsal, uchopila jeho duši, jeho útroby. Snažil se tedy jen o zachycení této vzpomínky nebo spíše o vlastní osobní vypořádání s prožitými a působivými událostmi. O čtyři roky později, v době konce republiky, pak podle původní verze dokončil i menší olejomalbu. Výmluvnou charakteristikou pro jeho cítění s odstupem času je skutečnost, že zatímco na původním akvarelu z roku 1848 byly šaty mrtvých vyobrazeny v barvách francouzské trikolóry, na pozdější olejomalbě byla jejich barevnost zredukována a odkazovala na zmar občanského, vnitrospolečenského konfliktu. Jeho akvarel tak není pouhým zachycením přítomnosti smrti na pařížských ulicích, je současně osobní výpovědí autora o jeho vlastním rozčarování. Smrt v obrazech tak během několika měsíců opět našla oproti jarnímu opojení svou surovou tvář. Stala se znovu výrazem znepokojení a symbolem porážky. Tito mrtví dělníci již nesignalizovali přicházející očekávané vítězství, nebyli znamením lepší budoucnosti a jakékoliv naděje. Nebyli spojeni s ideálem společenského sjednocení, naopak byli výsledkem nesvornosti a nejednoty. Z hlediska dlouhodobějšího politického vývoje byla jejich smrt spíše znamením zvratu, znakem slábnutí revoluční vlny a jejího postupného tříštění. Tímto konstatováním přítomnosti smrti, tím že nakonec stejně zůstali jen mrtví se opět vracíme k osobním výpovědím Menzela i Rethela a jejich stanovisku k umírání v revoluci i k otázkám, které Rethel ve svém cyklu tak působivě nastínil.

4.3.4. Smrt Roberta Bluma

V předcházejících odstavcích jsme se seznámili s vnímáním revoluce z její odvrácenější stránky, s obrazy věnovanými umírání a mrtvým obecně. Avšak ani Menzelova olejomalba, ani Rethelův cyklus nebyly tolik blízké problematice kultu mrtvých a obětí revoluce 1848, tak jako obrazy věnované popravě Roberta Bluma a zachycující jeho popravu, dobovým jazykem německé levice: jeho „mučednickou smrt.“ Bylo by zbytečné se opět rozepisovat o osudech tohoto poslance frankfurtského parlamentu, který našel svůj konec ve Vídni v listopadu 1848. Jen je snad třeba si připomenout, co jeho smrt pro dobovou společnost znamenala a jak byla vnímána. Teprve v těchto souvislostech bude ikonografie jeho skonu jasnější a srozumitelnější a snadněji se tak přiblížíme dobovému myšlení.

Zatímco totiž v případě tematiky umírání a smrti v dílech Menzela i Rethela je zobrazeno jejich individuální vnímání a výpověď, vyobrazení popravu Roberta Bluma jsou naopak vyjádřením kolektivních představ a dobových přání. Nejsou svým zpracováním nijak originální, z podstaty svého tématu jsou si často velmi podobná a hlavně, o žádném díle nelze říci to, co o Menzelově olejomalbě, či Rethelově cyklu, totiž že nevyčerpaly svůj potenciál v krátké době své aktuálnosti. Tak, jak se tedy obě zmiňovaná díla nabízejí jak k estetickému zkoumání samotnému, tak ke zkoumání dobových souvislostí a kontextu svého vzniku, respektive k osobnostem svých autorů, tak vyobrazení Roberta Bluma spočinula hned ve své době a vlastně i později v kategorii dokumentů a pro současnost i obrazových pramenů vypovídajících o době a situaci svého vzniku. Jejich estetická hodnota samotná je však odsunuta do pozadí a pro zkoumání kultu mrtvých revoluce 1848 je snad, když ne vůbec zanedbatelná, tak alespoň s Rethem a Menzelem neporovnatelně menší.

Smrt Roberta Bluma, respektive její provedení bylo ve své době velkou událostí, která zasáhla německou společnost a našla odezvu ve všech kruzích, ať už revolučních, reformních, či naopak konzervativních. Doboví pozorovatelé si byli vědomi jejího významu a vlivu na následující události i průběh dohasínající revoluce, která byla na ústupu prakticky na celém kontinentě. Jeho smrt v sobě skrývala několik významových rovin. Především odkazovala k zvýšenému sebevědomí kontrarevoluce a naopak k slabosti a k mizivé akceschopnosti demokratů i liberálů k celospolečenské mobilizaci. V souvislosti s ikonografií Blumovy smrti je možné ponechat stranou samotnou politickou dimenzi jeho popravu, neboť vyobrazení tohoto aktu odkazuje spíše ke společenské atmosféře a dobovým představám i přáním než k politice jako takové. Jak je poznamenáno na jiném místě této práce, oslavy Bluma po jeho

smrti ukázaly, že naděje demokratů a německé levice na reformu dosavadních poměrů se přesunuly z přítomnosti do budoucích časů. Demokratický tábor, respektive obecně demokratická i liberální společnost se uchýlila pod dojmem tíhy své okamžité bezmoci k rozhodnějšímu vystoupení, které by se neomezilo jen na symbolická smuteční shromáždění, zádušní mše a smuteční slavnosti, k symbolickému křesťanskému výkladu jeho smrti a tím současně k posunu rozřešení současné situace z přítomnosti do budoucnosti.

Lze tedy hovořit o očekávání svého druhu politického zmrtvýchvstání. Rovina individuální smrti Roberta Bluma se spojila s rovinou všeobecného politického života německé společnosti a jako celek pak byly zahaleny do roucha náboženských metafor a symboliky. Pozornost pozůstalé společnosti se přesunula z nepřátelské přítomnosti do oblasti budoucích očekávání. Specifické zacházení s křesťanstvím a náboženskou symbolikou umožnily další posunutí hranice religiózního momentu přítomného v revoluci. Blumův život a ještě více smrt byly obětí pozůstalému lidu, německému národu, jeho svobodě a jednotě. Jak je patrné v souvislosti s uváděnými smutečními řečmi, slavnosti a mše konané po jeho popravě jsou plné jasných odkazů ke křesťanství, k Bohu a v metaforické rovině především k Ježíši Kristu a jeho zmrtvýchvstání. Právě v ikonografii Blumovy smrti je zřetelné ono těsné spojení mezi Blumem samotným a Ježíšem, respektive Bohem, anděly a nebeskou říší. Prostřednictvím popraveného Bluma, respektive jeho oběti, navázala pozůstalá společnost bližší spojení s Bohem a její budoucnost tak byla dána do vztahu s Božím záměrem.

Pozůstalá společnost tak získala v konkrétní fyzické smrti, kterou byla velmi zaskočena, kompenzaci v podobě „Boží záruky.“ V té hledala zklidňující prostředky. Jak je ostatně patrné na vyobrazení jeho popravě, dobová společnost začala v této souvislosti pracovat s kategoriemi mučednictví a mučednické smrti. Blumovo zastřelení bylo srovnáváno s ukřižováním Krista právě i s dalšími „biblickými“ následky. Dobové texty ho nazývají Spasitelem, Vykupitelem německého národa, skrze jehož smrt vzejde budoucí svoboda. Je tedy skutečně možné hovořit o propojení skutečnosti s dobovými ideálními představami, o protnutí se a spojení světské politické události s náboženským myšlením pohybujícím se v metafyzické rovině.

Tyto představy pak byly ve společnosti udržovány a podporovány nejen v písemné podobě smutečními řečmi či letáky. Obrazotvornost a lidskou fantazii podněcovaly rovněž dobová vyobrazení Blumovy smrti, která dávala svým pozorovatelům zřetelné návody k pochopení a doplňovala se právě s pronášenými texty. To co smuteční řeči v lidském myšlení vyvolaly a podnítily, představy, které zde nastínily, daly do pohybu posluchačovu,

respektive čtenářovu, fantazii. Grafická, vizuální vyobrazení tento účinek dále konkretizovala, doplňovala a pomáhala v představách upevnit. Po jejich shlédnutí se pak uvažování čtenáře nad dalšími souvisejícími zprávami, respektive úvahy posluchače Blumovi věnované smuteční řeči ubíraly již konkrétním směrem, v připravených „mentálních kolejích.“ Dobová ikonografie jeho „mučednické smrti“ tedy byla významnou součástí dobové mentality, která by neměla být přehlížena, neboť tvoří integrální součást tehdejšího myšlení v specifickém období ústupu a porážky revoluce 1848. I proto by měla mít své místo a opodstatnění v historickém výzkumu, který by měl brát v potaz nejen písemné prameny, ale měl by se kriticky zabývat právě i ikonografickým materiálem, který nemusí být vždy nutně jen oblastí dějin umění. Tak jak lze uvést právě v souvislosti s obrazovým materiálem Blumovy smrti, ne vždy jde v první řadě jen o estetickou hodnotu vyobrazení.

Na toto tvrzení o nejen dokumentační hodnotě dobového ikonografického materiálu a jeho důležitosti pro výzkum lze navázat odkazem na v prvních měsících roku 1848 rychle se rozvíjející litografickou, ilustrační a plakátovou produkci reflektující aktuální politické a společenské dění. Jistě nelze podezřívat časopisecké ilustrace z nárokování estetických hodnot a ocenění, neboť tím nejdůležitějším pro ně byla dokumentace, obrazový komentář, který měl být v co nejkratším čase rozšířen v širší společnosti. Po ulicích mnoha měst byl tedy na jaře 1848 k dostání nejen tisk osvobozený od cenzury, ale i právě jmenované plakáty a letáky. Do prodeje byli zaangažováni jak drobní pouliční prodejci, tak i zaběhnutá nakladatelství, která reagovala na změnu poptávky rovněž změnou své produkce. Známa tak jsou již na jiném místě připomínaná znázornění barikád, scény z pouličních bojů i dobových shromáždění a slavností ať už v Paříži, Berlíně či v Praze. Jednou z tematických kategorií, ve své době jistě vlivnou, bylo i vyobrazení popravy Roberta Bluma ve Vídni v Brigittenau v listopadu 1848. Tato problematika, zajímavá sama o sobě, vypovídá o dobovém grafickém zacházení se smrtí, avšak v souvislosti s touto prací, tedy s tématem kultu mrtvých, jejich uctíváním a vnímáním nabízí široké možnosti k zpracování. Jaká tedy byla smrt, poprava Roberta Bluma z pohledu dobových ilustrací a grafické produkce?

Zprávy o popravě Roberta Bluma, respektive o celém průběhu jeho posledního rána, rozdělují celý průběh do několika dílčích etap, které si našly odezvu i v grafickém zpracování. Prostřednictvím novinových zpráv a doprovodných ilustrací poznal dobový divák Blumův rozhovor s knězem v cele, psaní dopisů svým přátelům a své rodině, cestu na místo popravy, přípravu samotného aktu – zda mu byly zavázány oči, či nikoliv, dále rozhovor s vojenským doprovodem, a nakonec i moment samotného zastřelení a smrti. Prostřednictvím alegorických

motivů a vyobrazení pak bylo divákům nabídnuto i jeho nanebevzetí, jehož prostřednictvím se do celého procesu Blumovy smrti dostal i nadpozemský moment.

S Blumovou popravou začněme tedy v prostředí jeho cely, jež přibližuje grafika „Robert Blum im Gefängnis“ (obr. č. 20). Na obrázku je vězeňská cela, ve které za stolem sedí Robert Blum a píše jeden ze svých posledních dopisů. Přítomen je rovněž dohlížečící voják, který je k pozorovateli otočen zády, levou rukou se opírá o svou šavli a v pravé ruce drží listinu, tedy písemné rozhodnutí o trestu smrti. O tom, že se jedná o skutečně poslední okamžiky strávené v cele před cestou na popraviště a před samotnou popravou, svědčí rovněž přítomný kněz, který pozoruje pišícího Bluma, drže v rukou nejspíše Bibli. Jeho úkolem je vyzpovídat odsouzeného a doprovodit ho na jeho poslední cestě. Vedle stolu, u kterého Blum sedí, je na stoličce i jeho oblečení, tedy kabát a na něm položený klobouk, podle vzhledu jistě tehdy populární Heckerhut odkazující na Blumovo revoluční přesvědčení. Celá scéna je ozářena světlem pronikajícím do cely vězeňským oknem, které však již není na obrázku vymalováno. Tato scéna ještě není nijak zřetelněji naplněna patosem mučednického umírání a nevinné smrti. Blum je zachycen v soustředěném psaní dopisů tedy jako člověk, který se nebojí smrti, je na ni připraven a ani v poslední svou hodinu nezapomíná na své blízké. Na své diváky měl působit jako vyrovnaný člověk bez bázně ze smrti.

Podobně tak byl do grafické ozdobné podoby převeden i jeho poslední dopis manželce, který byl rovněž uveřejněn a šířen jako faksimile. Obecně lze hovořit o jeho širokém rozšíření a mnoha podobách. Jedna z takových verzí šířená ve společnosti jako litografie v letákové formě se dochovala v Historickém muzeu ve Frankfurtu nad Mohanem. Uprostřed listu je přetištěn Blumův dopis, který je černě orámován. Okolo jednoduchého rámu je vyvedena „květinová“ výzdoba vycházející dole ze štítu s německou orlicí, jakožto symbolem sjednoceného německého národa. Výzdoba směřuje po obou stranách postupně vzhůru do horní části listu, kde se sbíhá okolo vavřínového věnce. V něm je vyobrazen Robert Blum ve svém příznačném gestu. Oblečen v kabát a košili si rozhaluje svou hrud' a symbolicky tak čeká na zásah popravčí salvy. Toto gesto bylo pro zobrazení jeho popravky příznačné a vyskytuje se na většině vyobrazení momentu jeho smrti. Je vyjádřením Blumovy odvahy a neohroženosti v posledních chvílích před smrtí. Nad tímto věncem jsou pak napsána data jeho narození a smrti. Vedle něho jsou pak na letáku přítomné další postavy. Po obou stranách věnce stojí dva ozbrojenci-rytíři, oba s rozvinutým praporem s německou trikolorou. Na obou horních rozích je pak vyvedena nejspíše jako odkaz k jeho manželce ženská postava v různých podobách. Zatímco postava v levém horním rohu hledí na Bluma se vztyčenou

hlavou a se zdviženou pravicí jakoby s káravým gestem (nebo je to snad řečnická póza?), druhá postava v pravém horním rohu sedí jako výraz smutku se sklopenou hlavou, kterou si opírá dlaní.

Většina vyobrazení však zachycují Bluma v rozličných podobách a scénách již na popravišti. Lipský „Illustrierte Zeitung“ přinesl již 18. listopadu na své úvodní stránce vyobrazení líčící okamžik přípravy Blumovy popravky (obr. č. 21). Vyobrazena je scéna, kdy odsouzenec hovoří s vojenským důstojníkem o tom, zda mu budou zavázány oči, či nikoliv. Šátek má v rukou Blum, takže scéna vypadá tak, že on sám si v příštím okamžiku zaváže oči. Ačkoliv chtěl hledět smrti do očí, důstojník ho přesvědčil. Ze samotného obrázku to však není patrné, pro lepší porozumění bylo třeba přečíst doprovodný text, který se nalézal na jiné stránce časopisu. Bez tohoto vysvětlení by se mohlo zdát, že Blum s oním důstojníkem pouze rozmlouvá. Celý obraz rámuje na levé straně tři stojící postavy vojáků-myslivců, kteří stojí strnule a bez pohnutí. Podobně na pravé straně sedí na koních další vojáci, doprovázející hlídka. V pozadí stojí kočár, v kterém byl Blum dovezen na místo popravky a k rozeznání je i v dálce obrys Vídeňského lesa.

K okamžikům popravky se váže ještě mnoho dalších vyobrazení, která se navzájem odlišují spíše v detailech. Především místo popravky – Brigittenau je všem ilustrátorům - kreslířům neznámé, proto se setkáme s rozličným umístěním a kulisami celého aktu. Někdy je oním místem volné prostranství, často je však ale místem činu les a to zcela symbolicky, aby byla zvýrazněna tajemnost a tajnost zastřelení. Takovým vyobrazením je litografie s názvem „Des Abgeordneten Roberts Blums letzte Worte vor seine Ermordung“ (obr. č. 22). Nejen les, ale již samotný název, který hovoří o Blumově zavraždění se snaží jasně ukázat, jaké autor přisoudil jednotlivým účastníkům role: Robert Blum jako nevinná oběť a vojáci, armáda jako vrazi. Na tomto obrázku, odehrávajícím se tedy v lese, je vedle ústřední postavy odsouzeného opět vojenský důstojník, který mu ukazuje - podává šátek k zavázání očí. Je tedy vyobrazen podobný okamžik jako na předcházejícím díle. Blumova reakce však ještě není patrná, jeho postoj je však jednoznačně patetický. Stojí pevně a rukama si odhaluje hrud', klade si levou dlaň na srdce, tímto postojem snad chce dát najevo, že odmítá nabízený šátek. Vyobrazeným gestem se autor jistě snažil vyjádřit, přenést do obrazu, jeho odhodlání hledět smrti beze strachu do očí jako svobodný muž. Okolo stojící vojáci a popravčí četa již nestojí tak nehybně, střelci se chystají zalíčit a vojáci na koních musí krotit a klidnit své koně. V porovnání s nevinným Blumem je zde vojsko vylíčeno jako agresivní a nelítostná síla. Pod obrazem jsou pak zaznamenána Blumova poslední slova: „Ich sterbe für die deutsche Freiheit,

für die ich gekämpft, möge das Vaterland meiner eingedenkt sein.“⁴⁵⁸ Nejde tedy pouze o nějakou reportáž z průběhu poprav, která by zaznamenala rozhovor s důstojníkem, důležitý je celkový symbolický charakter vyobrazení, mnohoznačně významný.

Další obraz pochází z litografické dílny Eduarda Gustava Maye ve Frankfurtu a má název „Robert Blums letzte Stunde“ (obr. č. 23). Scéna se odehrává opět v lese, ovšem na rozdíl od předcházejících vyobrazení je Blumovým partnerem v rozhovoru tentokrát duchovní. Důstojník čeká v pozadí s vytaženým, obnaženým kordem vedle nastoupené popravčí čety. Zleva se k Blumovi přibližuje jiná postava mírně zkarikovaného - neduživého vojáka, který mu nese šátek na zavázání očí. Blum jakožto centrální postava vyobrazení stojí tentokrát jen v košili a opět s odhalenou hrudí. Pravici si drží na srdci, levou rukou gestikuluje a vztahuje ji k vojákům. Jedná se snad o nějaké řečnické gesto promlouvajícího odsouzence, který chce zemřít bez zavázaných očí, hledě smrti do očí. Vedle něj stojící duchovní mu podle postoje a úklonu hlavy domlouvá. Otevřený a jasný postoj obnaženého Bluma je v protikladu k temnějším a zahalujícím se vojákům stojícím v lesním stínu. Blum je jediná postava, které lze pohlédnout přímo do obličeje. Jako doprovodný text je pod obrazem uvedený citát nejspíše vyjadřující Blumova slova, respektive jeho řečnické gesto: „Aus jedem Blutstropfen wird ein Märtyrer der Freiheit entstehen.“⁴⁵⁹

Tak jak je více vyobrazení momentů přípravy celého aktu, tak je i samozřejmě mnoho odlišných vyobrazení samotného okamžiku zastřelení. Rovněž z dílny Eduarda Gustava Maye pochází jedno z příznačných zobrazení poprav „Robert Blums Ende“ (obr. č. 24). Odsouzenec klečí se zavázanýma očima příznačně pod mohutným dubem, respektive zasažen salvou třech výstřelů se hrouť nazad. Jeho postava je znázorněna v popředí, tedy větší než ostatní postavy střílejících a přihlížejících vojáků, popravčí četa pak míří - střílí z pozadí směrem na pozorovatele. Blum je znázorněn v charakteristickém gestu, pravou ruku zvedá nad hlavu, levou si drží opět na obnažené hrudí. Celkový jeho zjev a zavázané oči z něj dělají nutně nevinou a bezbrannou obět' vojenského násilí. Pod stromem za ním je pak rozeznatelný jeho plášť a na něm položený „Heckerhut.“ V protikladu k sobě stojí utrpení umírajícího a rutina vojáků - vykonavatelů, stejně tak duchovního, který vlevo v pozadí otočen zády odchází se svým pomocníkem ke kočáru. Podobně i zde je součástí vyobrazení doprovodný text zaznamenávající Blumova poslední slova.

Podobné uspořádání scény použil i L. v. Elliot ve své litografii s dlouhým názvem: „Standrechtliche Erschiessung des deutschen Reichstags-Abgeordneten Robert Blum in der Brigittenau bei Wien am 9. November 1848“ (obr. č. 25). Blum je v popředí, zatímco vojáci

míří v pozadí. Blum klečí před hlavními puškami, má zavázané oči a na sobě kabát, jen podle držení těla, respektive rukou, lze usuzovat, že si opět odhaluje hrud'. Autor zvolil pro pozici svého vyobrazení vyvýšené místo, které umožnilo vyobrazit vojáky, jak sklánějí pušku na postavu odsouzence, střílí tedy na odsouzeného klečícího jakoby dole pod nimi. Vedle střílejících vojáků stojí důstojník a úplně v pozadí pak jezdecký oddíl. V podobném duchu jsou vyvedena i další vyobrazení: před popravčí četou klečící Blum s rozhalenou hrudí a šátkem na očích, či bez něj, to vše se odehrává před zraky přihlížejících vojáků, pěších i jezdců vždy s rozeznatelnou postavou důstojníka. Mění se nejčastěji prostředí popravky: les, místo u zdi, či volné prostranství s rozeznatelnou siluetou Vídně. Z této typizace se však vymykají některé výjimky, které stojí za zmínku.

Tou první je barevná litografie „Die Erschiessung Robert Blums“ (obr. č. 26). Je zde v pozadí opět pod mohutným stromem, pravděpodobně bukem, klečící postava Roberta Bluma. Odsouzenec je oděn pouze do bílé košile, která ovšem zůstala zahalena, levou ruku má položenou na srdci, v pravé ruce nad zemí drží šátek, nebo ho odkládá. Na pravé straně obrazu v popředí stojí zády k pozorovateli popravčí četa, v druhém sledu za ní, rovněž zády důstojník s obnaženou šavlí v rozhovoru s dalším vojákem. Obraz je ovšem zajímavý postavami na levé straně. Jedná se o dva zloděje, zatímco jeden stojí, druhý klečí při zemi a bere ze země z hromádky Blumových věcí jeho hodinky, respektive vztahuje k nim ruku. Je nikým nepozorován, neboť vojáci sledují popravku, respektive se mezi sebou baví. Přítomnost obou zločinců, přesněji identifikovatelných rovněž podle škodolibého výrazu tváře a ostře řezaných rysů je na tomto obraze čistě symbolická. Jsou totiž dáni do stejné roviny s vojáky. Jejich krádež je srovnatelná se zastřelením odsouzence, jedná se tedy o zvýraznění, o zdůraznění zločinnosti tohoto jednání. Navíc škodolibé úsměvy obou zločinců mají v obraze odezvu v onom zvláště se smějícím obličejí zcela napravo na straně vojáků. K tomu přistupuje i barevné rozlišení postav, zatímco Blum je vyveden ve světlých barvách, respektive ve světlém odstínu, vojáci i zločinci jsou znázorněni jako temné postavy. Zajímavým prvkem je i ona dýmka v ústech stojícího zločince i klobouky, které obě tyto postavy mají na hlavě. Dýmka či cigareta byly znakem svobodomyslnosti, respektive demokratičnosti, poměrů během roku 1848, neboť právě do roku 1848 bylo kouření ve volném, veřejném prostoru zakázáno (s motivem kouření se setkáme i v případě Rethelovy smrti - jezdců při jeho příjezdu do města na druhém listě cyklu). Podobně i klobouk, tzv. Heckerhut byl symbolem demokracie, vizuálnímu přihlášení se k demokratickému táboru a revoluci. S oběma motivy se však na tomto obrázku setkáváme v souvislosti se zločinci, což

znesnadňuje interpretaci jejich přítomnosti. Podobně jako v předcházejících případech, i zde jsou k obrazu připojena poslední Blumova slova, byť v poněkud pozměněném znění: „Ich sterbe für Deutschlands Freiheit! Möge das Vaterland meiner eingedenkt sein!“⁴⁶⁰

Druhým příkladem atypického „klečícího vyobrazení“ je opět litografie „Die Erschiessung Robert Blums“ (obr. č. 27). V doprovodném textu se píše: „Robert Blum, Mitglied des deutschen Parlaments in Frankfurt a.M., wurde bei den November-Ereignissen in Wien auf Befehl des General Windischgrätz vom Reichsgericht zum Tod verurteilt und erschossen. Seine letzten Worte waren: Aus jedem Tropfen meines vergossenen Blutes wird ein Rächer der Freiheit entstehen.“⁴⁶¹ Sám tento nápis je zajímavý svou spíše dokumentační rolí, nehovoří o vraždě, ale zmiňuje pojem práva, což posouvá samotný akt do roviny legality. Zajímavá je ovšem další proměna Blumových posledních slov. V podstatě všichni znali obsah jeho údajně posledního výroku, nicméně v několika různých zněních. Celé vyobrazení je pojato skutečně atypicky, poprava se odehrává na veřejném prostoru jakéhosi parku, či zahrady, alespoň soudě podle plotu v pozadí. Za ním pak je les. Před nastoupeným vojenským útvarem a před nastoupenou popravčí četou, které velí důstojník, tentokrát sedící na koni, klečí Robert Blum, bez pásky na očích a s mírně skloněnou hlavou. Tato fakta by sama o sobě nebyla tak zvláštní, kdyby ovšem hlavním tématem celého vyobrazení nebyla spíše reakce diváků. Poprava v tomto provedení byla totiž veřejnou záležitostí odehrávající se před zraky přihlížejících! Shromáždění na levé straně jsou, podle oděvu, příslušníci měšťanstva, respektive buržoazie. V jejich skupině není žádný identifikovatelný řemeslník, či dělník. Všichni z této skupiny jsou dobře oblečení a lze usuzovat na jejich movitost. Mezi diváky jsou jak muži v cylindrech, tak ženy i malé děti. Reakce diváků kolísá mezi zvědavostí a odporem, některé ženy odvracejí tvář a snad i pláčou, zatímco muži dál přihlížejí vykonání rozsudku. Na pravé straně obrazu pod stromem jsou další dvě postavy, ovšem těžko rozeznatelné, podle oděvu však nepatří do oné měšťanské skupiny nalevo a stojí vůči ní spíše v protikladu, v distanci. Celé toto vyobrazení je neskutečné, hlavním totiž není Robert Blum sám o sobě, jeho reakce na smrt, odhodlání a pohled smrti do očí. Je spíše kontextem, do kterého jsou umístěni přihlížející a jejich reakce.

Posledním zmiňovaným příkladem je litografie „Robert Blums letzte Worte“ (obr.č.28). Tato litografie je totiž zajímavá v porovnání s oním „typickým“ vyobrazením faktem, že Blum zde před popravčí četou neklečí, nýbrž stojí. V popředí vlevo je ve dvou řadách nastoupený vojenský oddíl, vojáci v první řadě již míří a čekají na rozkaz i zde přítomného důstojníka. Opodál stojí Robert Blum, v kabátě ovšem s rozhalenou hrudí a

s nezavázanýma očima, vedle je židle, či jakási stolička, na které je položen šátek, který odsouzenec nejspíše odmítl, a jeho klobouk, tedy „Heckerhut.“ Za Blumem a za touto židlí je pak připravena dřevěná rakev, v pozadí pak stojí dohlížející jezdecký oddíl, za kterým je patrná zvonice jakéhosi kostela. Úplně vlevo, za druhou řadou vojáků je rozeznatelný duchovní, jehož zrak směřuje směrem k nebi, snad se modlí, nebo přimlouvá za odsouzence. Nad rámem samotného vyobrazení stojí Blumova poslední slova. Detlef Hoffmann při popisu tohoto obrazu mimo jiné zmiňuje, že vyobrazení se drží zpráv z Vídně o průběhu popravy, připomíná však skutečnost, že Blum je zde vyobrazen bez šátku na očích, i když podle dobových zpráv ve skutečnosti měl pásku přes oči. Vysvětlením je podle jeho tvrzení fakt, že Blum tuto pásku skutečně přes oči nechtěl mít, chtěl se dívat smrti do očí, nakonec ji však přijal, protože střelci by byli jeho pohledem, jeho očima znervózněni a nesoustředili by se. Vyobrazení tedy neukazuje to jak Blum zemřel, ale spíše jak chtěl zemřít.⁴⁶² To bylo poselstvím pro diváky.

Dobové představy v souvislosti se smrtí Roberta Bluma však nezůstaly omezeny pouze a jen na jeho pozemský osud. Blumova mučednická smrt a sepjetí s Bohem, s nadpozemským našly odezvu i v alegorických vyjádřeních a prvcích objevujících se na různých vyobrazeních. Litografie „Robert Blums letztes Wort und Tod“ (obr. č. 29) ukazují moment jeho popravy. Odsouzený Blum zde stojí v popředí opřen o opěradlo židle, pravíci se opírá a levou ruku má zdviženou nad hlavou, nemá ani zavázané oči, ani odhalenou hrud'. Před ním stojí v dvojřadu oddíl vojáků, kteří svými puškami míří na jeho hrud', v popředí je viditelný důstojník. V pozadí je opět jezdecký oddíl a za ním jsou rozeznatelné věže kostelů, tedy žádný tajemný les, ale volné prostranství před Vídní. Dominantním momentem vyobrazení je však nad celou scénou vznášející se ženská postava, která stojí na oblaku a podává směrem k Blumovi mučednický věnec, Blum jakoby ho svou zdviženou levicí chytal, jakoby tušil její přítomnost. Nejde přímo o anděla, spíše se jedná o personifikaci Vindobony, tedy ztělesnění města Vídně, jehož osudy zavedly Bluma do zdejších ulic a na zdejší barikády. Tato osoba však podává Blumovi jak bylo poznamenáno věnec, takto alegoricky je vyjádřeno Blumovo sepjetí s nadpozemským, respektive metafyzickým, v okamžiku jeho smrti a současně mučednictví i symbolické vítězství. Je zajímavé, že k tomuto propojení nedochází až po jeho smrti, nýbrž už v okamžiku krátce před vojenskou salvou, tedy za jeho života. Je tak zároveň poukázáno na Blumovu výjimečnost, kdy tuto postavu, tuto personifikaci vnímal, byl s ní ve spojení.

Posmrtné spojení Bluma s nadpozemskostí znázornil v jedné ze svých litografií také podnik Eduarda Gustava Maye. Ten vydal jako jedno své dílo Blumovo nanebevzetí (obr. č. 30). V dolní části obrázku je rozeznatelné místo poprav v Brigittenau, kde leží mrtvé tělo odsouzenec, u kterého stojí jeden z vojáků, zatímco ostatní odcházejí pryč směrem nalevo z obrazu. Větší část je však zaplněna Blumem v nebi. Nebe je zde vyjádřeno ve formě oblaků, na jednom z nich klečí i Robert Blum, pouze v košili, pravou ruku má na odhalené hrudi, v levé stále drží šátek na oči. Nad jeho postavou, nad jeho hlavou se vznáší anděl, který ho korunuje vavřínovým věncem na znamení jeho mučednictví. Toto nebe však není biblické, ryze nábožensky-křesťanské, je to spíše sekularizované nebe, kde se Blum setkal i s dalšími vlastenci a představiteli národa, kteří rovněž podobně obětovali své životy pro vlast a národ. Vedle těchto alegorických momentů jsou zde přítomny i čistě realistické motivy, tedy na jeho těle viditelné rány po smrtících střelách, na hrudi i na čele.

V podobném duchu jako předcházející nanebevzetí je vyvedena i litografie Beierova nakladatelství v Mannheimu (obr. č. 31). Mrtvola Blumova těla leží na zádech pod mohutným stromem, opět charakteristicky pod dubem. Mrtvý má na hrudi rozhalenou košili. Pravou ruku má podél těla, levou pak opřenou o svá prsa na srdci. Částečně je překryt svým kabátem. Nad mrtvým tělem stojí anděl, v levé ruce s palmovou ratolestí, v levé ruce právě korunuje vavřínovým věncem Blumovo tělo. Celá scéna je symbolicky osvětlena světelným kuželem směřujícím z nebe. Znázornění je zde vyvedeno po vzoru barokní ikonografie, nespravedlivě odsouzenému Blumovi se následně v nebi dostane spravedlivého zadostiučinění. Tento obraz tedy vyzdvihuje jeho mučednictví, jeho spojení s nebeskou říší a samotným Bohem, přítomným v této scéně prostřednictvím onoho kuželu. Podobné obrazy pak mohly jen rozlínit představivost pozůstalé společnosti a posluchačů smutečních slavností, kteří se tak utvrzovali ve svých představách Blumovy výjimečnosti, jeho mučednictví a analogie jeho smrti s „podobným“ osudem Ježíše Krista.

Obrazy Blumovy poprav patřily ve své době k nejčastěji představovaným událostem revoluce, respektive její porážky. Zobrazení Roberta Bluma ve své době velmi přispěla k rozšíření kultu jeho osobnosti v širší německé společnosti, k mýtu jeho statečné a nespravedlivé smrti. Blum je zde zdůrazňován často příznačně v bílé košili, jakožto výraz čistoty a neviny, jako nespravedlivě odsouzená a popravená oběť. V protikladu jsou pak představováni vojáci jako chladná a nelítostná síla, zahaleni do svých plášťů, vyvedeni v temných barvách, v tmavém odstínu. Role oběti i pachatele jsou zřetelně vymezeny. Mezi všemi obrazy nelze vybrat žádný, o kterém by bylo možné říci, že právě ten je vyveden podle

skutečnosti, že právě ten je věrným vyobrazením celé události. Ostatně divákům a kupujícím těchto litografií a zobrazení nešlo o to získat přesný popis celého aktu, mnohem důležitější bylo pro ně poselství obsažené v těchto výtvorech: neohrožený a hrdý Blum v hodině své smrti, statečný a odhodlaný, umírající pro vlast, pro národ, za který bojoval. Nebojácně s odhalenou hrudí a bez šátku na očích, ve stoje či v kleče, nebo zahalený a s převázaným šátkem na obličeji. Tím hlavním však bylo odhodlání a mužnost. Pro diváky tak nebyla rozhodující pravdivost, skutečnost grafik, rozhodujícím a nejdůležitějším bylo to, jak si chtějí Bluma zapamatovat. Množství vyobrazení jim umožnilo výběr podle vlastních představ a přání. Nebyla důležitá skutečnost, ale dobovým představám a přáním odpovídající obraz zapadající do tehdejšího vnímání a myšlení většiny společnosti.⁴⁶³ Blum se stal díky své smrti, respektive chce se říct, díky obrazu vlastní smrti, snadno identifikovatelným symbolem revoluce a současně identifikační osobností. Vznikl tak ve své snadno pochopitelné a uchopitelné grafické podobě společenský ideál, kolem kterého se mohla tehdejší společnost shromáždit, uvědomovat si svá přání a tužby a udržovat potřebnou intenzitu svých pocitů odhodlání a spoluúčasti na dalším společenském vývoji.

4.3.5. Popravené oběti

Tématem celé této práce je smrt a umírání v revoluci 1848 jako obecný fenomén. Nejde přímo o mrtvé a jejich reflexi v pouze českém či například německém prostředí, ale skutečně o obecnější jev. Tak i na závěr předcházejícího textu věnovanému osudu Roberta Bluma se podívejme ještě na další příklady, které nám umožní ukotvit konkrétní Blumův příklad v širších souvislostech a ukázat, že tak jak lze hovořit o obecném vzoru grafického znázornění například dobových barikád, že tak lze hovořit v podobném duchu i o obecnějším vzoru zachycení individuální smrti popravených revolucionářů.

Robert Blum samozřejmě nebyl jediným popraveným revolucionářem. Vedle jeho mytologizované osoby bychom našli desítky dalších postav, které se dočkaly podobného konce, když jejich život skončil na popravišti, respektive před nastoupenou popravčí četou. Ačkoliv se největší pozornosti a posmrtné slávy v kontextu mrtvých revolucionářů a bojovníků dostalo právě jeho osobě, v dobovém výtvarném umění nebo spíše v dobové grafické tvorbě jsou podobně zaznamenány i další podobné osudy.

V časných ranních hodinách, podle bádenských novin „Badisches Merkur“ ve 4 hodiny ráno, 31. července 1849 byl popraven ve věku 23 let Johann Ludwig Maxmilian Dortus. Byl synem postupimského soudního rady a tedy pruským státním občanem. Během roku 1848 získal bojové zkušenosti na berlínských barikádách a v době ústupu revoluce během roku 1849 bojoval v Bádensku v Rastattu na straně místních povstalců i proti zde zasahující pruské armádě. Ostatně podle rozsudku válečného soudu byl vinen právě tímto svým bojem, tedy ozbrojeným odporem proti „vlastnímu“ vojsku. Byl tak souzen jako válečný zrádce. Válečné soudy postupovaly velmi přísně proti pruským státním občanům, kteří se zapojili do tehdejších povstání proti postupující kontrarevoluci a padli do zajetí zasahující pruské branné moci.

Podobně jako Robertu Blumovi, je i Dortusovi připisováno statečné chování a odvaha v okamžicích krátce před smrtí. Na přečtený rozsudek smrti odpověděl (opět podobně jako Robert Blum), že umírá za svobodu a vyzval ke střelbě určené vojáky, aby stříleli dobře.⁴⁶⁴ Okamžik jeho poprav je zachycen v malé perokresbě „Erschiessung Johann Ludwig Maxmilian Dortus am 31. Juli 1849“ (obr. č. 32) a její obsah zapadá do kontextu podobných vyobrazení poprav Roberta Bluma. Dortus je zde připraven zemřít, statečně a beze strachu s otevřenýma očima hledí smrti do očí. Podobně jako na některých Blumových obrázcích, i zde je odsouzenec oděn do bílé košile, kterou má v okamžiku poprav na hrudi rozhalenou. Před nastoupenými vojáky klečí na jednom kolenu, pravou ruku volně podle těla a levou si odhaluje hrud', respektive ukazuje vojákům, kam mají mířit. Tak jak je Dortus vykreslen relativně detailně, tak naopak přítomní vojáci zůstávají anonymní, jejich tváře jsou zastíněny vlastními přilbami. Působí spíše odlidštěným dojmem a vyniká jejich anonymita zdůrazňující podstatu vojenské a soudní mašinerie. Tento kontrast mezi „konkrétním“ Dortusem na jedné straně a anonymní trestající armádou na straně druhé je zvýrazněný za Dortusem čekajícím psem, který nechtěl svého pána opustit. Nalevo od klečícího odsouzence je pak patrná přichystaná rakev.

Podobný osud jako Dortuse potkal i poslanec Frankfurtského parlamentu Adolpha von Trützschlera. Celým jménem Franz Wilhelm Adolph von Trützschler byl znám svými opozičními názory již v době předbřeznové. Než byl v roce 1848 zvolen do Frankfurtského parlamentu, působil jako čekatel u apelačního soudu v Drážďanech. Během svého poslanceckého mandátu stanul ve Frankfurtu v politickém spektru na krajní levici, takže například během volby pruského krále Friedricha Viléma IV. německým císařem hlasoval proti jeho zvolení. Na jaře 1849 se ocitl v jižním Německu v Bádensku, kde se účastnil

podobně jako Dortus zdejšího povstání. Dne 13. srpna toho roku se pak pro svou aktivitu musel zodpovídat před stanným soudem v Mannheimu. Obžaloba ho označila jako „energického účastníka revoluce“ a jako „spolupůvodce a hlavního činitele“ bádenského povstání. Podobně jako Dortus, ale především stejně jako Blum, byl i přes svůj poslanecký mandát, tedy přes poslaneckou imunitu, odsouzen k trestu smrti zastřelením. Trest byl vykonán následující den 14. srpna brzy ráno. Podobně jako Blum se brzy ráno v den své popravy loučil v osobním dopise se svou ženou a s rodinou. A tak jak jsou nejen Blumovi připisována vzletná poslední slova, tak i Trützschler se loučil se svou ženou v posledním dopise slovy: „Got mit dir! Es lebe Deutschland! Es lebe Freiheit!“⁴⁶⁵

Ačkoliv se také jako u Roberta Bluma jednalo o porušení poslanecké imunity, a především ač šlo ve své době o známou postavu demokratického tábora, jeho poprava již nevyvolala takovou společenskou odezvu, jako smrt Roberta Bluma na podzim 1848 ve Vídni. Na vině nejspíš byla tehdejší společensko-politická situace. Úspěšný postup protirevolučního tábora a vlastně již předcházející porušování parlamentních svobod a vymožeností, s tím tedy i poslaneckých imunit, už částečně otupily kritické vnímání podobných činů. Ve společnosti už navíc nebyl ani prostor pro konání podobných smutečních slavností, které by odkazovaly svým obsahem a průběhem podobně jako u Roberta Bluma k očekávané lepší budoucnosti. Trützschlerovu popravu zachycuje jedna z dobových litografií: „Tod des Abgeordneten Adolph von Trützschler. Standrechtlich erschossen zu Mannheim am 14. August 1848 früh 4 Uhr“ (obr. č. 33)

Toto vyobrazení vlastně nezachycuje samotný okamžik popravy, jako spíše její přípravy. Litografie je vyvedena v tmavých barvách a její smuteční atmosféru podtrhuje i její černé lemování. Prakticky jediným „světlym okamžikem“ je díky rozhalené hrudi a bílé košili na kolena klečící postava odsouzence, kterému jsou uprostřed scény zavazovány oči. Nezemřel tedy hledě smrti do očí, nicméně jeho odvalu a připravenost symbolizuje již připomenutá rozhalená hrud'. Po obou stranách této scény zavazování očí stojí nastoupení vojáci. Na pravé straně jezdcí na koních a na levé straně dvouřad nehybně stojících pěšáků s puškami. Vlevo jakoby v pozadí stojí kočár, kterým byl odsouzenec na místo exekuce přivezen, na jeho kozlíku pak sedí kočí s bičem v ruce. V pozadí scény jsou patrné postavy několika z povzdálí přihlížejících postav a úplně v pozadí budovy města Mannheim. Celý obraz působí spíše konstatujícím a smutečním dojmem, protože právě jako výraz smutku a politování lze interpretovat například mírně skloněnou hlavu napravo stojícího koně. Všechny postavy vojáků zůstávají anonymní, žádnému nehledíme přímo do tváře a vlastně i ten jeden

voják zavazující odsouzení oči má mírně skloněnou hlavu, do očí mu není vidět díky štítku jeho přilby. Vojáci jsou tak anonymní silou, podle strnulého postoje nalevo stojících snad můžeme hovořit o jejich chladnokrevnosti a vojenské mašinérii. Jedinou postavou, které tak můžeme pohledět bez okolků do tváře, je přihlížející kočí. Litografie tak na rozdíl od mnoha vyobrazení popravu Roberta Bluma je spíše „smutečním oznámením.“ Je naplněna smutkem, to je její poslání: zvěstovat smutnou, politováníhodnou novinu. Měla ve své době přenést zármutek i na své diváky a zúčastnit je na obecném smutku.

V problematice smrti se však nepohybujeme programově jen v německém, respektive českém, národním prostředí. Fenomén smrti a umírání v roce 1848 je zachytitelný a poznatelný pro svou dobu v typických podobách i v dalších národních společnostech. Tak jak jsme se v průběhu této práce seznámili s obrazy pocházejícími z francouzského prostředí, které odkazovaly k dobovému znázorňování barikád, respektive ke kolektivnímu vnímání mrtvých a umírání, pak podobně i přímo specifické obrazy a zachycení individuální smrti bychom našli například i v prostředí italském. Příznačným obrazem je pak olejomalba „Die Füsilierung des Ugo Bassi 18. August 1849“ (obr. č. 34).

Italský vlastenec Giuseppe Bassi převzal své jméno Ugo po vstupu do náboženského řádu barnabitů v Římě. Během své církevní kariéry byl známý jako výborný kazatel a řečník. Působil na severu Apeninského poloostrova v Turíně, posléze na jihu v Neapoli a poté i v Bologni, kde se však pro své řeči musel roku 1840 své kazatelské činnosti vzdát. Roku 1849 vstoupil jako světský kněz do řad italských dobrovolníků a bojoval v jejich řadách za italskou nezávislost u Trevisa, kde byl raněn. Poté působil v Benátkách a po jejich pádu odešel do Říma. Jako polní kazatel se účastnil tažení Giuseppe Garibaldiho, ale v létě 1849 byl u Comacchia zajat rakouskými vojáky. Následně byl v Bologni odsouzen k trestu smrti. Základem pro odsouzení bylo ovšem falešné tvrzení o jeho údajném nošení zbraní. Jednalo se však o záminku, ve skutečnosti bylo rozhodující jeho těsné spojení a přátelství s Garibaldim. Po své popravě se pak stal podobně jako například Robert Blum oslavovaným italským lidovým hrdinou a mučedníkem, jehož postavě se mimo jiné dostalo rovněž mnoha grafických vyobrazení.

Jedním z takových je i výše jmenovaná olejomalba „Die Füsilierung des Ugo Bassi 18. August 1849“ pocházející z doby zhruba kolem roku 1860 a jejímž autorem je Alessandro Lanfredi. Jedná se tedy o obraz vymalovaný s časovým odstupem od zkoumaného období a přímo od konkrétní zobrazované události. Přesto však stále patří svým obsahem jako vhodný příklad do oblasti problematiky smrti a umírání v roce 1848. Ve svém obraze dokázal autor

názorně zachytit dramatickosti celé scény exekuce a především v něm předvedl kritiku a nelidskost jednání k smrti odsuzující armádní mašinérie. Do protikladu je na jedné straně obrazně postaven ctihodný a důstojný kněz, na straně druhé automaticky jednající vojáci, pro které v této době bylo usmrcení a popravy běžnou záležitostí. Vyobrazení zachycuje scénu již bezprostředně po vykonání rozsudku. Na pozadí vysoké zdi leží tváří k zemi mrtvé tělo popraveného. Nevíme tedy, zda-li v okamžiku popravy stál, či klečel, je nám neznámý jeho pohled před smrtí, jeho gesta, výraz jeho obličeje. Malíř nám nabídnul již „bezbranné“ nehybné tělo kněze. Ten byl usmrcen podle tohoto obrazu nejspíše ve svém kněžském oděvu, který v porovnání s uniformami vojáků, a vedle odkazu k jeho pozemskému zaměstnání, odkazuje, respektive ještě více zdůrazňuje jeho bezbrannost a ctihodnost. Nad místem popravy se ještě vznáší dým ze střelby popravčí čety, jejíž členové se v zachyceném okamžiku dívají, zda-li je jejich dílo skutečně úspěšně vykonáno. Z postojů jednotlivých vojáků je však patrné, že se k mrtvému tělu nechtějí přiblížit blíže, jakoby měli obavy a nebyli si jisti vykonaným dílem. Respektive jako by měli nyní obavy ze svého činu, na koho že to vlastně vztáhli svou ruku. Napravo od mrtvého těla stojí vojenský důstojník, velitel této čety a právě si dává zpět svou šavli do pochvy. Za ním stojí černě oděná postava snad modlíciho se duchovního. Na pravé straně obrazu je pak zřetelný voják, který stojí před dvěma dalšími postavami duchovních. Tato „okrajová“ scéna je však nezřetelná. Snad byl voják s oběma duchovními pohroužen do hovoru, aniž by vlastně sledovali průběh samotného děje popravy. Na druhou stranu lze chápat tuto skupinku tak, že voják se staví do cesty oběma duchovním, kteří se zdají být pohrouženi v tento okamžik snad do modlitby či snad truchlí za popraveného. Zajímavé na celém obraze je, že do tváře můžeme pohlédnout jen na zemi ležícímu odsouzenci, zatímco duchovní sklánějí či odvracejí svou tvář a vojáci ji mají skrytou pod štítky svých čepic.

Tento oddíl pojednávající individuální smrt v revolučním táboře zakončíme velmi výmluvným dílem zachycující smrt jednoho z řady dobrovolníků bojujících na straně revoluce na jaře roku 1849, tedy v době, kdy je o výsledku celého střetnutí vlastně již rozhodnuto. Jedná se o olej s názvem „Tod eines Freiheitskämpfers“ (obr. č. 35) jehož autorem byl malíř Carl Engel von der Rabenau. Ve znázorněné scéně zachytil autor moment, kdy jeden z dobrovolníků z řad revolucionářů přísahá umírajícímu druhovi, že bude pokračovat dál v boji, že neustoupí a nekapituluje. Vše se odehrává v místnosti jakéhosi selského stavení, kdy je celá scéna osvětlena svitem olejové lampy postavené u stěny za přísahajícím dobrovolníkem. Jeho umírající spolubojovník je položen do postele oděný do bílého roucha.

Přisahající bojovník má na znamení přísahy zdviženou pravou ruku, levou pak drží ruku umírajícího, který k němu vztahuje obě své paže. Bojovník je snadno identifikovatelným stoupencem revoluce. Je oděn podle dobového klasického revolučního modelu. Na hlavě má známý Heckerhut, na těle bílou blůzu. Jeho tvář zdobí mohutný plnovous, svým zevnějškem je tedy skutečně identifikovatelný jako jeden z mnoha tehdejších „Blousenmännerů“.

Na zdi za touto ústřední dvojicí jsou ve svitu lampy rozeznatelné dva portréty, na jednom je pravděpodobně Friedrich Hecker, na druhém pak Robert Blum. Jak je patrné z obrazu, samotná místnost je místem boje. Na pravé straně obrazu je bojovník, který míří svou puškou směrem z místnosti, za přísahajícím dobrovolníkem je další, který si, pravděpodobně v zármutku, drží ruce před očima. V místnosti jsou i další postavy, tentokrát civilisté. U hlavy umírajícího sedí v křesle jakýsi starší bělovlasý muž, který je podle výrazu v obličeji ztrápen a hledí kamsi vzhůru. Může se tak jednat o otce, jenž v tento okamžik ztrácí svého syna. Před postelí klečí u ležícího ženská postava, pravděpodobně manželka, která ho ošetřuje, ale současně má hlavu zabořenou do příkrývky a pláče. Nalevo od této scény stojí v přítmi další ženská postava, jež má v náruči i kolem sebe malé děti. Odvádí je od postele umírajícího otce. Nad celou scénou vévodí na první pohled třeba nezřetelný, ale přesto dominantní a nepostradatelný prapor s německou trikolórou.

Ústředním poselstvím obrazu je ale ona přísaha k pokračování bojů, odhodlání k dalšímu zápasu, které dosvědčuje zcela v kontextu dobového kultu mrtvých onen revolucionář svému umírajícímu druhu. Předváděné odhodlání a vůbec celé revoluční poslání malby podtrhávají obě podobizny tehdy známých a ústředních revolucionářů, přičemž Blum již byl v té době mrtvý a v pozůstalém revolučním táboře působil již jeho odkaz coby národního mučedníka a charismatické autority pohybuující se někde na rozhraní mýtu. Obraz tak směřuje svou výpověď k budoucím bojům, vypovídá sice o současnosti, ale obrací se k očekávanému, k příchozímu. Malíř zde zachytil kontrast mezi smutkem a snad již i kapitulací „civilistů“, rodinných příslušníků umírajícího, a odhodláním především přísahajícího dobrovolníka, který je náznakem víry a důvěry, že věc revoluce stále není ztracena. Obraz je tak symbolickým vyjádřením věrnosti revoluci i za cenu největších obětí. Jak je však skutečně patrné, v této přísaze, v tomto gestu je zcela jasně přítomen i celý princip kultu mrtvých, tak jak se rozvinul v tehdejší společnosti na jaře roku 1848, tedy mimo jiné i přísaha pozůstalých padlým, ubezpečení, že budou pokračovat v nastoupené cestě, že z ní nesejdou a budou si vědomi odkazu padlých a jejich památky.

4.3.6. Konzervativní tábor

Na závěr tohoto oddílu věnovaného obrazovému zpracování a vnímání individuální smrti v prostředí především revolučního tábora, se podívejme ještě na dvě obrazová zpracování, která se naopak vážou k smrti představitelů pravice, konzervativní strany. Jak je patrné na jiném místě této práce, tak jak měli na podzim stoupenci německé levice svou konkrétní individuální, chce se říci zástupnou, oběť v osobě popraveného Roberta Bluma, tak německé konzervativní kruhy „získaly“ své obdobné oběti již dříve, konkrétně v září 1848. Tehdy byly ve Frankfurtu nad Mohanem, v době krátkodobého povstání, usmrceni dva z pravicových poslanců, generál von Auerswald a kníže von Lichnowsky. Oba se po své smrti stali svého druhu symboly poukazujícími na agresivitu ulice a rozvášněného davu, který je ovládán instinkty a okamžitými náladami a který je tak snadno v očích právě protirevolučních, konzervativních kruhů, ztotožnitelný s lidem, lůzou, hordami.

Podívejme se tedy, alespoň v krátkosti, na dvě vyobrazení smrti konzervativních poslanců. Prvním je kolorovaná litografie nesoucí název: „Ermordung der Abgeordneten von Auerswald und von Lichnowsky 1848 in Frankfurt am Main“ (obr. č. 36). Je to skutečně příznačné dílo odpovídající onomu negativistickému pojetí povstaleckých sil jako bezcitných „raubířů“. Tato litografie, pocházející z tehdy známé a produktivní dílny Eduarda Gustava Maye, je typická velmi jasným a srozumitelným vymezením rolí, které autor, Wilhelm Völker, zúčastněným aktérům přisoudil. Jedná se o role snadno identifikovatelných pachatelů a obětí. Na obrázku je zachycena scéna usmrcení obou poslanců. Uprostřed obrázku je početná „horda“ (toto označení je skutečně odpovídající) rozvášněných, divoce, zpustle, násilně a neurvale vyhlížejících mužů. Ti se vrhají na svou již druhou oběť, zatímco na levé straně obrázku někteří přidržují mrtvé tělo jednoho usmrceného poslance, většina se věnuje druhému „odsouzenci.“ Někteří z povstalců ho přidržují, další před ním stojící na něj míří puškou z bezprostřední blízkosti a chystá se k smrtícímu výstřelu. Bezbranný poslanec je tak vydán bez milosti rozvášněnému davu. Smrti hledí vstříc smířlivě, možná posmutněle, ale bez jakékoli stopy odporu a snad i zloby a rozrušení. Skutečně velmi srozumitelně a výmluvně jsou zachyceny obličejové výrazy zúčastněných, na jedné straně nevinně smířlivý „odsouzenec“ a na straně druhé zamračené obličejové tvrdé, neústupné, až brutální rysy a pohledy pachatelů. Divák má jasnou volbu, s kým se snáze při pohledu na litografii identifikovat. Klidnějším vzezření bezbranného poslance je dáno do protikladu rozčilení a vášně ozbrojeného davu.

Nad hlavami povstalců jsou patrné pušky i kosy. Ty by snad mohly i odkazovat symbolicky jakožto charakteristická zbraň k středověkým a raněnovověkým selským rebeliím. V pozadí je rozpoznatelná i ženská postava, která je díky deštníku nad hlavou identifikovatelná jako „pachatelka“ Henritte Zobel. Politickou a ideovou příslušnost davu dosvědčuje rudá barva čepic, šátků i samotného deštníku. Vůbec veškeré vnější vzezření „pachatelů“ odpovídá dobovému obrazu mužské revoluční módy. Všichni zúčastnění muži mají na hlavě v té době nepostradatelný klobouk, u některých i ozdobený kokardou. Kolem krku mají uvázané šály a na těle různé haleny. Blíží se tak klasickému módnímu předobrazu Friedricha Heckera. Zajímavou postavou z celé scény je vedle „odsouzence“ jeden z povstalců, stojící na menším dřevěném lešení u zídky vpravo od scény. Ze svého povýšeného stanoviště sleduje zachmuřeně celou scénu, jakoby on byl vůdcem povstalců, kteří jednají z jeho popudu. Stojí rozkročen, s rukama na prsou a zachmuřeně pozoruje celé dění odehrávající se před ním. Na pozorovatele působí skutečně dojmem vedoucího celé akce, který jen dohlíží na vykonání „trestu“. Celé scéně tak dává dojem plánovitosti a vedení, tedy že dav nejednal úplně svévolně a instinktivně, ale že měl svou organizaci, své zodpovědné velení. V ten moment je však třeba vzít tento dav jako potenciální nebezpečí a ohrožení pořádku, které je plánováno a odehrává se pod konkrétním vedením a s konkrétním úmyslem. Zachmuření postava je tak vůdcem povstání, případným organizátorem i dalších možných excesů.

Druhým obrázkem je opět litografie, tentokrát od neznámého autora i z neznámé dílny. Podobně jako předcházející i ona nese celkem jasný a nekomplikovaný název „Die Ermordung des Fürsten von Lichnowsky zu Frankfurt am Main am 18. September 1848“ (obr. č. 37). Ačkoliv tato litografie podle svého názvu hovoří o okamžiku vraždy knížete Lichnowskeho, na obrázku je zachycena představa autora o následujícím dění: uprostřed místnosti leží na lůžku umírající postava. Kolem ní jsou shromážděny další osoby, podle vzezření se jedná o bohatší, majetnější jedince, pravděpodobně Lichnowskeho kolegové poslanci. Mají zamyšlené výrazy v obličejích, jejich vykreslená gestikulace, „jazyk těla“ hovoří o dojetí, smutku i zamyšlení nad osudem jednoho z nich. Pravděpodobně je mezi nimi i lékař, ten však není nijak blíže charakterizován. Součástí této mužské společnosti jsou i ženy, které se starají jako ošetřovatelky o umírajícího. V tomto vyobrazení je Lichnowsky ještě stále naživu, soudě alespoň podle otevřených očí. Vůbec výraz jeho tváře je zajímavý. Oči směřují vzhůru, vypovídají o náboženském, trpitelském rozpoložení umírajícího a podtrhují jeho nevinnost. Z obrázku je vyloučeno jakékoliv násilí a především sami pachatelé. Trpitelské

vzezření knížete však o to víc podtrhuje surovost násilí, které na něm bylo vykonáno. Čitelnost obličejů přítomných mužů pak dává oprávnění věřit, že se jedná o konkrétní postavy, o jednotlivé poslance, kteří byli svým zjevem širší společnosti známi. Pro mě osobně však zůstávají neznámými osobami z řad konzervativního tábora. Každopádně celkový dojem z litografie hovoří o nevinnosti a utrpení umírajícího knížete i o nezachyceném, ale přesto přítomném a zřetelném násilí a surovosti frankfurtských povstalců.

Dobové litografie a vůbec výtvarná díla, která zpracovávají problematiku, tematiku smrti a umírání tak jsou vlastně jednotnými vyjádřeními, byť „ve službách“ jiných táborů. Utrpení a smrt svých postav však líčí podobně. Srozumitelně a jasně rozdělují mezi aktéry pozitivní a negativní role. Na první pohled vnímáme, kdo je obětí a kdo pachatelem. Ke svému publiku díla hovořila srozumitelným jazykem, který nejen informoval, ale napovídal a ovlivňoval. Jejich prostřednictvím byl divák vtažen do děje a o to snadněji mohl zaujmout stanovisko nejen k zachyceným událostem, ale obecně k celkovému dění.

4.4. Závěr

V kontextu revoluce 1848 jistě nepřináší dějiny umění žádné rozhodnutí zásadních otázek této epochy. Události zachycené v obrazech, dobových karikaturách, v novinových a časopiseckých kresbách nám nijak zřetelně nepomáhají v rekonstrukci konkrétních událostí a jejich průběhu, nabízejí nám však přesto možnosti proniknutí do dobové společnosti. Ne tedy průběh událostí jako takových, ale spíše jejich reflexe, v té můžeme jako pozorovatelé a zájemci vzdálení spoustu let od samotné revoluce objevit jejich cenu. Jde tedy o reflexi jednotlivých revolučních událostí očima tvůrce a společnosti, pro kterou tvořil, jde o individuální hodnocení i kolektivní představy, o hledání společných rysů i rozdílů mezi jednotlivými zeměmi a národy. Umění a v tomto případě výtvarné umění přispělo zřetelně v celé Evropě k názornému, obrazovému rozšíření a zprostředkování tehdejších událostí a jejich symbolickému výkladu a interpretaci. Jeho hodnocení, respektive umění jako takové, tak nabízí jednu z možných vstupních bran k přiblížení se a uchopení nejen tehdejších událostí, jejich reflexí, ale umožňuje i obecně další potenciální přístup k dobové společnosti, k jejím představám, náladám, tužbám i k samotnému individu. Pod tímto zorným úhlem si však musíme neustále klást otázku po „historiografické kvalitě“ umění, po její konkrétní výpovědní hodnotě. Je zde totiž problematika jeho subjektivity, jakým způsobem se umění,

tedy přímo výtvarné umění, vztahuje k dobovým událostem, jak mu lze rozumět, tedy na jedné straně jako jistému „konstatujícímu“ malířskému zpravodajství konkrétních událostí, nebo jako již jejich interpretacím a snad i hodnotícím komentářům. Je třeba ptát se rovněž po jeho funkci, či po společenském směřování. Ostatně v případě revoluce se před námi otevírají právě podobné otázky a problémy, v tomto prostředí se totiž setkáme nejen s „klasickým“ výtvarným uměním, tak jak je známe z galerií a různých výstav, jsme rovněž díky záplavě dobových časopisů a tisku zahlceni rovněž i časopiseckými a novinovými ilustracemi doprovázejícími články a texty naplněné konkrétními událostmi a myšlenkami. Nejedná se tedy v jejich případě o objektivní kreslířské zpravodajství, nýbrž již o obrazový výklad událostí, který operuje s různě poskládanými a pozměněnými fragmenty skutečnosti. Pohybujeme se také rovněž ve světě karikatur. Tuto širší oblast ztvárnění současných událostí tedy také nelze přehlížet. Ačkoliv její estetické poselství není tak zřetelné, přináší s sebou ve větší míře dokumentační a historické ocenění případných doplňujících pramenů historikova poznání a jeho znalostí. Revoluce 1848 totiž s sebou přinesla v tomto kontextu kromě jiného i potřebu obrazného a tedy i snadněji uchopitelného a zapamatovatelného ztvárnění a vyobrazení dobových událostí a tehdejších politických i společenských představ, které by se snadněji, i díky obecnému rozšíření a působení tisku, uchytilo ve všeobecném vědomí tehdejší společnosti. Svědčí o tom nejen mnoho dobových vyobrazení pouličních bojů a barikád, ale v kontextu této práce především Rethelův cyklus a s ním i řada působivých zachycení Blumovy popravy.

NAMÍSTO ZÁVĚRU

Odhlédneme-li od dílčích témat, pak jsem se na předcházejících stránkách v obecné rovině pokusil o netradiční pohled na problematiku revolučního roku 1848. Zatímco naprostá většina dosavadní produkce si všímá průběhu revoluce, jednotlivých politických táborů či vůdčích postav dobového hnutí, já osobně jsem se zaměřil na jev na první pohled skrytý, přehlížený. Do středu svého zájmu jsem umístil mrtvé, oběti událostí tohoto hektického období. Smrt jako taková je sice tradiční oblastí zájmu historiků, ale její vnímání a odraz v politických, respektive revolučních, souvislostech je problematikou již méně reflektovanou. Ve své práci jsem pak nabídl téma skutečně konkrétní, a sice ritualizaci smrti a umírání během revoluce 1848. Na první pohled se nabízí jednoduchá otázka: proč zkoumat tuto problematiku mrtvých a obětí v českém prostředí, když zde k nějakým rozsáhlejším bojům, a tím i umírání, nedošlo? Odpověď se nabízí po přečtení mé práce sama: protože i v českém prostředí, i přes relativně nízký počet obětí svatodušních událostí v červnu 1848, je v průběhu několika měsíců dobového dění přítomen kult mrtvých a obětí revoluce 1848.

Kult mrtvých byl sofistickým prostředkem využití obětí pro vlastní cíle nejen reformního a revolučního tábora, ale i konzervativních, kontrarevolučních kruhů. V ideovém kontextu tohoto instrumentu nezemřeli mrtví pro nějaké zřejmé důvody. Naopak položili život za vlast, za budoucnost. Tato teze platí nejen pro padlé z řad revolucionářů, ale i pro zástupce kontrarevoluce. Každopádně násilná smrt obětí směřovala k ospravedlnění a morálnímu zdůvodnění snah konkrétního tábora, tedy měšťanského a posléze i konzervativního. Násilná smrt totiž kladla otázku po legitimitě jednání, které k ní vedlo. V průběhu revoluce 1848 je možné v obecné rovině vymežit dvě různé, ale přesto vlastně stejné, podoby tohoto kultu: revoluční a konzervativní.

Revoluční podoba kultu mrtvých vycházela z civilního tábora od stoupců změn vládních poměrů. Myšlenka, kterou ospravedlňovali své snahy a která byla jedním ze základů ritualizace obětí, byla jednoduchá: pakliže dosavadní systém se svými obyvateli nekomunikuje a vztahuje na ně ruku, pak není dobrý a zasluhuje změnu. Mrtví tak nepadli pro sobecké důvody, ale naopak pro národ, pro kolektiv a jeho dobro. Svou smrtí pomáhali vybojovat ideální zisky, očekávanou lepší a spravedlivější budoucnost. Důležitým rysem tohoto kultu byl také moment semknutí se lidu. V dobové atmosféře po sobě zanechali padlí pro pozůstalé dědictví odpovědnosti za další osudy politických změn, pro které se obětovali. Šlo o další osud vlasti, o naplnění odkazu mrtvých v nových společenských poměrech. Jak to

bylo patrné ze zpráv o dobových smutečních slavnostech a hromadných pohřbech z Prahy, Vídně či Berlína, lidé v ulicích byli spojeni osudem padlých, jejich odkaz semknul zástup, z jejich poselství měla společnost čerpat odhodlání v případě dalších bojů.

Živí tak byli v prvních týdnech reformního, respektive revolučního, dění v kontaktu s mrtvými. Oběti posvětily živé a ti v nich hledali oprávnění pro vlastní aktivitu. Důležitou skutečností však byl obraz obětí, se kterým společnost pracovala. Padlí měli v myšlenkách pozůstalé společnosti přesně vymezenou životní podobu. Jejich předcházející životy nebyly, až na výjimky, v kontextu jejich osudu prakticky zmiňovány. Zásadní skutečností byla smrt, respektive její okolnosti. Do tohoto okamžiku pak pozůstalí promítali vlastní příběh odkazující na specifickou interpretaci. O tom, jaký pozemský život padlí vedli, se v oficiální rovině nehovořilo. Mlčky se předpokládal ideální nebo alespoň nehříšný život. K obětem nešel přiřadit nějaký špatný obraz. Docházelo tak k redukci jejich pozemského bytí do okamžiku smrti. V kontextu některých smutečních a pohřebních textů se dokonce nabízí myšlenka, že jejich život byl pouhou předehrou k jeho konci. S podobnými tvrzeními se však současně dostáváme do blízkosti analogie Ježíše Krista a jeho mučednické oběti. V dobových názorových souvislostech o mrtvých totiž často vystupují zřetelné náboženské, až eschatologické momenty a otázky po podstatě a identitě člověka.

Revoluční kult mrtvých v sobě skrýval mnoho podob. Za teoretickou rovinou, v které jsme se na předchozích řádcích pohybovali, se skrývá prostor samotné praxe. Tak bychom v průběhu roku 1848 našli několik odstínů výše jmenovaných obecných tezí. Zvláštním příkladem totiž bylo vnímání mrtvých v řadách židovské společnosti. Evropští Židé si od tehdejších událostí slibovali mimo jiné i změnu vlastního podřadného postavení. Vznášené nároky na emancipaci spojovali s připomínáním obětí ve vlastních řadách, ať to bylo v Berlíně, ve Vídni či nakonec na smuteční slavnosti v Praze, tedy v prostředí, které své mrtvé až do června stále postrádalo. Mrtví Židé se měli stát nástrojem emancipace a integrace do většinové křesťanské společnosti. Židovská snaha však narážela na stále přítomný a skutečně zažitý antisemitismus a předsudky. Některé protižidovské letáky se opravdu vyslovily přímo proti židovským argumentům pracujícím s mrtvými ve vlastních řadách. Ve svých útocích na stále ještě okrajovou část společnosti autoři těchto materiálů nijak nešetřili stereotypními předsudky o židovském pletichaření, mocichtivosti a vychytralosti.

Další specifickou podobou revolučního kultu mrtvých bylo vytváření druhého života popraveného německého poslance frankfurtského parlamentu Roberta Bluma. Jeho smrt byla v německém prostředí jednou z posledních aktivizujících možností pro tábor levice. V dobové

rétorice byl Blum pozůstalým stoupencům tábora levice představen jako nejvyšší oběť pro národ. Jeho smrt se stala symbolem slibujícím budoucí spásu německé společnosti. Uctívání jeho osoby přešlo v některých případech do zřetelných náboženských souvislostí. Smuteční obřady konané po jeho smrti na mnoha místech Německa byly plné jasných odkazů ke Kristu a zmrtvýchvstání. Prostřednictvím s Bohem spojeného Bluma se měla do Boží přítomnosti dostat i německá společnost. Druhý život tohoto poslance se tak dostal až na pokraj mýtu. Trvalejšímu přechodu do této oblasti společenské paměti zamezila pouze porážka revoluce 1848 a snahy kontrarevoluce zahladit veškeré vzpomínky na padlé protivníky.

Kult mrtvých a jejich reflexe neměl jen svou optimistickou a radostnou podobu, jak je zřetelná z prvních týdnů dobového dění, kdy bylo reformní a revoluční hnutí na postupu. Paradoxem je, že česká společnost se prvních oslav padlých obětí mohla účastnit jen nepřímo, oceněním vídeňských březnových mrtvých. Smrt ve vlastních řadách poznala až v červnu 1848, reflexe vlastních obětí posléze nebyla v podmínkách nástupu kontrarevoluce totožná s jarním vnímáním a uctíváním březnové smrti. Obecně lze totiž tvrdit, že ve fázi ústupu revoluce, tedy s nástupem kontrarevoluce a tlakem na dosavadní společensko-politické výdobytky, se očividně proměnilo i vnímání mrtvých obětí. Zřetelné je to právě na příkladu reflexe smrti Roberta Bluma v německém prostředí, ale i v prezentaci a průběhu českých smutečních slavností po svatodušních bouřích. Z původně radostného a optimistického kultu se stala tíživá a skutečně smuteční slavnost. Smrt, která v počátku slibovala své plody a naději budoucích poměrů, se stala existenciálnější a zlou. Vzpomínajícím se najednou zjevila v plném světle a ve své hrůze. Bůh, který se původně na jaře dostal do vedlejší role dárce nových poměrů, se v průběhu podzimu stal utěšitelem, ke kterému mířily prosby a myšlenky pozůstalých. Naděje na společensko-politické změny se přesunuly do blíže neurčitelné budoucnosti. Vyvrcholením tohoto smutku a skepse z přicházejících porevolučních časů byla v českém prostředí výroční smuteční slavnost za padlé oběti v březnu 1849 v Praze v Týnském chrámu.

V případě konzervativního tábora platí v obecných rysech stejné teze, které jsem prezentoval pro reformní a revoluční kruhy. I konzervativci a stoupenci kontrarevoluce se „chopili“ svých obětí a jejich prostřednictvím deklarovali vlastní pohled na dobové dění. Zřetelné je to nejen u mrtvých z řad vojska, ale posléze i na příkladu v srpnu 1848 zavražděných poslanců frankfurtského parlamentu knížete Lichnowského a generála Auerswalda i později v březnu roku 1849 v případě vzpomínání ministra Latoura, který byl zlynčován v říjnu 1848 ve Vídni. Smuteční řeči, které byly prosloveny u příležitosti

smutečních slavností za tyto jmenované představitele kontrarevoluce, respektive konzervatismu. Jsou více než podobné textům revolučního kultu. Obsluhují se obdobnou rétorikou, symbolickými vyjádřeními i metaforami (někdy rovněž biblickými). Kolem pojednávaných obětí vytvářejí obdobný obraz, s jakým bychom se setkali „na opačné straně barikády.“ I tito mrtví byli využíváni svými stoupenci k deklaraci vlastního obrazu dobového dění. Šlo o podobnou strategii, jako u ideových protivníků, rozdílné bylo jen názorové zabarvení pronášených tezí a politicko-společenské směřování těchto textů.

Co je tedy třeba v této závěrečné pasáži deklarovat, to je fakt, že ritualizace smrti a umírání byla během revolučních událostí i nástupu kontrarevoluce vlastní oběma zúčastněným táborům. Potřeba obsluhovat se svými oběťmi byla tedy tehdejšími fenoménem, který překračoval ideové hranice. V souvislostech rozšíření tohoto kultu mrtvých bychom dokonce mohli hovořit o svého druhu antropologickém fenoménu, který se nezastavoval před státními či národními hranicemi. Je důležité si totiž uvědomit, že takovéto zacházení s mrtvými bylo tehdejšími evropským jevem. Vzpomínání mrtvých se odehrávalo sice v odlišném politickém, společenském i národním prostředí, pod různým povrchovým zabarvením se však přesto skrýval obdobný základ, přesně v duchu vzpomínané Koselleckovy myšlenky o násilné smrti, která je v první řadě vzpomínána národně, její ikonologie je však nadnárodní.

Svůj podíl na této skutečnosti má nejen „antropologická dimenze“ v člověku samotném, jeho potřeba svébytného zacházení se smrtí a mrtvými, ale i dobové technické a informační možnosti. Nesmíme stále zapomínat, že specifikem událostí revoluce 1848-1849 byl mimo jiné i vznik komunikačního prostoru, v jehož rámci bylo možné přenášet konkrétní vzory jednání a chování. V konkrétním případě společenské atmosféry roku 1848 je rovněž nezanedbatelné připomenutí dobové euforie náchylné k různým emocionálním projevům, mezi které vzpomínání mrtvých jistě patřilo. Tato svébytná nálada je však jen těžko blíže zachytitelná a pozitivně doložitelná.

Samostatnou problematikou, která je v mé práci obsažena, je reflexe smrti a umírání v dobovém výtvarném umění. V tuto chvíli se však již nebudu rozepisovat o tomto tématu. Postačí jen tvrzení, že události zachycené a zvěčněné na stránkách novin i časopisů, v podobě samostatných letáků i samotných obrazů, nepřispějí ničím k faktickému obohacení našich vědomostí o této epoše evropských i národních dějin. Umožní nám však přiblížit se subjektivitě svých tvůrců, a tím i době samotné. Tyto vizuální doklady nám přibližují zachycovanou dobu v její pestrosti, neboť se jedná o individuální reflexi, která se nutně

zaměřila na vybrané motivy a momenty, které vnímá po svém. Současně však jejich tvůrci vycházeli z nějakého názorového kontextu, který se v zobrazovaném mohl určitým způsobem zobrazit, projevit. Zřetelná jsou tak poselství obrazů zachycujících popravu a smrt Roberta Bluma. Tato díla jsou navazujícím vizuálním potvrzením obsahu mnoha smutečních řečí. Poněkud obtížněji jsou interpretovatelná prezentovaná díla Adolpha Menzela i Alfreda Rethela. Ta lze pod určitým úhlem chápat rovněž jako kritiku vůči revoluci, respektive vůči umírání během revolučních událostí.

Ritualizace smrti a umírání v průběhu revoluce 1848-1849 bylo tedy dobovým fenoménem, který byl v obecné rovině vlastní evropské, v kontextu mé práce středoevropské, společnosti. Odhlédneme-li nyní od jeho vnitřního obsahu, můžeme tento jev vnímat i jako součást kulturního chování tehdejších aktérů. V souvislostech úvodních tezí této práce ho pojímám jako součást dobově podmíněné revoluční kultury, neboť patřil mezi zřetelné a ostentativní formy dobového vnějšího společenského jednání. V porovnání s politickým vývojem v průběhu roku 1848 se může problematika reflexe smrti a umírání zdát na první pohled tématem okrajovým, přesto však i ono má své opodstatnění. Ačkoliv je celý pojednávaný kult de facto naší dnešní konstrukcí, přesto se můžeme jeho prostřednictvím přiblížit dobovým mentalitám a myšlenkovým světům poloviny 19. století. Je otázkou, nakolik bylo dobové ritualizované zacházení s mrtvými, tak jak bylo popisováno v průběhu této práce, vnímáno dobovými aktéry jako svébytný kult. Osobně se domnívám, že tehdejší společnost ve svém jednání žádné výjimečné „kultovní“ prvky vnímat ani nemusela, přesto jsou specifika jejich jednání z dnešních pozic patrná. Proto je také možné o kultu mrtvých revoluce 1848 hovořit.

I. EXKURZ: NÁBOŽENSKÁ SYMBOLIKA V KOMUNIKACI ČESKÉ SPOLEČNOSTI V REVOLUCI 1848

Herbert Butterfield ve své práci „The Whig Interpretation of History“ zajímavě parafrázuje Leninův citát o mnohotvárnosti a rozmanitosti revolucí: „Dějiny obecně a dějiny revoluce zvláště jsou bohatší obsahem, jsou rozmanitější, mnohostrannější, živější a jemnější, než si i ti nejlepší historikové a metodologové dokáží představit.“⁴⁶⁶ Tento citát je v souvislosti s problematikou revoluce 1848/49 skutečně příznačný, otevírá totiž před námi prostor revolucí. Ačkoliv jsou revoluce novověku často chápány jako časově omezené krátkodobé události, naplněné dynamickým dějem, nabízí se v nich současně určitý prostor pro tradiční a opakující se jednání konkrétních aktérů i širší společnosti. To nás, podle mého názoru, opravňuje hovořit o revoluční každodennosti. Ta se samozřejmě liší od zažité každodennosti nerevolučního času, vůči které se zdá být naopak něčím novým a jedinečným.

Přesto však i revoluce v sobě obsahuje jistý prostor běžného. Sem pak dle mého soudu patří petice, využívání a obsazení veřejného prostoru, sociální a politický protest, spojený s ritualizovaným chováním, které čerpalo, jako v případě dobových kočičin, z dlouhé tradice raně novověké lidové kultury. Dále sem patří různé revoluční slavnosti a oslavy, jako například svěcení praporů. Významnou problematikou revoluční každodennosti je pak také společenská komunikace. A právě o jedné její specifické formě pojednává tento můj text. Chtěl bych ovšem hned na začátku předeslat, že se nyní jedná pouze o nastínění možné problematiky, nejde o definitivní soudy, ale o nabídnutí jednoho z možných pohledů na revoluci a přímo na problematiku dobové společenské komunikace, především v časovém období nástupu a vzestupné fáze revoluce 1848/49. Po prvních porážkách dobového hnutí v pozdním létě a na podzim roku 1848 na sebe přebírá náboženská symbolika v komunikaci dobové společnosti v porovnání s níže uváděnými tezemi a myšlenkami odlišný význam a podobu.

Sekularizace náboženské řeči je patrná již od středověku, kdy se o ni zasloužili především básníci. Hlavně pak ale v období od 18. století se stále více užívají náboženské pojmy a výrazy k popisu světské problematiky a obsahů. To se vedle básníků ve větší míře týká i filozofů a především i různých agitátorů. V této souvislosti je třeba si uvědomit sílu řeči obecně a obzvláště řeči náboženské, která v sobě obsahuje mnohoznačné metafory a symboly, odkazující do oblasti víry a prožitku.

Přítomnost náboženských motivů a paralel v myšlení o ryze světských událostech a problémech dobové společnosti v první polovině 19. století tedy není v evropském kontextu ničím neobvyklým. Podíváme-li se například do německého prostředí v období napoleonských bojů, nalezneme zde přímé odkazy ke křesťanství. Ty měly tehdy pomoci ospravedlnit německý boj za svobodu a do určité míry zastřít prostou skutečnost války a s ní souvisejícího umírání. Německý boj byl „křížovým tažením“, „svatou válkou“ proti Francouzům a bojem za národní jednotu. Odkazy na biblické zmrtvýchvstání Krista byly dávány do souvislosti s nyní dosažitelnou národní i individuální obnovou německého lidu. Vlast byla srovnávána s „oltářem“, samotný boj pak byl v německých dobových písních vníman jako plnění Božího záměru a jeho vůle. „Du reicher Gott! in Gnaden, schau her vom Himmelszelt; du selbst hast uns geladen in dieses Waffenfeld...“ nebo „Drum, retten wir das Vaterland: so that's der Herr durch unsere Hand. Dem Herr allein die Ehre.“⁴⁶⁷ Němci tak vstupovali do války pro víru, vyznání a morálku, které byly úzce propojeny s křesťanským myšlením. V tomto případě se ocitáme u paralely ke svaté válce ve jménu svatého národa. Nacionalismus a vlastenectví se tak těsně spojily s protestantskou zbožností, která tak měla podíl na šíření německého národního vědomí a která ho tím i de facto legitimizovala.

Tradiční křesťanské myšlení a zvyklosti se v těchto chvílích spojily s novou tradicí nacionalismu a patriotismu, kdy se víra ve starého a známého křesťanského Boha snoubila s vírou ve vlastní Národ a svou Vlast. Pro české prostředí první poloviny 19. století pak můžeme vzpomenout například Macurou připomenuté představy obrozenců, kteří chápali znovuzrození jako akt boží prozřetelnosti, odvracející smrt českého národa,⁴⁶⁸ či paralely mezi zemí českou a zemí zaslíbenou, které vzpomněl již pro období slezských válek za vlády Marie Terezie František Kutnar.⁴⁶⁹ Jak je tedy z výše uvedeného patrné, náboženské motivy a symbolika nebyly v období předcházejícím roku 1848 ničím neobvyklým. Události a atmosféra tohoto roku vytvořily pouze nové podmínky pro jejich využití. Podívejme se tedy na problematiku náboženské symboliky z pohledu bádání o roce 1848.

Pro náboženský symbol je typická mnohoznačnost, když v různých souvislostech může přejímat odlišné významy. A tak tomu bylo i v projevech a textech roku 1848. Příležitosti, při kterých byly publiku předávány, již částečně předem nabízely souvislosti, v nichž mají být chápány, již předem v sobě obsahovaly klíč k dešifrování. Způsob řeči je totiž poplatný atmosféře doby svého vzniku, je odrazem autorových cílů a hodnot, které do svého textu očividně či skrytě vložil. Toto tvrzení pak samozřejmě platí i pro náboženskou

symboliku. Ta byla vyjádřením výjimečnosti a významu předmětu, v souvislosti s kterým byla užívána, i důležitosti samotného okamžiku proslovení.

Události konce zimy a prvních jarních týdnů roku 1848 byly velkým průlomem do fungování velké části tehdejší české (potažmo evropské) společnosti. Náhlá změna dosavadních poměrů znamenala změny v životech aktérů, v mnoha případech přímo znejistění. Stávající hodnoty byly v krátké době relativizovány, ve společnosti se objevily a prosazovaly nové myšlenky a představy, které byly často v protikladu k dosavadní praxi. V krátké době se měnily mocenské vazby a vztahy, původní autority na různých stupních společenské hierarchie byly odstraněny. Cituji paměti tehdejšího studenta Františka Slavomíra Štěpánka, ve kterých zachytil promluvu své matky: „Spasiteli náš, to je teda pěkná svoboda...Jindy sedlák pln bázně boží doma seděl, na motlitbách čítal, nyní je to samé noviny, mozek se jim s tím mate, hraje to na pány, nevědíce co s pýchou počít, čepice se mu protiví, koupí on si klobouk s perem, zavěsí na se fábory a čičery, místo biče nosí zbraň jako nějaký žoldnýř. Pány to neposlouchá...Vrchnosti bývaly odjakživa, ouřadové být musejí sice by nebylo kázně ani bázně, budou tedy vždycky a bylo dobře bez konštituce, může být bez ní ještě.“⁴⁷⁰

Strízlivě myslící jedinci často viděli v dobových novotách a výstřelcích zlo, které narušovalo dosavadní obraz společnosti a zaběhnutou každodennost. Lze tak hovořit o nečekaném otřesu, který tehdejší společnost zažila a se kterým se musela nějakým způsobem vyrovnat. Nemožnost, respektive neschopnost racionálního vysvětlení a chápání nových poměrů pramenila z nevědomosti převážně venkovské společnosti. Až dosud se politika prostého člověka prakticky vůbec netýkala a nyní, během několika týdnů, jí byl naopak zahlcen a nestačil se orientovat v nových heslech. A přitom potřeba pochopení a porozumění byla nutným předpokladem k získání všech společenských skupin pro věc národa a vlasti, byla nutným předpokladem potenciálního úspěchu tehdejšího hnutí. A právě zde vyvstal ve své době skutečný problém komunikace. O politické vzdělanosti nelze v předbřeznové české společnosti prakticky vůbec hovořit. Životní svět prostého člověka v sobě obsahoval odpovídající a rovněž tak prostý jazyk. Jak ale zaangažovat obyvatele na potřebách vlasti? Bylo potřeba s nimi hovořit, předávat jim zkušenosti, ukazovat výhody nových poměrů. To vše činit srozumitelným jazykem, slovy a pojmy, které politicky nevzdělaný člověk chápal, ale přesto způsobem, který projednávanou problematiku nijak nesnižoval a naopak ji nabízel jako cosi vskutku pozoruhodného a výjimečného. Dezorientovaná společnost potřebovala názorné výklady nastalé situace, aby byla zasvěcena, potřebovala interpretace, aby pochopila

a aby souhlasila. V této době znejistění se pak nabízelo jako vážný a současně praktický prostředek náboženství a nad vším děním stojící Bůh, který zůstával neotřesitelnou jistotou a autoritou.

Jedním z mnoha praktických pokusů o zasvěcení „laické“ veřejnosti byl leták „Za krejcar masť na oči našemu lidu.“⁴⁷¹ Neznámý pisatel v něm hodnotil stávající situaci a vybízel Čechy ke klidu, k pokoji a bdělosti a současně i k zbožnosti a pokoře. Tento leták není zajímavý jen tím, o čem píše, ale především jak o tom píše. Hovoří totiž o motlitbách, o evangeliu, o Kristu a to vše jako součást reflexe dobového dění. „Chvála Pánu Bohu! Máme konstituci, máme svobodu! Čehož se nedočkal ani děd náš, ani praděd, toho s pomocí Boží my jsme se dočkali. Však byl již svrchovaný čas, aby se nebe nad lidmi slitovalo.“⁴⁷² Neznalost politické reality a neschopnost racionálního výkladu nutila mnoho tehdejších aktérů hledat vysvětlení dobového dění v Božím záměru a tehdejší situaci vnímalo jako Boží plán. To samozřejmě mohlo být nápomocné v jejich zaujetí pro věc národa. „Slyšeli jsme z mnohých stran, že prý se veliká znamení na nebi ukázala. Bud' tomu jak bud', na zemi se dějí divné věci. Je skoro, jak by se chtěli navrátit ti samí časové, za kterých živ byl náš miláček Kristus Pán, Spasitel světa.“⁴⁷³

Takto chápaná doba, kdy se děj odehrává za Kristovy přítomnosti, pak samozřejmě nemohla být časem obyčejným, čtenáři si museli uvědomovat vzácnost a jedinečnost okamžiku, zvláště když Bůh stanul na straně lidu. „Kristus tak pěkně kázal a právě nejvíc chudým. Chudému lidu pomáhal, v zármutku ho těšil, v neduhu ho uzdravoval.“⁴⁷⁴ V kontextu tohoto myšlení byla například i svoboda tisku součástí Boží pomoci: „A aj, Pán Bůh pomohl, a ještě pomůže. Máme předně svobodu tisku. Nyní také přítel chudého lidu bude smít svobodně svou hubu otevřít a pravdu bez obálek promluvit.“⁴⁷⁵ Bůh tak byl v podání tohoto letáku původcem stávajících poměrů i průvodcem člověka na cestě novým pořádkem. Byl skutečně jedinečnou autoritou, která nabízela jistotu a která byla především vysvětlením a odpovědí na všechny otázky prostého člověka. S takto zaangażovaným Bohem měla být cesta úspěšná: „Prozřetelností božskou vedeni, zajisté opětné slávy někdejší dojíti můžeme, pakli statečně setrváme.“⁴⁷⁶ Pod dojmem religiózního znění nejen tohoto letáku měl být jedinec uklidněn a skutečně více nakloněn dobovým snahám, které mu byly dány v náboženské zasvěcující podobě. Nabídky mu snadno pochopitelné vysvětlení, které nebylo založeno na abstraktních politických pojmech, ale bylo promluveno jazykem víry, bylo vyjeveno náboženskými symboly, které celou problematiku v žádném případě neznevažovaly. Naopak politická abstrakce byla nahrazena srozumitelným, přesto však povzneseným náboženským

výkladem. Náboženský slovník povyšoval projednávanou problematiku do vyšších sfér lidského chápání a představ. Zahalil projednávané záležitosti do neobyčejného a úctyhodného roucha.

Podobné strategie náboženské symboliky využívali i řečníci při dobových shromážděních. Nejen letáky, nad kterými mohl nakonec čtenář více přemýšlet, a se kterými mohl ve svých myšlenkách snáze polemizovat, byly důležitým informačním médiem roku 1848. Významnou roli mělo i mluvené slovo. Pro český rok 1848 tak byly typické agitační cesty pražských studentů. Je třeba si uvědomit, že veškeré dobové dění bylo v českém prostředí soustředěno prakticky jen do Prahy, hrozila tak izolace hlavního města od venkovského okolí a zbytku země. Bylo nebezpečí, že v případě skutečného konfliktu zůstane hnutí omezeno pouze na Prahu a okolní venkov snahy vycházející z hlavního města nepodpoří. Jeden takový agitační proslov zaznamenal ve svých pamětech opět František Slavomír Štěpánek. „Jsme svobodni! Slova ta dávné věky nezněla v uších našich. Radujme se, těšme se a jásejme nad tímto nesmírným darem lásky boží a dobroty královské, neboť konstituce jest onen mesiáš, který nás vykoupí z všeliké poroby a z ní vycházejících neřestí, konstituce pravá a dobrá jest onen základ vši blaženosti naší, neboť v ní a z ní se nejvíce rozšíří a rozmnoží ono krásné přikázání páně, milujte se vespolek, milujte se jako bratři a sestry, jako dítky jednoho otce, aby z nás povstala ta velká rodina Páně, o níž praví písmo, jeden ovčinec a jeden pastýř.“⁴⁷⁷ Z tohoto úryvku je opět vidět, jak moc byla náboženská symbolika klíčem k pochopení tehdejších novot. Dávala projevům v myslích posluchačů patriční váznost. Užívání náboženské symboliky mělo za úkol projednávané záležitosti posvětit a současně je tak vyřadit z oblasti pouze světského. Mělo jim zároveň propůjčit posvátnou a sílu budící úctu. Promluvy prostřednictvím náboženské symboliky, která byla lidu blízká, umožnily přeložit politický slovník do známějšího, a přesto ne-obyčejného jazyka. Strategie srovnání konstituce s Mesiášem jí dodávalo v očích publika jistého kouzla a důležitého posvěcení a současně ji těmto lidem přibližovalo, odčarovalo její politickou tajuplnost a nabídlo ji jako věc důvěryhodnou a nanejvýš pozitivní.

Specifickou oblastí náboženských metafor a symbolik, dotýkajících se i samotného Krista a jeho osudu, byly v roce 1848 slavnosti spojené se smrtí a umíráním, kde sehrála jednu z centrálních rolí symbolika „oběti“ a „mučednictví.“ Na počátku jarní euforie roku 1848 byla totiž smrt. To byla skutečnost, nad kterou dobová společnost ať už v Berlíně, ve Vídni či nakonec i v Praze nemohla zavírat oči. Lidé si byli vědomi prolité krve a nemohli opomíjet mrtvé bojovníky z barikád. Ti byli skutečností, se kterou se bylo třeba vyrovnat.

Mrtví tak byli označeni „kouzelnými“ a skutečně mocnými a současně mnohoznačnými slovy „obět“ a „mučedníci.“ Tito mrtví nezemřeli pro svůj sobecký úmysl, ale položili život za vlast, za budoucnost, která měla být lepší než současnost, ve které se obětovali. Jejich smrt ve svém důsledku směřovala k ospravedlnění a morálnímu zdůvodnění dobových snah po změnách. Sehráli tak legitimační roli. Moment oběti a mučednictví, které jim byly v dobových smutečních řečech propůjčovány, dodaly jejich smrti nový význam. Byli obětí pro národ a jeho budoucnost. Fyzická ztráta bližního měla být vyvážena prostřednictvím symboliky „obětí“ pro vyšší a ideální cíle. Neměla být tedy ospravedlněna pouze smrt v boji, ale v podstatě měla být smrt jako taková, díky paralelám ke smrti a vzkříšení Krista, prostě překonána.

V kontextu náboženské symboliky „obětí a mučednictví“ tak padlí obdrželi přesně vymezený životní obraz a funkci. Jejich předcházející životy nebyly v souvislosti s jejich osudem zmiňovány. Nešlo o zachování skutečné individuality mrtvých. Jako jedinci byli zaměnitelní. Nenahraditelný byl však okamžik oběti. Bylo tak jedno, kdo zemřel, v tuto chvíli bylo důležité jak. Jejich smrt a její okolnosti totiž dokonale zastínily předcházející existenci. Předšlé životy byly překryty oním posvěcením mučednickou aureolou okamžiku smrti. Jako k mučedníkům pak nešel k jejich životu přiřadit nějaký špatný obraz. Předpokladem oběti, která měla být v náboženském kontextu skutečně účinná, byla totiž její nevinost. Opravdu jen nevinná oběť mohla mít pro pozůstalou společnost pozitivní přínos. Snahou pozůstalé společnosti bylo tedy vnímat padlé pokud možno v ideální podobě, a je představit i nepřátelskému táboru. V těchto momentech tak vlastně docházelo k transformaci života padlých, respektive proměnila se perspektiva kolektivního obrazu jejich života, který byl posmrtně naplněn novým obsahem. Je také možno říci, že smrtí byl jejich život naplněn sám o sobě, že došel vrcholu, ovšem ne jen v pouhé rovině fyzického umírání. Jejich žití byl tedy dodán smysl až po smrti. Dostáváme se tak blízko tvrzení, že smyslem jejich života byla v dobovém nazírání, tedy v rámci tehdejší společenské nálady, jejich smrt a odtud je již jen malý krok k analogii Ježíše a jeho oběti. Jak je patrné z dobové interpretace smrti Roberta Bluma, tehdejší německá společnost na podzim roku 1848 tento citlivý krok skutečně udělala.

Skutečně vzorovou se v kontextu „mučednictví“ a „obětí“ stala řeč, kterou při smuteční slavnosti za padlé vídeňské studenty pronesl 21. března v Týnském chrámu tehdejší děkan filozofické fakulty Augustin Smetana. Ten v průběhu svého velmi emotivního projevu pojmenovává mrtvé na několika místech mimo jiné právě jako mučedníky: „Tam na Freiungu spustili do tmavé hloubi hrobu krvavé oběti, mrtvé pozůstatky, - z hrobu mučedníků však

podivuhodně vzklíčily živoucí zárodky svobody.⁴⁷⁸ Na jiném místě se pak řečník dovolával samotného Krista a jeho mučednické smrti: „Toto veliké dílo bylo určeno naší době, jež je krvácejícím mesiášem staletí; ještě nedávno se mu vysmívali a tupili ho, bili ho, plivali mu do obličeje a přibíjeli ho na kříž; nyní však povstal z mrtvých, nyní nastává jeho říše, říše boží, říše pravdy, svobody a lásky.“⁴⁷⁹ Podobné biblické momenty byly v takovýchto vypjatých chvílích skutečně obecným jevem. Například v Berlíně bylo při pohřbu zhruba tří stovek padlých 22. března 1848 proneseno jedním kazatelem novozákonní podobenství pšeničného zrna z Evangelia svatého Jana (12,24): zrno padne do země a zemře, ale jeho smrt přinese mnohé plody a užitek.⁴⁸⁰ Ostatně je zajímavým jevem, jak často se v souvislostech padlých mučedníků a jejich prolité krve objevují metafory klíčení, růstu a úrodnosti krví zkrápěné země. Ty odkazují totiž k jakémusi životnímu jaru, obrození a novému životu společnosti a celého národa, kdy smrt a zánik neznamení definitivní konec, a jsou naopak, jako v Kristově případě, předzvěstí nového života. „Viděli jste, jak svoboda slavila vítězství, jak nepřítel podával nepříteli ruku na usmířenou, jak se přátelé s usazenými očima tiše a blaženě objímali, jak se nás všech zmocnil jeden duch a všechny nadchl, jak svobodně a povzneseně, jak šťastně se všichni cítili? To byly první květy onoho stromu svobody, jenž tak rychle vyrostl z mučednického hrobu našich padlých bratrů.“⁴⁸¹

Vedle citovaného Smetany a zmiňovaného novozákonního podobenství obsahuje podobný moment i dobový leták českého Němce Karla Hickela: „Nejsvětější krví, krví občanskou musila půda býti napájena, aby símě svobody vzešlo a ovoce neslo...“⁴⁸² Mrtví tak byli oběťmi pro budoucí svobodu. Bolestný zážitek jejich smrti však nebyl náhodný, nýbrž v představách řečníků prostřednictvím kategorie „oběti“ a „mučednictví“ přišel od Boha. Smysl tehdejšího dění tak byl v tomto náboženském kontextu převeden na rovinu Boží vůle. Tato idea pak implikuje i představu Boží spravedlnosti, která padlým za jejich oběť pro revoluci zajistila nesmrtelnost a přístup do nebe, tak jako v německém prostředí v případě popraveného Roberta Bluma.

O tom, že podobné řeči pak byly skutečně působivými momenty, vypovídá i vzpomínka Josefa Václava Friče na smuteční slavnost a pronesenou Smetanovu řeč. „Každému účastníku musel však pro celý život utkvěti v nejživější paměti. Vždyť zdálo se nám, jako bychom, vděčně a zbožně slavíce památku prvních zas obětí za svobodu právě vyzískanou, probouzeli se všichni divem omládlí a duchem nové doby ušlechtění k životu netušeně vážnému a zároveň radostnému. Bylo nám, do té chvíle nad osudem vlasti

rozteskněné omladině, jako by z nás mūra věků temných, ano zoufalých, najednou byla spadla – jako bychom zázrakem byli překročili práh ráje...⁴⁸³

Na závěr tedy obecné shrnutí. Náboženské metafory a symbolika zdůrazňovaly a vyzdvihovaly. Pronášené řeči zprostředkovávaly posluchačům dosavadní průběh událostí, interpretovaly je a vhodně zjednodušené je nabízely svému publiku. Šlo o vysvětlování, nabízení významů a snadno uchopitelných myšlenek a představ. Náboženská symbolika pak pronášené řeči oživovala, dávala jim na důrazu, významu a současně je dělala snáze pochopitelnými a obraznějšími. Spíše takovéto řeči se staly srozumitelnými pro své posluchače, i když současně neztrácely nic na své výjimečnosti a důležitosti. Náboženský ráz a moment “posvěcení”, kterého se textu dostává užíváním náboženských metafor a symboliky, je totiž i odhalením a vyjevením božího záměru, přesvědčením o boží přítomnosti, které chtěl autor svému publiku nabídnout. Díky užívané náboženské symbolice se konkrétní text jevil svému publiku jako zjevení něčeho mimořádného, jako prostředek odkazující k vyšším zájmům. Užívaná symbolika, pocházející z oblasti náboženství, dávala tehdejšímu dění specifický význam a moment důležitosti, kterými ho povyšovala nad rámec pouhé každodennosti. Dávala mu nový smysl, jímž ho zařadila do výjimečných souvislostí. Díky tomu pak dobové dění zbavovala možné chaotické nahodilosti. Řeči, pronášené během roku 1848, se díky atmosféře své doby a díky vnějším okolnostem prostě nemohly obejít úplně bez náboženství. Nesly v sobě totiž moment zvěstování lepší budoucnosti. Zapojily do sebe náboženské motivy, jejichž obsahy a významy aktualizovaly. Doba nevyžadovala pouhé odříkávání náboženských textů. Situace roku 1848 naopak potřebovala živou řeč, která by vysvětlovala a probouzela víru a nadšení k dalším činům.

Redukovat však celou problematiku náboženských motivů a symboliky v textech a projevech roku 1848 pouze do účelové roviny zsvěcení a přiblížení vykládaných skutečností prostému člověku, by bylo chybné. Je třeba si uvědomit, že náboženství je především věcí duše a možná to vyzní nyní nevědecky, ale osobně připisuji právě různé religiózní zabarvení řečí a náboženskou symboliku obsaženou v dobových projevech především citově pohnuté duši a angažované mysli. A věřím, že právě i tato skutečnost se během roku 1848 projevuje, protože události tohoto období a především první týdny tehdejšího dění byly mimo jiné především o emocích, tedy o radostech, o naději i o smutku, znejistění a strachu. A takováto duše, takováto mysl “v pohybu” nacházela slova pro svou agitaci, projevy a myšlenky právě v oblaci, která byla tomuto pohnutí blízka. A náboženství se skutečně samo nabízelo. Pro uchopení neobyčejných zážitků a nových myšlenek se nabízel takovýto rezervoár. Čili jinak

řečeno, náboženská symbolika v komunikaci tehdejší společnosti byla rovněž výsledkem snahy o vyjádření se v neobyčejných okolnostech, pro které běžný slovník všedního dne nestačil. Můžeme tak snad usuzovat, že i pro samotné autory nebyly jejich projevy pouze obyčejnými texty, ale že v jejich chápání byly skutečně tím posvěcujícím a vyšším. Lze se domnívat, že tito autoři byli přesvědčeni o autentičnosti a pravdivosti svých výroků. Domnívám se, že ony různé náboženské metafory a symboly nebyly pouhými pragmatickými řečnickými figurami, ale ukázkou vlastních pocitů a víry řečníků.

II. EXKURZ: KOČIČINY – SYMBOLICKÉ OBSAZENÍ VEŘEJNÉHO PROSTORU

„Veřejnost jest anděl, jenž s plamenným mečem slova nad celostí našich drahých klenotů svobody bdí, ona jest spolu blahodárné ovoce na stromu svobody, ona jest stolice soudní, ke které se i jednotlivec, ve svých právech zkrácený, v poslední instanci může obrátit. Pěstujme tedy veřejnost, toto slavné paladium naší mladé svobody...“⁴⁸⁴ Autorem druhého citátu je Karel Sabina, jehož článek „Veřejnost“ byl otištěn v dubnu 1848 v „Pražských novinách“: „Veřejnost jest metla na nepoctivé, ona odkrývá hanbu jejich..., ona je znamená, na zatemnělce, ona je v posměch uvádí...“⁴⁸⁵

Hlas ulice nebyl po celé 19. století jevem samozřejmým. Chceme-li zkoumat tento fenomén a v něm především problematiku „kočičin“, pak musíme zaměřit pozornost především k roku 1848, tedy k době prvního svobodnějšího formování veřejného mínění a utváření veřejného prostoru. K době, kterou se nyní odvážím nazvat „zlatou érou“ kočičích sborů, předvádějících své umění pod okny neoblíbených.

Podívejme se nejprve do prostředí, kde se kočičiny odehrávaly, tedy na veřejná prostranství. Náměstí a ulice totiž sehrály během roku 1848 svou nezastupitelnou roli jako místa střetávání, debatování i vznášení požadavků. Ačkoliv jednou z nejviditelnějších charakteristik tehdejších měsíců byly boje na barikádách, ve skutečnosti byly spíše kratšími epizodami. Častějšími projevy byly skoro každodenní protesty, demonstrace a lidová shromáždění. Pro ty byl veřejný prostor politickým pódium, kde vznikala jedna z forem dobového politična – politika ulice. Zde se vytvářely kolektivní identity shromážděných, získávaly zkušenosti a veřejně demonstrovaly přání a tužby. Obsazením ulice a jejím využitím k různým protestním akcím se vytvářela alternativa k apolitické prázdnotě ulic doby předbřeznové, která byla výsledkem bdělé pozornosti státních orgánů. Během roku 1848 se však ulice proměnila v jeviště plné gest, řeči těla, v prostor emocí a symbolického jednání. Mezi tyto formy „obsazování“ veřejného prostoru patřily rovněž i kočičiny.

Někteří autoři dříve pokládali kočičiny za dobovou raritu. Například Anna Bajarová o nich napsala následující: „Vlastí kočičin byla svobodomyšlná Francie. V době, kdy pařížská únorová revoluce zlámala r. 1848 okovy starých řádů, z nichž byla vyproštěna svoboda nejen ve prospěch národa francouzského, ale i ostatních národů evropských, zrodila se kočičina – charivari – jakožto politický výstřelek, který dával příležitost lidu, aby dle svojí chuti provokoval šosáctví. Proto stal se heslem doby a šel ruku v ruce s ústavní svobodou. Politická novinka francouzská stala se rázem oblíbenou módou v zemích německých a sotva přejala ji

Rakousko, vzplanula pro ni vídeňská ulice tak, že kočičinou bylo ve Vídni ztroskotáno ministerstvo, což znamenalo slibný přerod starého, krutého režimu Metternichova.“⁴⁸⁶

V obecném povědomí jsou kočičiny chápány jako neorganizované skupiny, ozbrojené různými hudebními i nehudebními nástroji a instrumenty, které pod okny vyhlédnuté oběti vyluzují co nejhlasitější a nejdivočejší zvuky a takto ji veřejně označují za nepřítele stávajících poměrů. Jakoby na ni ukazovaly prstem. Byly tedy formou masové kritiky a sociálního protestu. Ve skutečnosti však mají delší tradici.

Kočičiny pocházejí z oblasti západoevropské lidové kultury raného novověku. Původně byly spojeny především s venkovským prostředím, tedy se specifickým a uzavřeným společenským systémem. Zde byly používány jako tradiční prostředek kontroly lokální morálky a nepsaných místních pravidel. Byly hrubými nočními průvody především venkovské mládeže a svobodných osob, které v přestrojení a maskách táhly vesnicí, vyzbrojeny nejrůznějšími hudebními instrumenty a co nejhluchnějšími nástroji. Byly užívány proti hádajícím se a především nevídaným manželským párům a proti osobám, které se dostaly do konfliktu s dobovými morálními a sexuálními pravidly. Teprve později, až v 19. století, se kočičiny rozšířily do měst, kde se uchytily v již pozměněné podobě. V městském prostředí se staly prostředky sociální kontroly a politické kritiky nepopulárních osob. Byly vedeny především proti neoblíbeným úředníkům, měšťanům a nositelům různých, i politických funkcí. (V období protipunktačních nepokojů v roce 1891 se stal jejich obětí i dříve populární vůdce národa F. L. Rieger, kterému jeden takový průvod vysklil okna.).

V těchto souvislostech již nebyla důvodem pro uspořádání kočičin „bezvýznamná“ provinění proti vnitrosociální, lokální normám. Do středu zájmu se dostaly jasné společensko politické problémy, které byly těmito nástroji veřejně a nátlakově deklarovány. Kočičina jako protest byla symbolickým překročením (především v západní Evropě, v zemích s rozvinutější politickou kulturou) prahu osobního tichého nesouhlasu. Zůstaneme-li v roce 1848, pak se jejím prostřednictvím měnil akční prostor dobového hnutí revolučním směrem. Zúčastnění aktéři zažívali ve svých představách možnosti nové svobody a současně i jakousi „mentální“ revoluci vlastních zkušeností. Šlo o získávání nových prožitků, co vše si mohli účastníci těchto kočičin dovolit. Jednalo se tak jinými slovy o nová práva, o vytvoření nové situace, kdy byly odsunuty dosavadní policejní pořádky a zákazy. S tím bylo narušeno i vnímání dosavadních rolí jednotlivých složek tehdejší, stále svého druhu stavovské, společnosti. Současně byla proti původním dohlížejícím orgánům nastolena svébytná „protimoc“, respektive „vzdorověřejnost“, schopná vynutit si své požadavky. Příkladem může

být časté střídání pražských starostů během jara 1848. Abdikace purkmistra Štrobacha a po něm i jeho nástupce Tomáše Pštrosse byly následkem mimo jiné rázně projevovaného veřejného mínění. „...Tomáš Pštross narazil brzy jednak svým konservatismem, jednak i pomluvami osobního rázu na odpor radikálnější části pražské veřejnosti, jež jej počala pronásledovati kočičinami a pouličními demonstracemi.“⁴⁸⁷ Tyto zprávy potvrzuje svými zápisy z května 1848 i rokycanský učitel František Václav Karlík: „Se soumrakem – tak to píše Národní Noviny – nastalo v Praze hospodaření á la Faust. Po ulicích mihly se časem letavé sbory a zazněla píseň O tom parlamentě, a nevyzpytatelné byly kroky jejich. Houf takových zpěváků táhl k domu gener. komanda, kde by se snad zpěvákům rádo bylo šeredně odzpívalo. Komandující (Windischgrätz) nechtěl takovým žertům rozuměti, a vojsko, snad několik set mužů, obstoupilo dům, a kdyby byla kocovina začla, Bůh ví, co by byl W. učinil. Bitva by byla pohotově. Poněvadž však zde z kocoviny nic nebylo, a ten večír si lidský duch odlehčiti chtěl, musela se serenáda státi, a stala se u domu opět nově zvoleného purkmistra Tomáše Pštrosa... Kocoviny tyto staly se prý z ryzí důvěry.“⁴⁸⁸

Kočičiny měly podobu pouhé hrozby násilím, které bylo v těchto demonstracích přítomné spíše v symbolických narázkách než jako skutečný čin. Šlo o specifický způsob komunikace. Ve své rozpustilé a znevažující formě v sobě obsahovaly výsměch a opovržení vůči svým „obětem.“ Byly jednou velkou organizovanou metaforou, symbolickým vyjádřením, které svou veselost kladlo do protikladu k úřední věcnosti a chladnosti: „Dětské trubičky, krejcarové píšťalky, hvízdání na klíč, brkačky, brumajzly, staré plechové trouby a hrnce, k tomu mňoukání, štěkání a řev různého druhu, byly nejoblíbenější prostředky důstojné kočičiny. Za večerního šera objevili se hudebníci pod okny nepřítele a spustili, až uši brněly a vlasy vstávaly. Turecký buben zastávalo při tom někdy několik kamenů do oken. Noční takové překvapení... bylo ovšem věcí, o níž celá ulice a někdy i celé město si vypravovalo...“⁴⁸⁹

Inscenace takovýchto demonstrací byla skutečně zábavná a pestrá, mnohdy připomínající masopustní průvod. Například v německém prostředí byli muži často oblečeni do ženských šatů, objevovaly se různé právě masopustní masky, výjimkou nebyly ani pomalované obličejy. Na první pohled tak šlo o neorganizované a chaotické vystoupení, které však bylo ve svém „hudebně-rytmickém“ i vizuálním nepořádku zorganizované do jednoho „tělesa,“ které díky vnějším formám projevu upamatovalo přihlížející i zúčastněné právě na dobře známé rituály maškarního. Chaotičnost však nebyla ničím nahodilým, ale naopak chtěným momentem shromážděných. Navíc svou roli sehrály i ryze taktické momenty. Noční

čas konání, maskování i „septanda“ jako případně vyšetřující policii předkládaný hlavní organizační moment, dávaly účastníkům pocit relativního bezpečí před možnou odvetou ze strany úřadů.

Své kočičí sbory měla samozřejmě i Praha, přičemž „mistrem těchto líbivých demonstrací“⁴⁹⁰ byl Ferdinand Břetislav Mikovec. Ten se často objevoval v denní společnosti techniků, mediků a filozofů „U Primasů“ na pražském Koňském trhu. Nápadné prý bylo, že kdykoliv se tam objevil, udála se obvykle nějaká kočičina.⁴⁹¹ Pražská společnost ovšem nebyla příliš anonymním prostředím. Kočičiny se zde staly během března a v dubnu velmi oblíbeným nočním podnikem. Na paškál si braly, často právě podvedením „Katzenmusikdirektora“ Mikovce, „vážené“ a „zasloužilé“ občany, tedy dobovou mluvou „šosáky“ a „zpátečníky“. Jedno z proslulých dostaveníček tak bylo uspořádáno 13. dubna 1848 v Praze dlícímu mladoboleslavskému krajskému hejtmanu baronu Kristianu Kotzovi von Dobrž. Tuto „pozornost“ si vysloužil svým cirkulářem z 3. dubna, který adresoval všem přednostům úřadů a magistrátů mladoboleslavského kraje. V tomto materiálu se mimo jiné praví: „Emisaři vyskytli se v Boleslavském kraji, aby provolali republiku a rozšiřovali anarchii. Nesmyslné počínání lidí v Praze, kteří se svým spáleným mozkiem a potměšilým duchem všechno překotiti chtějí, aby ve všeobecném zmatku se obohatili a moci nabyli, spoléhající na lehkověrnou luzu, vyjevuje se v posledních dnech patrněji.“⁴⁹² Těmi, Kotzovi tak podezřelými, republikánskými emisary byli farář Jan Arnold se svým synovcem. Každopádně za tak urážlivá slova na adresu Pražanů nemohlo stihnout barona nic jiného, než tolik oblíbené vyhrávání kočičího sboru, o kterém prý tehdy mluvila nejen Praha, ale i celý boleslavský kraj.

Kotz a jemu podobní „copaři“ a „šosáci“ však stále měli svou váhu, a tak přišel na řadu pražský magistrát. Ten sice nepřistoupil přímo k perzekucím, ale úřední vyhláškou varoval před dalšími akcemi, ozbrojené gardy vyzval k případnému zakročení a kočičiny jako takové oficiálně zakázal. Během následujících týdnů pak skutečně došlo k omezení výskytu nočních dostaveníček. Na tento úřední zákaz odpověděl po svém i Mikovec, který se se svými „kočičími muzikanty“ rozloučil německy psaným letákem. Zajímavé bylo, že svůj list psal prostřednictvím třetí osoby, jako fiktivní Afričan Abd-el-Kader.

O tom, jak nepříjemná může být „veřejná neoblíbenost“, podává svědectví Jan Kollár. Tento zasloužilý Slovan, který by se v českém prostředí jistě dočkal oslavných pochodňových průvodů a během června 1848 by bezesporu patřil mezi nejctěnější účastníky Slovanského sjezdu, zažil ve svém „maďarském obklíčení“ v Pešti odvrácenou stránku své „slovanské

oblíbenosti.“ V jednom svém květnovém dopise superintendantu Seberinimu mimo jiné napsal: „Co se v Pešti stalo, známo Vám bude. Mne od Vagabunda přinešena kočičí muzika. V druhou noc též komandujícímu Ledererovi, který do té lotroviny vojsko pustil, několik asi 3-4 usmrceno, a asi 20 poraněno. Šturmováno ihned ke vzbouření všeobecnému, a Leder. zatýkal.“⁴⁹³

Vynecháme-li místní odlišnosti, lze vymezit obecný „evropský“ model těchto akcí. Na počátku bylo potřeba rozeznat „obět“ a závažný, kočičiny hodný důvod. Určení cíle probíhalo v uzavřenějším okruhu vymezeném rodinnými, sousedskými či profesními vztahy. K samotné mobilizaci pak docházelo na místech většího shromáždění společnosti, na tržištích, v jednotlivých domech, či velmi často v hostincích, kde potenciální účastníci získávali na kuráži konzumací alkoholu. Z těchto míst tedy vzešly konkrétní impulsy pro konání dostaveníčka a byly také startem celého průvodu, respektive počátkem formování „hudebního tělesa“. Jádrem původní skupiny byli většinou mladí muži, tedy studenti, řemeslníci tovaryši, dělníci či nádeníci. Již mimo samotný hostinec či jiné místo, odkud se kočičí sbor vydal na svou cestu, se k průvodu přidali jako okrajové skupiny (fakticky i v přeneseném slova smyslu) i ženy, mladiství a starší muži, kteří se samotné původní diskuse neúčastnili. Průvod tak měl vnitřní uspořádání, svou na první pohled ne vždy zřetelnou organizaci. Jak jsem poznamenal výše, chaotičnost byla chtěným dojmem a uspořádáním. Ženy a děti na okraji průvodu měly zamezit eventuální identifikaci organizátorů a měly být symbolickou hradbou nevinných při případném policejním či vojenském zásahu. Proto dobové zprávy hovoří často neurčitě o bandách, tlupách či houfech.

Hned od začátku získal tento průvod svou identifikaci díky hlasitému zpěvu, výkřikům či gestům, čímž současně vybízel eventuální další účastníky, aby se přidali. Tímto vnějším chováním se stal pro přihlížející srozumitelným. Během již projevujícího se průvodu dorazila celá skupina na místo činu, kde došlo k samotné akci, tedy k „vystoupení“ před domem vybrané „oběti“. Zde vyvrcholily projevy nevole a kritiky vůči postiženým. Kočičina se plně rozvinula díky připomínaným hudebním i nehudbním nástrojům, díky hlasitému zpívání, křičení, tleskání a pískání i házení kamenů. Vše se však odehrávalo v rámci nenásilí vůči samotným osobám. Nešlo tedy o vnějškově uspořádanou, řádnou demonstraci v pravidelných zástupech, která je typická od konce 19. století. Nešlo o demonstraci politické síly a moci, šlo o to podráždít, napomenout a upozornit na situaci pramenící z jednání daného „potřefěného“ úřadu či vybrané „oběti“, které demonstrující vnímali jako nedobré. Dobou konání bylo, jak již bylo řečeno, stmívání či samotná noc, tedy čas po pracovní době, kdy tma mohla sloužit

jako ochranný plášť a kdy lidé pro podobné akce měli čas. Vraceli se z práce, či šli právě po zaměstnání do hospody, respektive v noci z hospody.

Nešlo jistě o legální prostředek, ale dobová evropská společnost se ho během událostí roku 1848 chopila mimo jiné proto, že byl původně vyjádřením místní autonomie a jako takový přešel i do své politické funkce. Navíc ze západní Evropy byl distribuován jako odzkoušený, účinný a pro zahraničí tedy legitimní prostředek. Šlo tak o vnější symbolický projev psychického a materiálního nátlaku vůči neoblíbeným „obětem“. Jednalo se o akt, který se většinou nevymkl svým organizátorům a aktérům z kontroly, který byl přesto plný emocí a afektu, takže postižený si nemohl být jistý svou osobou. Konkrétní projevy symbolického násilí i míra rozčilení „kočičího orchestru“ i doprovázejícího davu záležely většinou na dané situaci, tedy na osobě a důvodech konání celého podniku. Určující také byla eventuelní možnost nasazení policie, vojska či dalších pořádkových sil. Míra emocí a celý průběh akce tak mohly kolísat a bylo možné přecházet od spíše maškarního vystoupení k vážně míněným sociálním obsahům a požadavkům. Obecně však šlo vždy o varování a připomenutí se, než o skutečnou revoltu. Tu z nich mohl udělat pouze následující zásah, jak tomu bylo například v citovaném Kollárově dopise.

Dobový tisk nehodnotil tyto podniky nijak kladně, je to ostatně vidět i na situaci v Praze. Noviny si od těchto akcí zachovávaly odstup a některé, spíše ty konzervativnější, navíc otiskovaly zamítavá stanoviska a někdy i stížnosti potrefených. V Praze mezi takové listy patřila například německojazyčná Bohemia. Mlčení lze někdy především u konzervativnějších časopisů vnímat i jako někdy účelové. Noviny totiž byly nejužívanějším komunikačním prostředkem a otištěné články o kočičinách by mohly působit na čtenáře jako návod k těmto akcím.

Kočičiny lze tedy chápat jako součást politické kultury 19. století. Vůbec sociální a politický protest, odehrávající se ve veřejném prostoru, byl svébytnou politickou školou především pro nižší společenské vrstvy, které se učily formulovat a předkládat své požadavky a současně vystupovat jako sebevědomá síla. V kontextu kolektivních protestů však byly svébytným jevem, pohybujícím se na hraně vážně míněného i směšného útoku. I ve své symbolice však šlo o jasně srozumitelné gesto, vyjadřující postoj vyhrávajících ke svým „obětem,“ přesně v duchu na úvod citovaných úryvků dobového tisku o veřejnosti, která odkrývá hanbu a neoblíbené uvádí v posměch.

III. EXKURZ: SYMBOLICKÉ CHOVÁNÍ V REVOLUCI 1848 - REVOLUČNÍ MÓDA

Revoluce roku 1848 byla specifickým prostorem lidského jednání. Samozřejmě, že nejzřetelnější podobou tohoto hektického období byly především politické události, ovšem s nimi bychom se měli zaměřit rovněž i na problematiku chování a jednání aktérů i celé společnosti během tehdejších převratných dnů. Faktem totiž je, že evropská revoluce roku 1848 dala vzniknout - díky své překotnosti a novosti - svébytnému chování, které bylo mimo jiné plné symbolů a různých metafor, srozumitelných širší veřejnosti. Vedle osobních prožitků revoluce a konkrétních reakcí jednotlivých aktérů na nové pořádky se formovalo veřejné mínění, společně s kterým se vytvářel i veřejný prostor. Přenos zpráv a hodnotových soudů nezprostředkovával jen tisk, ale i letáková produkce i dobové písně, reflektující aktuální dění a zaujímaví stanoviska k soudobým společensko-politickým problémům a k aktuálním otázkám.

Do této sféry především vnějšího chování pak spadá i charakteristická a pro rok 1848 příznačná problematika dobové módy, kterou bychom mohli nazvat v širších souvislostech jako módu revoluční, v konkrétním případě české společnosti pak jako módu národní. V prostředí české historiografie a etnografie není fenomén dobového odívání a módních doplňků v roce 1848 neznámou otázkou. Tuto tematiku rozpracovala Mirjam Moravcová⁴⁹⁴, která odhlédla od samotné problematiky revoluce jak takové a okem etnologa se zaměřila na dobové hledání specifického národního oděvu. Její kniha je originálním zpracováním problematiky roku 1848, které si hledí samotné společnosti a jejích projevů, kdy revoluční události jsou spíše kulisou a nutným předpokladem pro zkoumaný jev. Mirjam Moravcová se ve svém sledování dotkla jak „národně společenské dimenze“ hledání českého národního oděvu, tak sledovala i jednotlivé oděvní návrhy, které se s různou mírou úspěchu v tehdejší společnosti uchytily.

Nesmíme totiž zapomínat na skutečnost, že jedním z charakteristických momentů událostí roku 1848 bylo vytvoření „komunikačního prostoru“ v tehdejší Evropě.⁴⁹⁵ Novým a jedinečným momentem oproti jiným revolucím bylo totiž geografické rozšíření revoluce roku 1848, které bychom u dalších revolučních vln novověké Evropy mezi léty 1789 a 1989 nenašli. Revolucí byly zasaženy prakticky všechny státy kontinentální Evropy, od Francie na západě přes středoevropský prostor německých států a habsburské monarchie až po osmanská podunajská knížectví Moldavsko a Valašsko, od Dánska na severu po Apeninský poloostrov na jihu. Zde všude nastolilo revoluční hnutí, byť v různé míře, na pořad dne otázky reform

dosavadního politického a společenského uspořádání, otázky národnostní i sociální. Díky revoluci se pak v Evropě vytvořil nový společný prostor komunikace a jednání, ať už jde o revoluci, či kontrarevoluci. Evropa se tehdy stala jednotným zkušenostním a učebním prostorem pro reformátory, revolucionáře i pro jejich protivníky. Všichni mohli sbírat politické zkušenosti, aniž by se museli tehdejšího dění nutně osobně zúčastnit. To se týkalo situace jak uvnitř vlastního státu respektive národa, tak zahraničněpolitických poměrů. Pohled přes hranice do další Evropy nebyl tehdy nijak nemožným. Došlo tak vlastně k vzájemnému informačnímu propojení jednotlivých národních, regionálních a lokálních revolucí. Nejednalo se jistě o jednotný komunikační prostor v dnešním slova smyslu, ale faktem zůstává, že šlo tehdy o dosud nepoznaný přenos informací, překračující politické i sociální hranice. Naráz se díky tiskové svobodě a znásobení počtu novin a časopisů zlepšily informační možnosti pro veškeré obyvatelstvo bez rozdílu společenského postavení. Samozřejmě, že místní informovanost byla v různých regionech na rozdílné úrovni, platilo však, že informace již nemířily jen k společenským elitám a vzdělavcům. Důsledkem vydávání novin a časopisů zaměřených hlavně na střední a nižší vrstvy městské i venkovské společnosti a vojáky bylo i sociální rozšíření čtenářské obce. Ostatně vlivným médiem nebyl jen samotný tisk, nesmíme rovněž zapomínat na vliv samostatně tištěných letáků, písní, ale i obrazů.

Svou významnou roli sehrála i železnice, která nově rozšířila možnosti cestování, a tím i rychlého přenosu nejen osob, ale i informací. Do politických center, proudily deputace z venkova, které sem přinášely vlastní požadavky a z měst si odvážely mnoho dojmů, postřehů a zkušeností, které reflektovaly dále ve svém vlastním prostoru. Z českého prostředí se přímo nabízí jednak období Velikonoc, kdy někteří studenti opustili na čas Prahu a zamířili do svých domovů, a jednak každoročně se konající Svatojánská pouť, kdy ve dnech 16. a 17. května zamířilo do Prahy velké množství návštěvníků z celých Čech.⁴⁹⁶ Ačkoliv byla tato pouť tradičně hojně navštěvovanou akcí, v roce 1848 byla příležitostí k seznámení se s tehdy v Praze panujícími poměry.⁴⁹⁷ Fungovalo také spojení mezi samotnými centry tehdejšího dění, typickým příkladem může být cestování mladých studentů železnicí mezi Vídní a Prahou. Revoluce ve Vídni či dění v Praze tedy nebyly navzájem izolovanými událostmi. V tomto kontextu je tak možné hovořit i o dobovém transferu nejen informací a osob, ale s nimi také konkrétních vzorců chování a jednání, tedy současně i předobrazů oděvních a módních. Jednotlivé prvky revoluční módy se tak rozšířily, někdy i v národních mutacích, po většině evropského kontinentu.

V pamětech Františka Slavomíra Štěpánka je popsána zajímavá příhoda, které se stal tento student svědkem během cesty z jarní Prahy do svého bydliště v Tuchoměřicích, shodou okolností právě v době Velikonoc: „Poodejda pěšinkou vpravo, za dubem polonahým širokokmenným tak státi zůstanu, abych viděl i slyšel mimojdoucích. Dočkav jich, vidím houf mladíků s kokardami na čepicích, ani nesou korouhev pěknou, zpívajíce k tomu píseň známou... Praporečník měl bílý klobouk s perem a kokardou na něm. Červenobílá pentle široká kolem krku zavěšená a pak levým pažďím s velkou mašlí s dlouhými koncemí zavázaná pěkně se odrážela od kazajky zelené a zpod černých spodků... Kýho šlaka co to? Ptal se stařec od Horoměřic k Habřinám jdoucí sám sebe a pozastaviv se pošoupl svou sváteční pangrotku jednou rukou, v které hůl držel do týla, druhou pak za uchem se škrábaje. Odpust' pánbůh, toť jakoby ti petrovští zmrtných vstali. A nechtě dále v oumyslu maje pozorovati co se dítí bude, zaměřil zrovna k mému stanovišti a jedním okem na mně a druhým na ně pohlížeje zrakům svým nevěřil. Neboť i já měl kokardu tak velkou na klobouce, že ji nebylo hned roveň.“⁴⁹⁸ Druhý citát pochází rovněž z těchto pamětí a líčí Štěpánkův rozhovor s babičkou po návratu domů: „Ale Františku co pak jsem se chtěla ptát... Copak to má být nyní v Tý Praze? Jen si považ, ondymo sem přišla Kača od Černýho vola a povídala mi, že je v Praze rebelie. Je to pravda? A při tom se dala jaksi do smíchu. Ba načisto, řekl jsem, nevěda honem co jiného odpovědět. Jest tomu tak. Pán bůh s námi, tak – tak, to je pěkná novina a co pak dělá František (jako já) nebojí se? To bych tomu dal. Vždyť mám kokardy...“⁴⁹⁹

Jak je patrné z předcházejících ukázek, dobová móda, respektive dobové oděvní „revoluční“ atributy hrály ve společenském životě velkou roli a byly jeho všudypřítomným doprovodem. Přibližme si tedy nejdříve fenomén revoluční módy na konkrétním případě českého národního oděvu roku 1848. V obecné rovině nepřinesl rok 1848 revoluční módu jako nějaký nový jev. I předcházející desetiletí byla plná demonstrací ideových a politických postojů a stanovisek právě i vnější formou oděvu. Stačí například připomenout typické frygické, respektive jakobínské, čapky z období Francouzské revoluce. Dobová revoluční móda byla vnějším symbolickým vyjádřením konkrétního aktéra a v dobách politického a sociálního neklidu se stala politickým znakem, symbolem idejí příslušného politického nebo sociálního zápasu. Přejdeme-li přímo k roku 1848 a budeme-li hovořit o českém prostředí, v podobě hledaného a vytvářeného národního šatu se stala móda symbolickým národně-politickým a vlastně především národním vyjádřením české společnosti. Hledání českého národního oděvu v této době v sobě zahrnuje zjednodušeně řečeno dvě úrovně, dvě dimenze symbolického vyjadřování. První, z hlediska evropského kulturně revolučního kontextu

významná, ale v samotné praxi české společnosti roku 1848 spíše nezřetelná úroveň byla obecně politická: dobová móda jako všeobecný politický symbol, obecné vyjádření k aktuálním otázkám, přihlášení se k nové, získávané svobodě, k demokracii a konstitucionalismu. Jak poznamenala sama Mirjam Moravcová: „Nadšení, které provázelo vyhlášení konstitučního patentu a prvá politická shromáždění, mělo i své vnější znaky. Březnová Praha se ozdobila prapory, muži a ženy si jako symbol nové nastupující doby připjali kokardy, stuhy a stužky. V zevních projevech radosti a nadšení se hlavní město Čech nelišilo od Vídně a dalších rakouských metropolí. Politické symboly zařazované do oděvu formou oděvních doplňků charakterizovaly v monarchii revoluční nástup v březnu roku 1848... Nadnárodními symboly revolučního dění ve střední a jižní Evropě se staly bílá barva a bílé plstěné klobouky se širokou krempou – kalabrézy italských revolucionářů. Přijala je Vídeň a po jejím vzoru i Praha.“⁵⁰⁰

Druhá úroveň byla viditelnější a snáze identifikovatelná. Šlo o dimenzi národní, kdy v souvislosti s hledáním národního oděvu pokračoval vlastně již dříve započatý vývoj formování novodobého českého národa, který své obrození projevovat navenek například emancipací a znovuzrozením českého jazyka. Podstatným rysem obrozeneckých snah z počátku 19. století je jejich vymezování vůči všemu cizímu, především německému. Proto se také v prvotní fázi národního snažení jednalo v podstatě o kulturu jazykovou, neboť jazyk byl nezastupitelným symbolem příslušnosti k českému národu. Vedle jazyka pak byla pod vlivem Kollárových idejí vyzdvihována jako slovanská i specificky česká osobitá národní povaha či historické povědomí.⁵⁰¹ V polovině století, na konci čtyřicátých let, tomu bylo jinak. Česká řeč se úspěšně rozvíjela a kultura ztrácela svou výhradně jazykovou podobu. Po Havlíčkově vystoupení kritizujícím idealizující slovanství nedostačovaly již ani neurčité a romantizující „kollárovské představy.“ Do popředí se tak dostávaly další způsoby ostentativního vymezování se vůči německému a přihlášení se k českému, respektive slovanskému etniku. Taková vymezení, která poskytovala seberealizaci již širší, bezejmenné veřejnosti, dodala jednotlivcům sebevědomí a pocit příslušnosti ke kolektivu. Jedním ze způsobů, jak se takto definovat, byl také národní oděv, který došel největšího uplatnění právě v roce 1848. Národní oděv tak je v českém prostředí třeba chápat jako další z řady momentů ostentativního vymezování se vůči nečeskému a současně potvrzování existence svébytného češství. Takovýto oděv se totiž měl stát jedním z vážných politických argumentů i nástrojem národního a politického uvědomování dosud pasivnější části české společnosti. V době vlastně prvního politického vystoupení českého národa se měl stát jedním z důkazů jeho

existence. měl se stát zevním znakem a podobou české národní společnosti. Obléct se do národního oděvu tedy znamenalo jinými slovy veřejnou demonstraci existence českého národa před okolním světem a především před německými spoluobčany.

Ačkoliv se problematika národního oděvu může zdát v porovnání s celkovým politickým vývojem jako problém okrajový a marginální, je to jen pohled z pozic naší současnosti. O tom, že problematika národního oděvu patřila mezi žhavé otázky roku 1848, svědčí mnoho dobových provolání jednotlivců i skupin adresovaných širší české společnosti, která v nich byla přesvědčována o důležitosti a významu nošení národního oděvu. Národní oděv byl prezentován, stejně jako jazyk či národní povaha, jako jeden ze znaků svébytného národa. Český národ měl údajně již dříve svůj oděv, pozbyl ho však současně se ztrátou vlastní samostatnosti, takže se v Čechách postupně uchytily západoevropské módní vlivy. Někteří autoři pak navíc přirovnávali oděvní módu doby předbřeznové přímo k systému vlády knížete Metternicha: „Všude bylo viděti ten samý systém. Ten samý systém šklebil se z kancelářů pánů byrokratů, ten samý systém mluvil z úst panu poručíkovi od kyrysníků, ten samý systém zaváněl z mnohé pokrytecké kutny klášterní, ten samý systém konečně vykukoval z měnivé a nestálé módy v oděvu. Mám Metternicha v silném podezření, že dával instrukce všem modistům a modistkám, neb ty módy byly, jak by Metternichovi z oka vypadly. Všecky části obleku byly zřízeny, že byl člověk jako v malém žaláři.“⁵⁰² Návrat k „tradičnímu“ kroji tak byl samozřejmě prezentován jako přirozený krok k původním poměrům: „Ať nikdo nepovažuje kroj národní za věc malichernou. Jeden jazyk, jeden mrav, jeden zpěv, jeden kroj jsou jednotlivé částky, které ale dělají veliký celek. My nezavádíme nic zbytečného, nýbrž něco, co nám trudné dvoustoletí odňalo, právě tak jako vymáháme práva jazyka našemu, které v tom samém věku jsme ztratili. Čechové mívali vždy svůj národní kroj, mají ho jiní Slované také, tak proč bychom my teď probuzeni k jarému životu a nadějně budoucnosti opět v šat se neoblékli, jaký je duchu i citu Slovana příslušný?“⁵⁰³

Volání po národním oděvu bylo tedy podloženo ideově, měl se stát dalším, skutečně zřetelným národním znakem. Dobová provolání v něm viděla nutný předpoklad národního obrození a emancipace vůči především německému živlu. S odkazy na jeho údajné dějiny a existenci v minulosti byl rovněž důkazem historické kontinuity českého národa. Stal se tedy - jinak řečeno - nástrojem dějinnosti českého etnika, instrumentem podporujícím nároky českých vlastenců na národní svébytnost vůči sousednímu Němectví. Zjednodušeně tak šlo vlastně o vnější „značkování vlastního teritoria.“ Na prvním místě nebyla konkrétní podoba národního oděvu, ale fakt a potřeba jeho existence, což se projevilo v průběhu jara mnohostí

někdy až fantaskních návrhů národních oděvů. Nešlo o to, co měl člověk na sobě konkrétně mít, ale o to, že to byl právě národní oděv, že to, co měl na sobě, bylo okolními aktéry jako národní oděv označováno a chápáno. Důsledkem byla mimo jiné hektičnosti dobové oděvní a módní tvorby.

I přes to však nakonec národní oděv i přes „maškarní“ výstřelky sehrál svou roli. Jako prostředek symbolické komunikace mezi jednotlivci byl snadněji uchopitelný a srozumitelný i pro nezasvěcené. Pro mnoho potenciálních vlastenců byl prostředkem snadnějšího a pohodlnějšího, někdy i pouze povrchního vyjádření svého národního citění. Pro čelné vlastence a organizátory vlasteneckého života se stal naopak argumentem a prostředkem integrace národní společnosti. Ostatně důkazem toho byl i slavnostní bál konaný u příležitosti slovanského sněmu 10. června na Žofíně. Tento bál byl vrcholem společenských akcí doprovázejících sjezd, zúčastnil se ho mimo jiné i sám kníže Windischgrätz se svou maželkou. Slovanskost celému bálu měly dodat kulturní program a především plesové večerní oděvy. Jako adekvátní šat byl totiž pro české účastníky předepsaný národní oděv. „...Češi užíli pro svou národní reprezentaci nových oděvních tvarů, které prohlásili za národní kroje. Ve srovnání s oděvy slovanských hostů znamenal jejich uměle vytvořený národní šat výlučně národně politický symbol. Jím se veřejně přihlašovali k novodobému českému národu a k národnímu hnutí.“⁵⁰⁴ Jinými slovy to pak znamenalo, že tento umělý a pro tuto příležitost předepsaný národní oděv byl vlastně posvěcením národní společnosti. Ještě jinak řečeno, šlo o umělé budování národní pospolitosti prostřednictvím vnější, uměle vytvořené symboliky národního oděvu. Šlo o chtěnou prezentaci přítomné společnosti jako shromáždění národního, o sebe prezentaci a sebe potvrzení. V první fázi nebylo rozhodující, nakolik kdo smýšlel či nesmýšlel vlastenecky, ale pouze to shromážděné jako vlastence předvést, slovanským hostům i širší veřejnosti je tak představit. Byla to chtěná interpretace přítomných jako uvědomělých Čechů - vlastenců. O tom, že to byla tendence ve své době obecná a „nadanárodní“, svědčí i výklad účasti shromážděných na smutečních slavnostech za popraveného Roberta Bluma na podzim roku 1848 v Německu. I zde německá levice interpretovala všechny účastníky těchto akcí jako demokraty náležející k táboru revoluce.

Z teoretického hlediska je hledání národního oděvu v českém prostředí postihnutele i tezemi Erica Hobsbawma o „vymyšlené tradici“.⁵⁰⁵ Tradice, které se zdají mít z pohledu současného pozorovatele dlouhé trvání, tak jak se to na první a zběžný pohled mělo zdát v případě národního oděvu roku 1848, jsou často jen dílem nedávných let a svou starobylost jen předstírají. Tyto tradice vnímá Hobsbawm jako „vymyšlené“, „objevené tradice“. Nazývá

jimi obecně řadu praktik rituální nebo symbolické podoby, které jsou většinou určovány jasnými a mlčky uznávanými pravidly. Prostřednictvím těchto pravidel se pak vytvářejí nebo dále precizují a upevňují konkrétní způsoby chování, jednání a určité hodnoty dané společnosti. Důležitý je pak v této souvislosti fakt, že častokrát hledají tato pravidla svůj předobraz v minulosti národa, skupiny či nějakého společenství, respektive se při svém znovukonstituování a opakování v současnosti odvolávají na minulost. Snaží se tak vytvořit nějakou dějinnou kontinuitu, častokrát tedy umělou. Ona minulost, na kterou se současná pravidla odvolávají s cílem upevnit nějakou konkrétní tradici, nemusí nutně ležet v národním dávnověku a v době nezapsané historie, požadovaná je „pouze“ dějinnost. V kontextu tohoto textu se pak nutně nabízí problematika hledání a vymyšlení českého národního oděvu. V souvislosti s „objevenou“ tradicí se tak neustále jedná o hledání vztahu k minulosti a o hledání dějinné kontinuity, o roli minulosti jako vzoru, předobrazu. Toto hledání starších tradic a jejich využívání v novém hávu je často odpovědí na nové poměry a nové situace či vyhrocené momenty. Ty určují podobu a využití starších tradic k novým účelům a cílům, stejně tak jako se na aktuální podobě tradice podílí i ona „závazná“ minulost. Aktuální vzhled je tak výsledkem reakce na současnou situaci, na nové poměry, ale „zkonzultovaný“ s oním „chtěným“ dějinným předobrazem.

Očekávaná dějinná kontinuita je v mnoha chvílích vlastně potvrzením o legitimitě požadovaného. Pro rok 1848 je tím typickým právě národní oděv, kdy se jeho prostřednictvím česká společnost odvolává ke své slavné minulosti, starobylosti a dějinnosti, a tím současně legitimizuje své současné emancipační snahy a národní nároky. To, co například i Mirjam Moravcová vystihla bez jakékoliv teoretické konstrukce, je poplatné i pro tuto Hobsbawmovu „vymyšlenou“, respektive „objevenou tradici“ národního oděvu. Také zde, jak jsme viděli, jsou patrné snahy brát oděvní vzory v dávné i relativně nedávné minulosti. Česká společnost chtěla navazovat na jakýsi dějinný předobraz, kterým by sama dokázala vlastně zpětně svou starobylost, svou dějinnou kontinuitu. Ta se samozřejmě stala i symbolickým argumentem národních představitelů proti německému etniku a jeho velkoněmeckým snahám. S touto „objevenou tradicí“ získala česká společnost opodstatnění a mohla poukazovat na svou vlastní dávnověkost a vyspělost. Z této „chtěné“ minulosti a tradice pak brala sílu pro stávající národní konflikty a emancipaci v současnosti, protože takto „objevovaný“ národní oděv byl svým způsobem českým národním emancipačním atributem. Přestože tedy rok 1848 přinesl skutečnou zvyklost konstruování národních oděvů, opakující se i později v 2. polovině 19. století, její idea spočívala částečně i na principech Hobsbawmovy tradice „objevené“ ve

smyslu chtěné. Národní dimenzi v dobovém obleku roku 1848 tak musíme chápat ne jako odkaz k tradici tohoto oděvu, ale jako výraz především národního, ale rovněž tak i politického hnutí.

Kde nacházel národní oděv roku 1848 svou inspiraci a vzory? Hned na začátku přiznejme, že český národní oděv byl ve své době hledaným pojmem, pod který se ve skutečnosti během let 1848-1849 schovalo mnoho návrhů pocházejících od různých umělců i praktických krejčích. Zabývat se konkrétními příklady by bylo na tomto místě nadbytečné, ostatně Mirjam Moravcová je ve své knížce již jednou předvedla. Na prvním místě je nutné zmínit, že při pátrání po nějakém tradičním národním oděvu se museli hledači z řad české společnosti vyrovnat se skutečností, že na rozdíl od jiných slovanských národů Češi žádný národní oděv neměli, a jak jsem poznamenal již výše, bylo třeba tento šat ve skutečnosti uměle vytvořit. Inspirační zdroje se tak hledaly v české historii a současně i u ostatních slovanských národů, z jejichž oděvů se přebíraly jednotlivé prvky a motivy. Šlo jinými slovy o obracení se k údajným historickým tradicím českých a slovanských vzorů. Ovšem dobová společnost nebyla úplně bez znalostí lidových oděvů či slovanských krojů. Ty však vnímala mimo jiné i jako zdroj karnevalové a besední zábavy, ne jako samozřejmý nástroj národní a politické prezentace. Hledaný národní oděv měl být v první řadě oděvem městským, kterým by české měšťanstvo zase o trošku více podtrhlo a podpořilo svůj vlastní status v rámci rozvíjející se české společnosti a současně se vymezilo vůči venkovskému obyvatelstvu. Proto tedy pátrání v národní minulosti, především v 15. a 16. století, tedy v době Jiřího z Poděbrad a v době Jagellonské, a rovněž u dalších slovanských národů a proto současně vzory z tradičních lidových oděvů českého venkova nepřipadly již předem v úvahu. Měšťanstvo toužilo totiž po oděvu odpovídajícím vlastnímu společenskému postavení. Právě v tomto duchu je pak koncipováno i „Provolání na venkov k uspořádání národního oděvu slovanského“ pocházející z řad Slovanské lípy z léta 1848. Pražští vlastenci se v něm obracejí k veřejnosti a především k českému venkovu s žádostí o pomoc při sbírání zpráv a výkresů s vyobrazením středověkých šatů i oděvu slovanských národů, které se měly posléze stát módními vzory.⁵⁰⁶

Národní oděv však byl jen součástí specifického fenoménu revolučního odívání. V českém prostředí lze tedy jeho hledání a nošení chápat jako jednu z možných variant dobového revolučního oděvu. „Doba pozdního romantismu a biedermeierovského životního stylu, která nacházela oblibu v symbolech, poznamenala i nástup nové éry svobody revolučního roku 1848. Základní politické postoje, schematicky vyjádřené dvěma

vyhraněnými protipóly – pokrokem a zpátečnictvím – dostaly svá podobenství. Pokrok konstituční doby splynul v Praze s představou kalabréz, studenstkých konstitučních čapek a měšťanských tvín či kvekrů, v hovorové češtině nazývaných stále kaputy či kaputroky. Zpátečnictví, šosáctví, copářství se vtělilo do symbolu fraku a cylindru. Frak i cylindr vešly do karikatur, satir, aforismů, staly se prostředkem alegorických gest.⁵⁰⁷

V tomto úryvku se před námi již otevřela evropská dimenze revoluční módy zatěžkané symbolikou vyjadřující příslušnost jedince ke konkrétnímu politickému, respektive národnímu táboru a vyjadřující i jeho politické názory a postoje. Podobnou symbolickou funkci převzala vedle oděvu i samotná podoba aktéra, tedy délka vlasů a vousy. V české společnosti dobová představa požadovala u mužů delší vlasy a tvář zdobenou pěstěným knírem či plnovousem. Tato móda vousů a rostlých vlasů odkazovala k představě tradičního vzhledu slovanských mužů. V německém prostředí, kdy se delší vlasy a vous také proměnily v symbol a znak své doby, byla tímto způsobem vyjádřená spíše osobní svoboda a osvobození od dřívějších společenských představ a nepsaných pravidel. Zachovalý a úctyhodně oblečený muž v cylindru a s vysokým bílým límečkem, s hladce oholenou tváří, oblečený do fraku, jistě nebyl stoupencem demokracie a revolučního tábora, naopak byl snadno identifikovatelným příznivcem konservatismu a kontrarevoluce. I proto kníže Kamil Rohan během pochodňového průvodu dne 15. března políbil demonstrativně českou kokardu a nechal především ze svého paláce vyházet všechny cylindry.⁵⁰⁸

V německém prostředí sehrál oděv během roku 1848 také významnou a v mnoha ohledech více než podobnou roli. O tom, že móda měla v této době i zde svou nezastupitelnou úlohu, svědčí velké množství tehdy uveřejňovaných novinových a časopiseckých článků, výzev i různých karikatur. Dobová móda, vycházející z revoluční situace, s sebou přinesla i zde specifické odívání, které vyjadřovalo politické názory svých nositelů, byla opět jejich vnějším přiznáním ke konkrétnímu politickému proudu a současně protirevoluční konzervativní tábor prostřednictvím oděvu identifikoval své nepřátele. Všechny zúčastněné strany tehdejšího revolučního hnutí obecně věřily, že podle vzhledu občanů lze skutečně usuzovat na jejich politické smýšlení. A opravdu, jak ještě uvidíme v dalším textu, v době ústupu a potlačování revoluční vlny mohly konkrétní oděvní prvky přinášet svým nositelům těžkosti a obtěžování ze strany restaurované moci. Mnohdy stačilo jen skutečně málo, nepěstěný vous, určitý typ klobouku nebo jen „nevyhovující“ barva šátku či pero na klobouku. Naproti tomu člověk, který si i v průběhu roku 1848 podržel cylindr, frak a typický vysoký bílý límeček, mohl být bezstarostí.

Podívejme se nyní na demokraty a revolucionáře, na bojovníky na barikádách. Ti nám nabízejí vlastní revoluční oděv, poznatelný a identifikovatelný prostřednictvím jednotlivých doplňků a detailů. V Čechách jsme poznali především národní oděv, v německém prostředí je tím typickým oblečení demokratů a přívrženců revoluce. Ačkoliv tito bojovníci neměli předepsanou žádnou uniformu, podobali se všichni, díky svému šatu, jeden druhému a sledovali ve svém oblečení nejčastěji oděvní vzor svých velitelů. Právě vůdci německé revoluce vytvářeli svým oblečením vzory konkrétního odívání i úpravy vlasů a vousů. Nejznámějším a pro německou revoluci nejtypičtějším, byl vzhled bádenského revolucionáře Friedricha Heckera. S jeho obrazem, respektive s jeho oděvem, se současníci mohli setkat v mnoha rozdílných, ale přesto vlastně stejných podobách.

Typický revolucionář v Německu byl tedy, alespoň co se oděvu týče, řádným Heckerovým dvojčetem. Nutným předpokladem byly jezdecké boty, halena, šátek (pokud možno rudý) a skutečně nezbytný klobouk s perem, k tomu kokarda (samozřejmě s německou trikolorou) nebo šerpa a tvář ozdobená plnovousem. Hecker a jeho bojovníci tak dostali od dobových publicistů a pozorovatelů přezdívku „Blousenmänner.“ Nositelé těchto oděvů byli přesvědčeni o jejich nápaditosti a přesvědčivosti. I když byli v dobovém tisku popisováni i další vůdci revoluce, je zajímavé, skutečně rozhodující roli hrál Friedrich Hecker. Pro popis dalších vůdců tak bylo užíváno často přirovnávání právě s tímto lidovým vůdcem: Heckerův klobouk, Heckerova blůza, Heckerův vous. Jinak řečeno, ten kdo nosil stejné oblečení a vypadal stejně jako Hecker, byl revolucionář a opačně platilo rovněž to, že každý revolucionář nosil to co Hecker a vypadal stejně jako Hecker. I když se pak jeho typická podoba stala často předmětem karikatur, nikdy nebyla zesměšněna natolik, aby nepřestala být brána se vší vážností. Hecker se stal v německé společnosti srozumitelným módním symbolem.

Změny v odívání se však netýkaly jen bojovníků a přesvědčených demokratů. Také měšťanstvo, které vyloženě nechtělo setrvat na konzervativních pozicích, a které alespoň v minimální míře sympatizovalo s dobovým hnutím, přijalo za své dobové módní novinky. Vzhled obyvatelstva měst se často orientoval republikánským směrem. Ulice měst tak získaly novou podobu. Jeden z dobových popisů německého města Karlsruhe například sděluje, že dříve viděl člověk jen majestátné obleky úředníků a blýskavé uniformy důstojnictva, nyní to jsou ale „Blousenmänner“, ozbrojeni břinkajícími šavlemi s pistolemi za pasem, rudými šerpami a rudými pery na kalbrézách. Ti, kteří smýšleli radikálněji, přejímali pro sebe oděvní vzor Friedricha Heckera, liberálnější a umírněnější měšťanstvo, které především na počátku

dění také participovalo na novém hnutí, se často spokojilo jen s nezbytnými doplňky, jakými byla například kokarda s německou trikolórou, šerpa nebo mašle.⁵⁰⁹

Jak je patrné, důležitou roli v dobové revoluční módě a v symbolickém přihlášení se k novým poměrům hrála především pokrývka hlavy a vousy. Žádná část oděvu neměla důležitější úlohu než klobouk. S postupným šířením demokratických a liberálních myšlenek v Evropě v průběhu 40. let 19. století se šířily a rozvíjely různé formy klobouků, které se stávaly v protikladu ke strnulému cylindru stále odvážnějšími. Průběh událostí roku 1848 tak někteří doboví pozorovatelé ztotožňovali s vývojem tehdejších kloboukových forem. Tuhý a neohebný cylindr částečně vymizel v době březnové revoluce a uvolnil místo měkkému plstěnému klobouku. Čím více se revoluce rozvíjela, tím pokroucenější byl tvar a naopak s ústupem a ochabováním revoluce v roce 1849 se pokrývka hlavy stávala opět neohebnější a materiál pevnější. Ruku v ruce s tím šel i vzhled a úprava vousu, jehož bujnost se stala symptomem hynoucí revoluce. Po roce 1849 zaujal své pevné místo opět cylindr. Co se týče vousů, podobně bychom mohli hovořit i o situaci v Čechách. V souvislosti s náladou na pražských ulicích po červnové porážce svatodušních bouří poznamenal Václav Bolemír Nebeský: „Život na ulici není tak pestrý, rozmanitý, rázný a hlučný. Ale ne tak bouřlivý. Všecky ty čepice různobarevné skoro zmizely, ani také nejsou jisty. Všecky kroje se ztratily. Nedávno se ukázalo několik ouzkých kalhot a čížem, a nastalo v městě skoro děšení se. Nervy některých lidí velmi trpěly. Pryč je řinkot šavlí civilních, pryč je rázný krok ohnivých mladíků, ony mužné hrdé postavy. Vše kráčí obyčejně, ano i mnohý pyšný fous zmizel.“⁵¹⁰

Vrátíme-li se ovšem zpět ke klobouku, je potřeba skutečně říci, že byl tím nejzřetelnějším symbolem politického smýšlení svého nositele. Pod světlými kalabrézami německých demokratů či pražských studentů se většinou nacházela revolučně nebo alespoň reformně smýšlející hlava. Ze strany armády a policie tak byly tyto pokrývky hlavy tolerovány jen s nelibostí. O tom, že si svou demonstrační symboliku podržely ještě na podzim roku 1848 v době porážky vídeňské revoluce, svědčí zpráva o průběhu smutečního pochodu v Mnichově u příležitosti uctění památky a smrti popraveného poslance frankfurtského parlamentu Roberta Bluma: „Mnichov. 5. prosinec; Včera se konající pochodňový průvod ke smutečním slavnostem na počest Bluma byl nejimpozantnější veřejný průvod svého druhu, který je pamatován...Originální kostýmy studentů (asi 300), vedle uniforem polytechniků a dobrovolníků stejně jako městské obrany se malebně střídaly s kalabrézami a klobouky dělníků.“⁵¹¹

Vedle klobouku měly podobnou roli i vousy. Různé účesy a délka vlasů i různé tvary - formy vousů, jejich pěstěnost i nepěstěná bujnost a vlastně i vůbec vousy obecně, respektive hladce oholená tvář, byly pro dobové pozorovatele srozumitelným znakem k rozpoznání aktérů. Z mnoha dobových zpráv vyplývá, že kdo měl neupravené vousy, ten byl již a priori podezřelý a pro síly starého režimu nebezpečné individuum. Takový konzervativní názor je patrný i z varování, které v jedné brožurce s názvem „Přátelé lidu“ uveřejnil neznámý autor. Ten varoval své čtenáře právě před takzvanými přáteli lidu, kteří jsou rozpoznatelní i díky svým vousům: „Tito přátelé, můj milý, se svým dlouhým vousem..., mi přijdou v pravdě podezřelí.“ Autor pak dále pokračuje: „Tito přátelé lidu, kteří k vám nyní tak často chodí, kteří mají většinou dlouhé vousy, líčí štěstí bohatých jako neobyčejné a závidění hodné...“⁵¹² a těmito slovy se pak údajně snaží postavit dělníky proti nim, podporují a podněcují je k nepokojům.

Podobně negativní úlohu sehrály tyto revoluční vousy i pro některé dobové živnostníky. Nezaměstnaní holiči se podle Augsburských zábavních novin z roku 1848 nemohli pro bujně plnovousy ani v nejmenším nadchnout a protestovali: „Čekali jsme od těchto časů a jejich slavné revoluce něco lepšího, než že přivede ty odepsané a odporné vousy zase ke cti, že ty copy, dříve vzadu visící nyní pod nosem parádu dělají. Věřili jsme, že civilizace spíše obličej vyhladí, že dokonce vousy na tvářích vítěznou mocí století odpadnou a najednou zíráme na obličej plné zrzavých a blond'atých a černých štětín, že nám z toho cukají ruce a naléháme na námi ztracené lidstvo, nechat si ostříhat kníry...“⁵¹³ Vousy však mohly sehrát - podle některých spíše ironických poznámek - i pozitivní roli pro své nositele. V souvislosti s postavením jednotlivých aktérů v městských ozbrojených gardách poznamenal jeden bádenský časopis, že čím delší a větší vous, tím větší šance stát se v takové ozbrojené gardě oficírem. Vousy tak byly podle tohoto ironického komentáře vlastně služební povinností jednotlivých gardistů.⁵¹⁴

Rok 1848 znamenal vystoupení jednotlivých národních či státních společností se svým politickým programem. To je dnes již všeobecně známý fakt. Tento rok však v sobě skrývá mnoho dalších dimenzí. Je totiž třeba mít stále na zřeteli, že události tohoto období byly příležitostí pro do té doby přehlížené a odsouvané sociální skupiny ze společenské periferie. V rovině sociální se to týká dělnictva a obecně nižších vrstev, tedy námezdních sil, drobných řemeslníků, nádeníků, tovaryšů. O své rovnoprávnější místo ve většinové křesťanské společnosti se hlásilo rovněž židovské obyvatelstvo. A co je důležité i v souvislosti s národním oděvem, respektive revoluční módou, rok 1848 nabídl poprvé určitý prostor pro

činnost žen. V české společnosti tak můžeme během jarních a letních měsíců tohoto roku pozorovat proces jejich intenzivnější integrace do mužské aktivní části národa.

Měšťanská mentalita přelomu 18. a 19. století i následujících desetiletí v 1. polovině 19. století přisoudila ženám jasně vymezený prostor a roli: péče o domácí krb a domácnost, o blaho manžela a jeho klidné a pokud možno bezproblémové zázemí k jeho vlastní činnosti. V prostředí formující se české společnosti tomu bylo stejné, výjimkami bylo několik konkrétních žen na literárním a organizačním poli, například Božena Němcová, Bohuslava Rajská, Karolina Staňková či Johanna Fričová. Aktivní ženy byly svými mužskými protějšky oslavovány a ceněny. To však platilo pouze v souvislosti s kulturně společenským životem mladého národa. Co se týče politických zájmů, pak v době předbřeznové platilo, že tyto záležitosti byly výhradní doménou mužů. Hovor o politických otázkách byl vyňat z rodinného prostředí do prostoru hostinců a kaváren. Tedy mimo privátní sféru obhospodařovanou ženami. Probuzené češství mohly ženy projevit jen několika málo způsoby kulturní a společenské aktivity. Vlastní literární činností, organizační aktivitou či návštěvou českých divadelních představení a především českých bálů a merend.

Větší možnosti přinesly českým ženám až jarní měsíce roku 1848, které byly naplněny připravovanými i spontánními akcemi, v rámci kterých mohly tehdejší ženy projevit svou podporu a sounáležitost s národním hnutím, tedy jinými slovy aktivitám svých mužských protějšků. Vše se ovšem mělo odehrávat v intencích svébytné ženské role, navenek sice aktivní, ale v podstatě pasivní a pouze přihlížející. Ženská participace na dobovém dění měla být podle představ tehdejších mužů účastí ostentativní a pouze v rovině společenské. Politika měla být i nadále mužským prostorem. Jednotlivci z řad mužů požadovali ve svých projevech od žen jejich zaujetí pro dobové záležitosti, zájem o konstituční otázky, dokonce v jedné z dobových písní s názvem „Hrdinova milenka. Výjev z boje pro svobodu v Berlíně dne 18. března 1848“ operovali s představou aktivně bojující a umírající ženy: „Pro svobodu žít i umřít!; buď i heslem českých děv; v žilách jejich vřele proudí Libušina, Vlasty krev!; pro svobodu, vlast a práva; z nichž by vzkvětla Čechům sláva; Čech i Češka život dá; pro vlast slavně umírá.“⁵¹⁵ Motivací těchto výzev však byla především snaha přimět ženy k jejich srozumění s novými poměry a aktivitou mužské části společnosti. Jak poznamenal Vladimír Macura v souvislosti s pražskou „Amazonkou“: „Převrácení hodnot v jediném záblesku revolučního výbuchu fascinovalo i děsilo: vypovídalo o možnostech aktivní role ženy ve veřejném životě, v českém emancipačním hnutí, o její rovnosti, ale současně po obezřetnějším vymezení prostoru její aktivity.“⁵¹⁶

Vlastenky tak měly setrvat ve svém ženství aniž by překročily hranice do mužského prostoru. Očekávalo se sice od nich vystoupení z dosavadní anonymity domácností, ale možnost výraznější politické angažovanosti jim byla stále odepřena. Ještě v září tak psal Časopis katolického duchovenstva o poměru mezi mužem a ženou: „Pohanští filosofové drželi ženu v otroctví, nyní, tak řečeno osvícenci, na to doléhají, aby se žena „emancipovala“. Avšak i to bočí proti přírodě, která velemoudře stvořila silnější a slabší pohlaví. Sám rozum poroučí, aby silnější muž bránil a živil slabší ženu, a žena aby zase muže opatrovala a život mu oslazovala.“⁵¹⁷ Typickými ženskými projevy tak měla zůstat účast na různých národních slavnostech a shromážděních, vyšívání a drobné práce pro národní gardy a studentské oddíly, patronáty nad vysvěcenými prapory studentských kohort, charitativní činnost a především ostentativní nošení národních oděvů a symbolů, tedy kokard, stuh i slunečniců, či debatování o podobě ideálního národního šatu. České ženy, především měšťanského původu, chápaly národní oděv jako jednu z klíčových oblastí své seberealizace. V dobových intencích vnímaly tento šat jako symbol češství a snadno využitelný prostředek své viditelné integrace do národní společnosti. Dámské šály, šátky, závoje i samotné šaty získaly červenobílou podobu. Například příjezd první pražské deputace z Vídně v březnu 1848 přivítalo několik žen z vlastní iniciativy uspořádanou inscenací, při které hrálo prim jejich jednotné oblečení v černé šaty a bílé mantily s červenými ozdobami.⁵¹⁸

V době svatodušních nepokojů se ženský národní oděv objevil i na pražských barikádách. Znamou se tehdy stala jedna z kandidátek na „Amazonku“ Theofila Dittrichová: „Vzbuzovala všeobecnou pozornost nejen svým fantastickým oblekem na způsob národního kroje, ale i tím, že puškou vládla obratněji a jistěji než mnozí studenti.“⁵¹⁹ Ostatně pravděpodobně o této postavě psala své dceři Ernestině Kutscherové její matka Terezie Kropatschová, když popisovala neznámou ženu na barikádě v Železné ulici. Stála prý na jejím vrcholu ozbrojena puškou a dvěma pistolemi. Vedle ní po boku ji byli dva mladíci, kteří nabíjeli, zatímco ona střílela po vojácích.⁵²⁰

Podobně jak v Čechách otevřely události roku 1848 prostor spoluúčasti a aktivity také pro ženy, tak stejně, ba snad ještě více, tomu bylo v německé společnosti. Časopis „Museum der Eleganten Welt“ napsal již v roce 1836, že móda je vlastní oblastí ženského rodu a člověk ji tak může nazývat dámskou politikou.⁵²¹ A tuto výpověď lze skutečně aplikovat i na ženskou aktivitu v oděvní oblasti i v roce 1848. Dobová móda byla i v německé společnosti, stejně jako v Čechách a vlastně i jinde v Evropě, možností jak zaangažovat ženy na nové společensko-politické situaci, na národním a demokratickém reformním či revolučním hnutí.

Zastavme se tedy u těchto možností jejich činnosti během roku 1848. Právě podle výroku citovaného časopisu o ženské politice je možno jejich vystupování posuzovat. V letech 1846-1847 se totiž setkáme s hospodářskou krizí nejen v Německu, ale obecně ve střední Evropě. Ta se citelně projevila i v textilním průmyslu. A právě jedna z dobových ženských aktivit směřovala k podpoře německé textilní produkce, trpící dodávkami levnějších výrobků anglických i francouzských. Německé ženy se tehdy rozhodly propagovat právě německé výrobky a domácí textilní průmysl, aby mírnily dopady krize a zamezily jejímu dalšímu prohlubování. Ženy všech společenských vrstev byly vybízeny ke koupi jen německých výrobků a k bojkotu cizích, především francouzských (tady narážíme na tradiční francouzsko-německou rivalitu). Vedle těchto výzev byly německé ženy rovněž nabádány k zakládání spolků s módně oděvním zaměřením, jejichž úlohou bylo zprostředkovat výše jmenované myšlenky dále do společnosti. Členky se zavazovaly kupovat pro sebe a své rodiny jen německé látky a německé výrobky, vzdávaly se nyní „poskvněného“ francouzského luxusu. Zapojily se tak svébytným způsobem do nacionalizace německého průmyslu. Móda jim dala prostředek veřejného projevu a potvrzení jejich národního cítění nejen nošením konkrétních oděvů a národních barev, ale již uvědomělejší činností. Navíc obchodníci vycítili svou příležitost a na německé výrobky dávali právě pro tyto vlastenky množstevní slevy. Ženy tak ze své původní role pouhých módních konzumentek získaly statut aktivních „partnerek“ v německé národní hospodářské politice. Tento příklon k německému pak byl symbolicky označován jako osvobození se od francouzského diktátu a současně nastolil i otázku po národním oděvu a národní symbolice. Francouzská móda začala být odmítána a místo ní byla v dobovém odívání zdůrazňována tradiční německá prostota a střídmost. Jednoduchost měla být i odrazem demokratizace společnosti, kdy se měly stírat rozdíly mezi jednotlivými společenskými třídami.

Podobné tendence ovšem nebyly čistě německým specifikem. Dobová hospodářská krize byla jevem evropským, takže s podobnými aktivitami bychom se setkali i v českém prostředí. Dobová krize plátenictví na českém území postihla především severovýchod země, tedy Podkrkonoší a Orlické hory. Někteří z vlasteneckých agitátorů tedy kladli národní šat do souvislosti s praktickou pomocí zdejším tkalcům. Jako nejvhodnější látku pro zhotovení oděvů tak nabízeli české společnosti plátno, které bylo představeno jako látka původních slovanských oděvů.⁵²² Jiná výzva směřovala k české veřejnosti od zástupců Průmyslové jednoty: „Bratří a sestry, spoluobčané v krásné konstituční vlasti, odívejte se na několik měsíců jenom v látky ve vlasti naší vyrobené. Odložte na nějaký čas všechny hedvábné látky

a kupujte za to výrobky domácí..." Speciálně k ženám se pak výzva obrátila s argumentem hovořícím mimo jiné i o podpoře českého průmyslu. „Odložte svůj hedvábný šperk a dejte důkaz pravého vlastenectví, zdobte se jen těmi výrobky, jež ruce vašich krajanů s namáháním tkaly... Onen lněný, bavlněný a vlněný oděv, jež na místě hedvábného nositi budete, bude krásnějším a šlechetnějším šperkem, nežli aksamit a hedvábí.“⁵²³

Zpět však do německého prostředí: účast německých žen na dobovém hnutí se neomezila jen na zmiňovanou nacionalizaci národního hospodářství. Ženy byly činné rovněž i v průběhu samotných bojů. To se však týkalo především žen z nižších společenských skupin, dělnic, řemeslnic či služebných. Ženy původu šlechtického a měšťanského - buržoazního se často spokojily jen s ostentativními projevy „radosti“ a s házením květín a pentlí na průvody demonstrujících a pochodujících dobrovolníků. V obecné rovině byly ženám přisouzeny různé doplňky jako například kokardy, pentle, stužky a šerpy v barvách německé trikolóry. Ženy z nižších vrstev pak šly ve svém oděvu ještě dále, i jejich hlavy často zdobily klobouk, byť třeba jen slaměný. Samozřejmě, že s ústupem a porážkou revoluce se ztratil z veřejnosti i on. Ženy, které se účastnily samotných bojů a různých tažení, své oblečení z praktických důvodů přizpůsobily tomuto účelu a často se oblékaly do ryze mužského oblečení, čímž současně vedle jeho praktičnosti demonstrovaly svůj příklon k demokracii a myšlenkám reforem a revoluce. Nenastala zde tedy situace „běžná“ v českém prostředí, kdy atributem několika aktivně bojujících žen byl ženský národní šat. Naopak běžnějším se stalo mužské oblečení, kratší sestřih vlasů, kouření a nošení zbraní, což bylo ze strany konzervativní části společnosti vnímáno jako „zpustlost“ a neupravenost.

V předcházejícím textu jsem blíže připomněl jednotlivé funkce národních, respektive obecně revolučních oděvů. V souvislosti s identifikační a sebeprezentační rolí bychom však mohli hovořit v kontextu tohoto specifického vnějšího projevu ještě o jedné důležité funkci, a sice o symbolickém obsazení veřejného prostoru. V případě českého národního oděvu to platí především pro etnické soupeření s českými Němci; v obecné rovině revolučních oděvů pak pro „značkování“ vlastního revolučního, respektive liberálního, teritoria vůči konzervativnímu táboru a jeho stoupencům. Náměstí a ulice totiž sehrávaly během roku 1848 svou nezastupitelnou roli jako místa střetávání, rokování, debatování i vznášení požadavků.

Ačkoliv jedním z nejviditelnějších a nejznámějších příznaků revoluce 1848 byly pouliční boje na barikádách, ve skutečnosti byly spíše kratšími epizodami. Každodenním jevem byly spíše kočičiny, protesty, demonstrace a lidová shromáždění, pro které bylo veřejné prostranství – ulice – politickým pódium, kde se vytvářela vlastní forma dobového politička.

Jinými slovy, veřejný prostor nebyl jen jevištěm již existující politiky, ale také místem zrodu vlastní svébytné politiky ulice. Zde se vytvářely kolektivní identity shromážděných, získávaly zkušenosti a veřejně demonstrovaly tužby, přání a formulovaly se požadavky. Obsazením ulice a jejím využitím k různým formám protestních akcí vycházejících „zdola“ se vytvářela alternativa k původní apolitické prázdnotě ulic, která byla výsledkem bdělé pozornosti státních orgánů a armády, dohlížejících na zachování a udržování neohrožovaného veřejného pořádku. Během roku 1848 se však ulice proměnila často v jeviště plné gest, řeči těla, v prostor převahy živého slova nad písemným sdělením, v prostor emocí a ritualizovaného a symbolického skupinového jednání a chování. Do ulic se opět vrátili dříve vyhánění žebráci, dožadující se almužen, i kuřáci, kteří si mohli svobodně a nerušeně vychutnávat své cigarety a dýmky na veřejném prostoru. Nespokojení z různých společenských vrstev se mohli scházet, demonstrovat a nahlas beze strachu formulovat své požadavky a sdělovat své názory. Lze tak hovořit o jisté dobové euforii a společenském nadšení, které je možné pochopit pouze na pozadí do té doby vládnoucích zákazů a nařízení omezujících možnosti svobodného vyjádření na veřejnosti.

A do této kategorie „politiky ulice“ rovněž spadají i tehdejší promenády národních gard a měšťanských ozbrojených sborů, ale také stejně i vojenské přehlídky dráždící přihlížející civilisty a ostentativní vojenské patroly, které svým divákům během roku 1848 naznačovaly, že odpůrci revoluce ani zdaleka nekapitulovali. Tak tomu bylo například i v jarní Praze, jejíž ulice, náměstí i kavárny a hospody opanovala česká řeč, české písně, v češtině tištěná oznámení. K počestění jednoho z nejpatrnějších elementů především městských ulic vyzýval v Pražských novinách i Karel Havlíček Borovský: „Všichni věrní Čechové, jak v Praze, tak na venkově, se tuto napomínají, aby ke cti nové konstituce svoje německé firmy, štíty a vývěsky zrušili a české si vyvěsili, aby se tak s námi vnitřně i zevnitřně stala důstojná změna... dokažme světu, že Čechové sice dvě stě let spali, ale – nevyhynuli!“⁵²⁴ Vyvrcholením tohoto symbolického obsazení pak byly návrhy přejmenování pražských ulic a náměstí, Koňský trh měl být například přejmenován na Svatováclavský, dosavadní Jezuitská ulice na Karlovu.

Specifickou roli v tomto obsazení veřejného prostoru hrál národní oděv, respektive oděv revoluční, a národní symbolika. Šlo jinými slovy o to, které atributy budou hrát ve veřejném prostoru prim, jaké národní barvy a symboly, zda české potažmo slovanské, nebo německé; jaké oděvy, zda uniformy národních gard, symbolizujících konstituční svobody a nové poměry obecně, nebo vojenské uniformy připomínající stále minulost a současně

přítomnost a připravenost armády k dalšímu zásahu. Šlo o to, kdo bude více vidět, kdo si prostřednictvím těchto vnějších symbolů, především tedy oděvů, obsadí veřejný prostor a stane se jeho pánem a kontrolorem, zda Češi či Němci, v jiných souvislostech pak civilní tábor, nebo armáda.

Střetávání českých národních symbolů a oděvů s německými bylo svého druhu symbolickým konfliktem, sice nenásilným, ale přesto citlivým. V Praze tak například za jedním z prvních národnostních konfliktů mezi Čechy a Němci stálo nošení kokard s německou trikolórou, které na počátku dubna začali nosit někteří němečtí studenti. To vyvolalo samozřejmě nespokojenost na české straně. Někteří Češi tak jako odpověď začali nosit vedle vlastních červenobílých kokard i štítky s cepy a palcátem, tedy zřetelný znak protiněmecky vnímaného husitství a především symbol možného násilného vystoupení.⁵²⁵ Tehdy nakonec nedošlo jen na podobné projevy „symbolického násilí“, ale již i na pouliční srážky. Jinými slovy, došlo ke konkrétním střetům o vytěsnění symbolicky vyjadřovaného velkoněmectví z pražských ulic. Jak je vidět ze slov Fridolina Wenda, doboví pozorovatelé vítali zahalení hlavního města do národních barev opravdu vřele: „Starošedá Praha zase omládlá a vypadá jako krev a mléko. Bělost a červenost kamkoliv pohlédneš, na každých prsou, v každé knoflíkové dírce.“⁵²⁶

O tom, že protirevoluční moc přisuzovala revolučním, potažmo národním symbolům důležitou roli a byla si vědoma jejich možné aktivizační role v dobové společnosti a především v prostředí veřejného prostoru, svědčí její „dohled“ v době potlačování evropské revoluce, respektive v období zásahů v jednotlivých oblastech starého kontinentu. Jedním z takových příznačných jevů byla snaha vítězů eliminovat výskyt vnějších symbolů revolučního a reformního tábora na veřejnosti. Tyto snahy se tak dotkly v Německu i revoluční módy, v Čechách pak národního oděvu. Svědčí o tom ostatně mnoho dobových zpráv, jak novinových, tak i ze soukromé korespondence. Jeden takový zážitek z červencové Prahy popsal Pražský večerní list: „Včera ráno jda okolo koleje techniky s konfederatkou na hlavě byl jsem od jednoho důstojníka, co zločinec za prsa uchopen (ptám se jakým právem), on hrubým tonem ke mně pravil: Sie, die Mütze ist verboten zu tragen, legen Sie sie weg, sonst werden sie arretiert. Na což jsem mu dal tu odpověď: Pane, Vy se mýlíte, já žádný zákon stranu nošení této čepice neznám; protož ji také neodložím. Odvece on: Ale já ten zákon znám, od koho, nemusíte vědět...(na to rychle odešel, neb se lid shromáždil.) Kdo ví, co ti páni za rozkazy mají...“⁵²⁷ Jiným důkazem je červnové psaní manželky Karla Zapa Honoraty Zapové svému muži z Prahy: „Zaklínám Tě pro Boha, přijed' co nejrychleji, zhynu

ze strachu, strašně jsem seslabena. Radila bych Ti, abys sobě vypůjčil od někoho svrchník černý a kašket. V té čamaře neradím Ti vystupovati na ulici... studenti odložili čapky, garda klobouky, všechny odznaky pryč, tedy učiň i Ty tak. Nyní se nikdo neukazuje na ulici.“⁵²⁸ Co je tedy třeba zdůrznit, národní móda české společnosti byla v očích vojenského velení podrobené Prahy znakem revoluce a nepokojů. Vítězná moc tak nečinila rozdíl mezi národním oděvem a revoluční módou, to je ostatně spíše naše současné vidění. Všechny „netradiční“ vnější symboly a znaky chápala jako doklad revolučnosti, protože byly užívány právě těmi, s kým se armáda v ulicích a na barikádách střetla.

V tomto okamžiku se dostáváme i k vzájemnému vztahu dvou pojmů, se kterými jsem v předcházejících odstavcích pracoval, tedy k poměru národního oděvu a revoluční módy. Jedná se o vztah nejednoznačný. Jak jsem poznamenal hned v první větě textu, evropská revoluce roku 1848 byla mimo jiné i prostorem svébytného jednání evropské společnosti, která se často přikláněla k vnějšímu symbolickému chování. Do této problematiky patří i dobové způsoby odívání. Zatímco pro německé prostředí jsem hovořil o módě revoluční, pro českou společnost byl obdobou národní oděv. Osobně se však domnívám, že i tento národní oděv je svým způsobem oděvem revolučním. Alespoň tak byl vnímán zasahující vojenskou mocí a především byl tento hledaný a objevovaný národní šat následkem revolučních společensko-politických změn na evropském kontinentě během roku 1848. To, že na sebe převzal svou národní dimenzi, respektive to, že se tento oděv vyvíjel v české společnosti „národním“ směrem, bylo důsledkem konkrétní situace českého národa, který během dobových událostí akcentoval především svůj národní program. Ale i tato národnostní otázka české společnosti byla součástí obsahu revoluce 1848. Samozřejmě, že již dříve věnovali čeští vlastenci pozornost otázce národního kroje, nicméně teprve rok 1848 dal tomuto hledání potřebný prostor a především národně politický podtext.

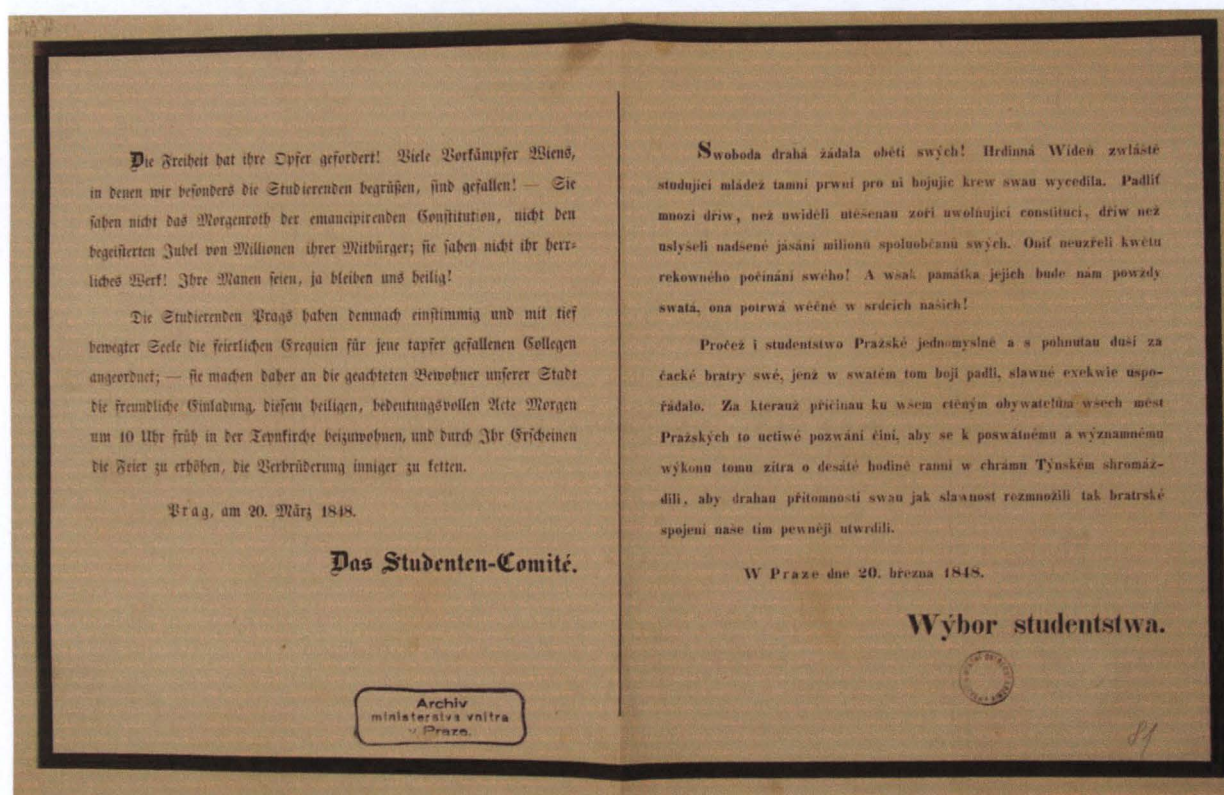
Zcela jistě existují rozdíly mezi módou revoluční a národním oděvem v jejich koncepci a snad i dobovém chápání. Zatímco svébytná móda německých demokratů a revolucionářů byla spojena s konkrétním specifickým obdobím, tedy s revoluční situací, pak národní oděv hledal svůj předobraz v tradici českého národa, v dávné i nedávné minulosti a v prostředí ostatních slovanských národů. Národní šat měl být po svém vytvoření nedílnou součástí svébytného českého národa, měl být jeho vnějším atributem v dobách klidných i neklidných. Naopak revoluční oděv například i v Německu byl módou navázanou přímo na tuto výbušnou situaci a je otázkou, jak dále by se vyvíjely oděvní vzory v případě vítězství revoluce. Odmyslíme-li si německé kokardy a šerpy, pak v samotném klobouku, blůze či

vysokých jezdeckých botách vlastně není nic specificky národního, či historického. Nicméně z dnešního pohledu snad můžeme tvrdit, že revoluční móda byla trendem časově omezeným a podobně omezené trvání měl na konci 40. let 19. století i konstruovaný národní šat, který posléze musel nutně podlehnout politickým tlakům nastupujícího absolutismu 50. let. Národnostní otázka, jejímž byl vnějším vyjádřením, byla prostě součástí tehdejších společensko politických reformních a revolučních požadavků. Nemluvě již o tom, že součástí vnějšího oděvu české společnosti se během měsíců roku 1848 staly i skutečně nadnárodní prvky revoluční módy, například výše zmiňované kalabrézy. Národní šat akcentoval především národní moment této revoluce. Potřebný prostor pro svou konstrukci získal teprve až revoluční situací roku 1848, kdy se stal prvkem rovněž politickým.

IKONOGRAFIE REVOLUCE 1848

-

SMRT A UMÍRÁNÍ V OBRAZECH



Obr. č. 1 Pozvánka k smuteční slavnosti konané dne 21. března 1848 v Týnském chrámu v Praze

1548 10/15

Worte zur Todten-Feier

für die am 13. März als

Freiheitsopfer gefallenen Wiener Studenten.

Gesprochen in der Leynkirche

von

Dr. Augustin Smetana,

Dean der philosophischen Fakultät.

Prag, 1848.

Druck der k. k. Hofbuchdruckerei von Gottlieb Haase Söhne.

Obr. č. 2 Smuteční řeč Augustina Smetany



Obr. č. 3 Katafalk z pražské smuteční slavnosti konané dne 21. března 1848 v Týnském chrámu v Praze

Obr. č. 4 Portrét režisérského sběru I. N. Maschewer

Pohřební řeč
za
padlé ve Wjdni stu-
dugjci,

držaná u gegich hrobu

od
J. N. Mannheimra,

kazatele w israelske modlitebnici we Wjdni.

Gakožto sluba Božjho slowa přisupngu ku hrobu tomuto, abych se pomodlil za spasenj dušj bratru nášich w Pánu jezmulch, gížto padli w bogi za wlast swau.

Bože, Bože mág! ty zkoušjš a zpytuješ ducha a srdce. Gestliže sprawedliwým gest, který u wjře we Dvé nezmenitelné práwo na zemi z wnitřnjho pudu a náklonnosti srdce s tělem i dušj se obětuge za to, co negdražjnj člověku, za prawdu, wolnost, práwo a hodnost; gestliže sprawedliwým gest, který ducha a sllu, gežto nám od tebe dáni gsou, w moci a platnosti zastáuh mjti žádá; tedh ti, zanež se tuto hodinu modljm, a wšichni, kterj s nimi w gednom

Leichenrede

für die

in Wien gefallenen
Studenten,

gehalten an ihrem Grabe

von

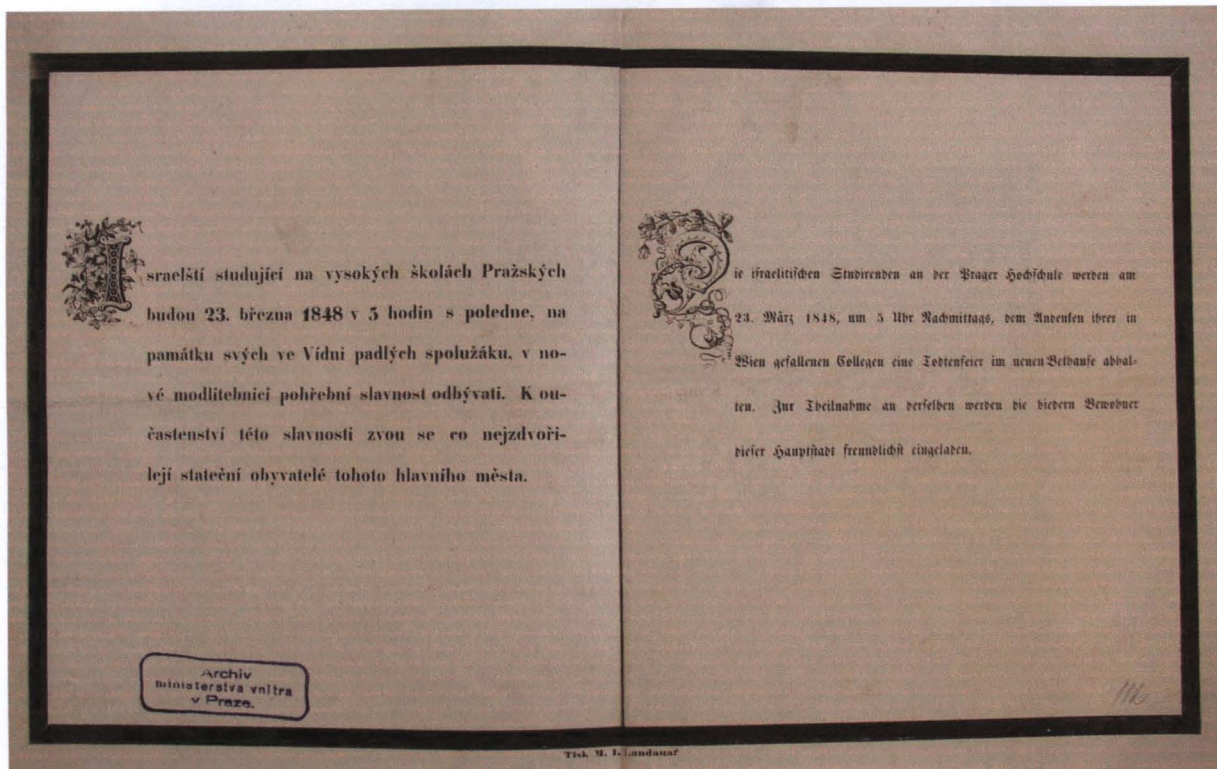
J. N. Mannheimer,

Prediger am israelit. Bethause zu Wien.

Als Diener des göttlichen Wortes trete ich hin an dieses Grab, um das Gebet zu sprechen für das Seelenheil unserer dahingeshiedenen Brüder, die gefallen sind im Kampfe für ihr Vaterland.

Gott, mein Gott! du bist es, der Geist und Herz prüfet und erforschet. Wenn der gerecht ist, der in dem Glauben an dein unwandelbares Recht auf Erden, aus innerem Herzenstriebe und Drange mit Leib und Seele einsteht, für das, was des Menschen Köstliches auf Erden ist, für Wahrheit, Freiheit, Recht und Würde; wenn der gerecht ist, der den Geist und die Kraft, die von dir uns sind gegeben, will geschirmt wissen in Macht und Geltung; so sind die, für die ich in dieser Stunde bete; so sind sie Alle, die mit ihnen in einem

Obr. č. 4 Pohřební řeč vídeňského rabína I. N. Mannheimera



Obr. č. 5 Pozvánka k židovské smuteční slavnosti konané dne 23. března 1848 v Nové synagoze v Dušní ulici v Praze



Obr. č. 6 Katafalk z pražské židovské smuteční slavnosti konané dne 23. března 1848 v Nové synagoze v Dušní ulici v Praze

Der Schwan ist todt,

Ne

Adler werden erstehen!

Robert Blum ist todt,

Robert Blum, der unermüdlige Vorkämpfer unserer jungen Freiheit ist in Wien standrechtlich erschossen worden. Drei hier angekommene Briefe haben die Trauerbotschaft dieses Wortes nebst den dabei vorgefallenen Einzelheiten übereinstimmend gemeldet. So war es unserem Freunde nicht vergönnt das Ideal seines Lebens verwirklicht zu sehen, nicht vergönnt, seinen Brüdern in dem unglücklichen Wien Freiheit zu bringen, es war ihm nicht einmal vergönnt, für dieselbe im offenen Kampfe sein Leben auszubauhen; von der barbarischen Robheit einer aufgebrachten Soldateska ist er, ein Opfer der Rache, gefallen. In ihm ist die deutsche Ehre, die Ehre eines deutschen Abgeordneten mit Füßen getreten und klarer noch als bisher tritt es hervor, in welchen Respekt sich Deutschland zu setzen gewußt hat! Die Reaction schlug der Freiheit diese Wunde; wir aber, welche wir dem Hingeshiedenen Thränen des Jornes und des Schmerzes weinen, wir rufen ihr warnend zu: triumphire nicht zu früh! Leicht könnte jeder Tropfen des vergossenen Blutes dieses Märtyrers der Freiheit die Millionen seiner Gesinnungsgenossen enger noch vereinen und aus ihnen mehr als einen Freiheitshelden hervorgehen lassen, welcher in die Fußtapfen des gefallenen Opfers tritt, wie einst Luther in die Fußtapfen Husens getreten ist! Der Schwan ist todt, die Adler werden erstehen. —

Frankfurt den 14. Nov. 1848.

Druck v. August Stritt.

Obr. č. 7 Frankfurtský leták „Der Schwan ist todt, die Adler werden erstehen“



Obr. č. 8 Adolph Menzel, Pohřeb březnových padlých (Die Aufbahrung der Märzgefallener)



Obr. č. 9 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), celkový vzhled



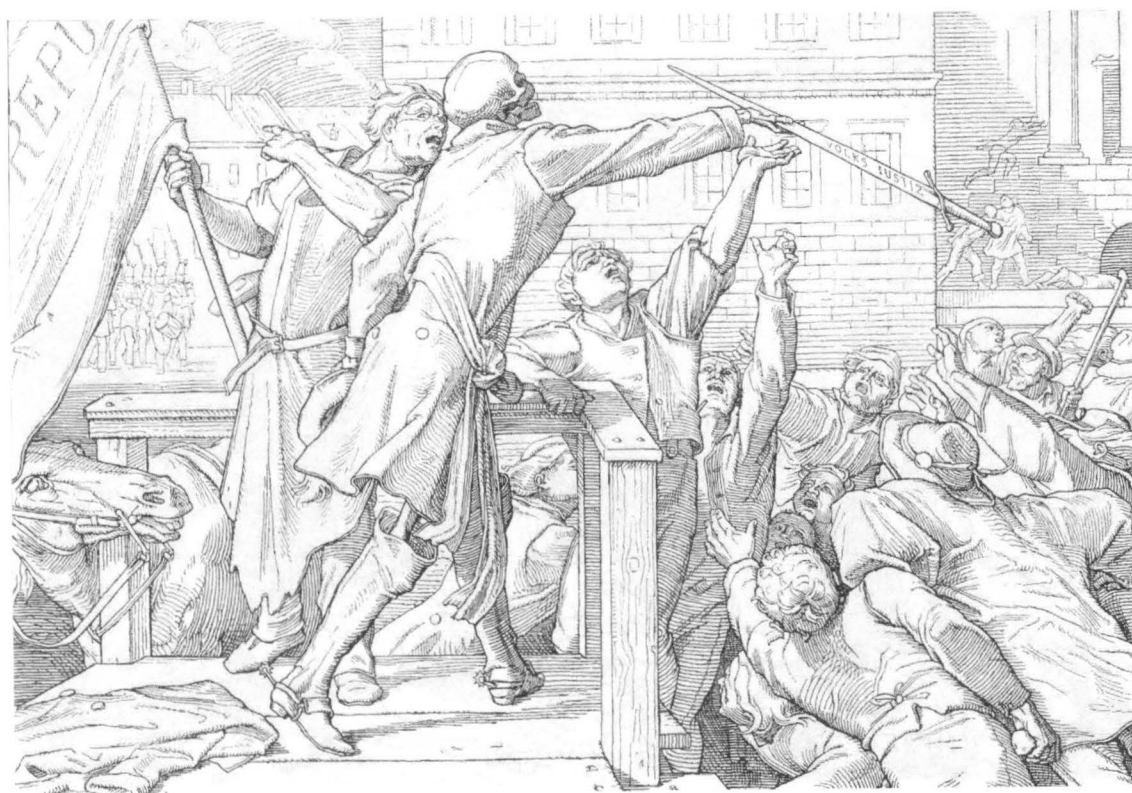
Obr. č. 10 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 1.



Obr. č. 11 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 2.



Obr. č. 12 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 3.



Obr. č. 13 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 4.



Obr. č. 14 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 5.



Obr. č. 15 Alfred Rethel, Také jeden tanec mrtvých (Auch ein Totentanz), list 6.



Obr. č. 16 Eugène Delacroix, Svoboda vedoucí lid



Obr. č. 17 Hermann Raunheim – Jean-Charles Eugène Naissant, Francouzská revoluce 1848.
Bulvár kapucínů 23. února 1848



Obr. 2. 19. C. Svatý Křištoph Batajm v bitvě z vojskami 1848

Obr. č. 18 Ernst Meissonier, Barikáda



Obr. č. 19 Dobová karikatura Roberta Bluma z podzimu 1848

Obr. č. 21 Illustrace Zeitung s vyznamním Blumovým paprskem



Obr. č. 20 Robert Blum im Gefängnis

Illustrierte Zeitung.



281. — Freitag den 18. November 1848. — [XI. Band]

28111
 Die Illustrirte Zeitung ist eine der besten und interessantesten Zeitungen der Welt. Sie enthält die neuesten Nachrichten aus allen Theilen der Welt, und ist durch ihre trefflichen Illustrationen, die in jeder Nummer zu finden sind, von unbeschreiblicher Schönheit. Die Zeichnungen sind von den besten Künstlern angefertigt, und geben ein klares und lebendiges Bild der Ereignisse, die sie begleiten. Die Zeitung ist in deutscher Sprache herausgegeben, und kostet nur wenige Groschen. Sie ist für jeden, der sich für die Weltgeschichte und die Kunst der Illustration interessiert, ein unverzichtbares Werk.



Obr. č. 21 Illustrierte Zeitung s vyobrazením Blumovy popravy



Obr. č. 22 Des Abgeordneten Robert Blums letzte Worte vor seiner Ermordung

Obr. č. 24 Robert Blum 1848



Obr. č. 23 Robert Blums letzte Stunde

Obr. č. 25 Kaiserliche Erschießung des deutschen Freiheitskämpfers Abgeordneten Robert Blum in der Brigittena bei Wien am 9. November 1848



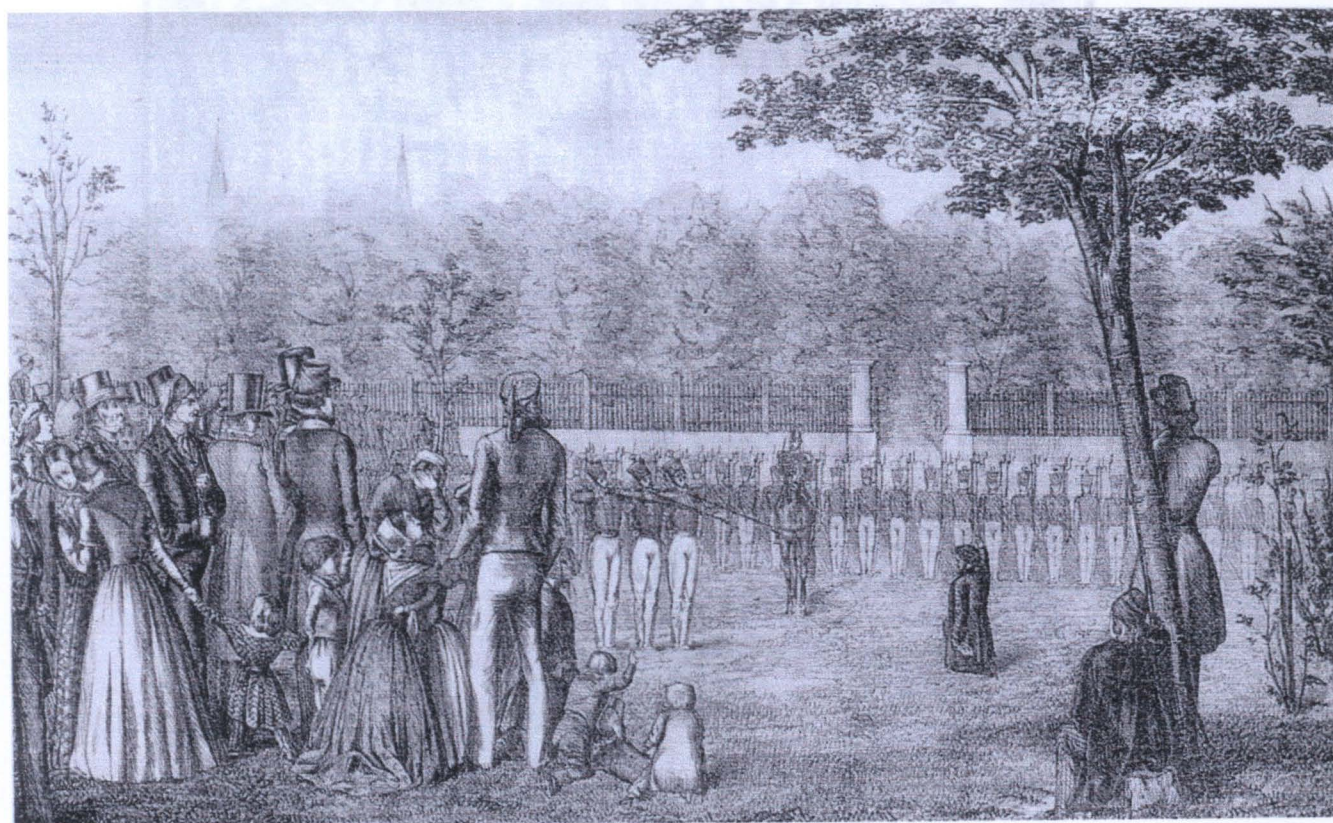
Obr. č. 24 Robert Blums Ende



Obr. č. 25 Standrechtliche Erschießung des deutschen Reichstags-Abgeordneten Robert Blum in der Brigittenau bei Wien am 9. November 1848



Obr. č. 26 Erschießung Robert Blums



Obr. č. 27 Die Erschießung Robert Blums



Obr. č. 30 Erschließung Johann Ludwig Maximilian Dortch am 31. Juni 1849

Obr. č. 30 Allegorie Blumova „nanebevzeti“



Obr. č. 31 Der tote Robert Blum mit Siegesengel



Obr. č. 32 Erschießung Johann Ludwig Maximilian Dortus am 31. Junli 1849

Obr. č. 34 Die Fällung des Ugo Bassi, 18. August 1849



Tod des Abgeordneten Adolph von Trützschler
Standrechtlich erschossen zu Mannheim am 18. August 1849, früh 4 Uhr.

Obr. č. 33 Tod des Abgeordneten Adolph von Trützschler



Obr. č. 34 Die Füsilierung des Ugo Bassi, 18. August 1849



Obr. č. 35 Tod eines Freiheitskämpfers



Obr. č. 36 Ermordung der Abgeordneten von Auerswald und von Lichnowsky 1848 in Frankfurt am Main



Obr. č. 37 Die Ermordung des Fürsten von Lichnowsky zu Frankfurt am Main am 18. September 1848

Aufforderung!

Begnadet zu Pulver und Blei 1849.



Obr. č. 38 Begnadet zu Pulver und Blei 1849

Obr. č. 38 Leták informující o šouření sešmáňní slavnosti za popraveného Roberta Bluma

Aufforderung!

Für den zu Wien gemordeten deutschen Volksvertreter

Robert Blum

wird morgen Sonntag, den 19. November, Nachmittags
3 Uhr, auf dem Friedhose dahier eine

Todtenfeier

mit Sängerschören abgehalten. Alle Diejenigen, welche an diesem Trauerzuge theilnehmen wollen, sind eingeladen, sich **halb drei Uhr** auf dem **Ludwigsplaze** zu versammeln.

Da das deutsche Parlament, die sächsische und badische Kammer bereits ihre Entrüstung über die durch den Mord eines unverletzlichen Volksvertreters schmählich verhöhte Ehre Deutschlands ausgesprochen haben, so erwartet man, daß die Einwohnerschaft Karlsruhe's nicht zögern wird, durch ihre Theilnahme an der Todtenfeier ihre volle Zustimmung zu diesen Beschlüssen kund zu thun.

Die Vorprobe der Sänger findet Sonntag Mittag 1 Uhr in dem Lokale der **Lesegesellschaft** unter der Leitung des Direktor Spohn statt, und es sind besonders die Mitglieder des Sängerbundes gebeten, sich zahlreich dabei einzufinden.

Karlsruhe, den 18. November 1848.

Obr. č. 39 Leták informující o konání smuteční slavnosti za popraveného Roberta Bluma

SUMMARY

Looking apart from subsidiary topics, the presented thesis generally attempts to take a non-traditional view of the subject of the revolutionary year of 1848. While a vast majority of the existing research has been focused on the course of the revolution, particular political camps and leaders of the contemporary movement, I have put emphasis on a phenomenon seemingly concealed and disregarded. My attention was aimed on the dead, the victims of the events of this hectic period. Death as such has indeed been a traditional interest of historians, nevertheless, reception and reflection thereof in a political or rather a revolutionary context is a fairly less regarded subject. Therefore, I have laid out an indeed concrete topic in my thesis - ritualisation of death and dying during the revolution of 1848. A simple question is apparent: why study this subject of the dead and victims in the Czech context when no major fights occurred here and thus the number of fatalities was not extreme? After reading my thesis the answer comes up as obviously as the question does: despite a relatively low body count of the Pentecost events in June 1848, a cult of the dead and victims of the revolution 1848 is present in the course of the few restless months.

The cult of the dead was a sophisticated means of using the victims to promote particular interests of both the reformatory and revolutionary camp as well as of the conservative, counter-revolution circles. In the contemporary intellectual and ideological context of this instrument the dead died for no egoistic, self-interest reasons. On the contrary, they laid down their lives for their homeland, for the future. This proposition applies not only to the dead revolutionaries but also to the representatives of the counter-revolution. By all means, violent deaths of victims served to justify and to give moral reasons for the efforts of the particular camp, both of the reformatory, democratic and later the conservative one as well. That is to say, a violent death raised a question of rightfulness of the conduct which it was a result of. Broadly speaking, within the revolution 1848 it is possible to define two different, yet actually identical, forms of this cult: the revolutionary and the conservative one.

The revolutionary form of the cult of the dead originated from the camp of civil supporters of changes in governmental conditions. The idea they used to justify their efforts, being one of the fundamentals of the victims' ritualisation at the same time, was simple: as long as the existing system fails to communicate with the population and lays its hand on it, it is not good then and requires a change. Thus the dead died for no selfish reasons but for the nation, collective and its good. Their death helped fight for benefits and a better and more

equal future expected. The fact that people got together was also an important feature of this cult. In the contemporary air the dead ones left the survivors with a legacy of responsibility for further fate of the political changes they sacrificed themselves for. What mattered was the fate of the homeland and fulfilling the bequest of the dead under new social conditions. As was apparent from reports on contemporary funeral ceremonies and collective funerals from Prague, Vienna or Berlin, the fates of the dead drew together crowds in the streets, their legacy unified the people and their message was to serve as a source of courage for the society in potential future struggles.

Thus, in the first weeks of the reformatory or revolutionary events, the live ones were in touch with the dead. The victims consecrated to the live and those sought a justification for their own steps in them. An important fact was the image of a victim that society worked with. In the minds of the bereaved society the fallen were given an exactly defined life form. As a matter of fact, their previous lives were not, with some exceptions, mentioned in the context of their fates. The crucial event was their death or circumstances thereof. The bereaved projected their own story to this moment, referring to a specific interpretation. Generally, what kind of earth-life the dead lead was not talked about. Tacitly it was supposed it was ideal or sinless at least. It was not conceivable to associate the victims with any negative image. Thus their life was reduced to the moment of their death. In the context of certain mourning and funeral texts we can even assume their life was not but a mere overture to its end. At the same time, such statements bring us to analogies with Jesus Christ and his martyr's death. A significant feature of contemporary attitudes towards the dead are frequent religious or even eschatological moments and questions about human identity and basic principles of human existence. That was the case in Prague, Vienna and Berlin as well.

The revolutionary cult of the dead involved many forms. Beyond the theory that we have been dealing with so far, there was the practical side. Thus several shades of the aforementioned propositions can be found in the course of the year of 1848. That is to say, a specific example of reception of the dead could be seen in the Jewish society. European Jews viewed the then events with a prospect of improving their own inferior position. Claims to emancipation were raised reminding of their own victims, whether it was in Berlin, Vienna or at a funeral celebration in Prague, which was a milieu lacking deads of their own until June. The dead Jews were to become instruments of emancipation and integration into the majority Christian society. However, the Jewish efforts collided with a still present and deeply rooted anti-Semitism and prejudices. Some anti-Semitic leaflets were directly addressing the Jewish

arguments based on the dead of their own. In their assaults against the still marginal part of society the authors spared no stereotype prejudices about Jewish intrigues, greed for power and slyness.

Another specific form of the revolutionary cult of the dead was the creation of a second life of the executed German member of the Frankfurt parliament Robert Blum. In German environment his death was one of the last activating possibilities for the left-wing camp. In the contemporary rhetoric Blum was presented to the left-wing sympathisers as the highest sacrifice for the nation. His death became a symbol promising a future salvation of the German society. Adoration of his person gained apparent religious implications in certain cases. The funeral ceremonies held in many places throughout Germany after his death were full of clear references to Christ and resurrection. Through Blum and his alliance with God the whole German society was supposed to come into the Divine Presence. Thus the second life of this parliamentarian got on verge of a myth in collective concepts of German democrats. As Mircea Eliade observed: a historical event can remain in people's memory only if this event resembles a mythical model. A longer lasting transfer to this field of social memory was only prevented by failure of the revolution of 1848 and attempts of the counter-revolution to obliterate all memories of the dead adversaries.

The cult of the dead and reflection thereof did not only have the optimistic and joyful form as it was apparent in the first weeks of the contemporary events, when the reformatory and revolutionary movement was pushing ahead. It is a paradox that Czech society could not take but an indirect part in the first celebration of the dead victims, by honouring those who died in March in Vienna. It was not until the June 1848 that they experienced death of their own people so the reflection of their own victims, given the conditions of the oncoming of the revolution, was not identical with the reception and adoration of the March death. In general, we can state that with the revolution subsiding and counter-revolution forming and with pressure put on existing social-political achievements the reception of the dead changed apparently. It is distinctive both in case of reflection of Robert Blum's death and regarding presentation and procedure of Czech funeral ceremonies after the Pentecost Revolt. Especially, in Czech countries the originally joyful and optimistic cult developed into a burdensome and a truly mourning ceremony. Death, which initially promised to bear its fruits and to bring hope for the future, became more existential and evil. Those remembering suddenly viewed it in its entirety and terror. God, who, initially in the spring, played the part of the one bringing new order, turned into a comforter in the course of autumn, whom the

bereaved addressed with their pleas and thoughts. Hopes for social-political changes moved to an indefinite future. In the Czech milieu this sadness and scepticism, caused by the forthcoming post-revolutionary times, culminated in the anniversary mourning ceremony in memory of the victims held in March 1849 in The Church of Our Lady before Týn (Týnský chrám) in Prague.

Generally, the same theses presented for reformatory and revolutionary circles apply in case of the conservative camp. The conservatives and counter-revolutionists also „took hold“ of their victims and used them to declare their own perspective of the contemporary events. It is distinctive not only as far as the military fatalities are concerned but also in the case of Prince Lichnowski and General Auerswald, the members of the Frankfurt parliament murdered in August 1848, as well as in the event of Minister Latour lynched in October 1848 in Vienna. The funeral orations given at the mourning ceremonies held in honour of these counter-revolutionarists or conservatives bore numerous similarities to those of the revolutionary cult. The rhetoric is analogical, they contain symbolic expressions and metaphors (biblical at times). They create a similar image of the concerned victims to the one that would be encountered „on the other side of the barricade.“ Also those dead were used by their co-sympathisers to present an image of the contemporary events. The strategy was identical to that of the ideologic adversaries, the difference was only in tone of the propositions declared and in a political-social addressing of these texts.

What has to be presented in this final part is the fact that the ritualisation of death and dying in the course of the revolutionary events as well as in the time of counter-revolution formation was a feature that both participating camps shared. The need to dwell on their victims was a contemporary phenomenon exceeding ideological boundaries. Looking at distribution of this cult of the dead we could even talk about an anthropological phenomenon of its kind, transcending state or national borders. It is important to realise that to treat the dead in this manner was a contemporary European feature. The dead were remembered under different political, social and national circumstances, however, various superficial tones covered a similar basics corresponding to the idea of Reinhart Koselleck about a violent death primarily commemorated nationally, iconology of which is, however, supranational.

This is due to an „anthropological dimension“ in a human being as such, including the need to deal with death and the dead in a specific manner, as well as due to contemporary technical and informational possibilities. One must not forget that a specific feature of the revolution 1848-1849 was, among others, establishment of a communicational space within

which it was possible to transfer behavioral patterns and models of conduct. In the particular case of the social atmosphere of 1848 it also significant to recall the contemporary euphoria tending to have various emotional expressions, naturally including remembering the dead. Nonetheless, such peculiar mood is vastly difficult to capture or prove.

An independent subject, covered in my thesis, is a reflection of death and dying in contemporary fine art. Nowadays, pictures are a crucial source to learn about, e. g., material culture of previous eras: what housing was like, how people were dressed, how they worked and how they celebrated. These all are questions of everyday history, social history or cultural history which can better be answered using, among others, visual materials. Pictures give us a non-verbal report on reception of the world and society in previous eras, on reflection and understanding of foreign cultures and one's own milieu, on contemporary ideas of authors and the milieu the created for. Sometimes, emotions and experience, such as fear, hope or joy, are easier to grasp and more distinctive compared to written form. Therefore, historians must deal with caricatures or posters as well as with historical pictures, pictures including religious motifs, images of everyday life, objects of everyday use, which are possible to reconstruct based on written documents with great difficulties only, images of landscape and towns, family or group portraits and metaphoric illustration of ideas and allegories.

In Europe, the year of 1848 brought about a previously unknown abundance in illustrations, caricatures and pictures, which, either as a part of contemporary press or in a form of individual leaflets and papers, commented on and mediated the events. Pictures then became a medium with a great influence on forming and changing public opinion, as they were often comprehended as an authentic evidence of the information they accompanied. Also, for their audience they were an understandable and easier-to-grasp expression, speaking a clear „language of images.“ While much information distributed in a written form remained obscure to its recipients owing to the fact that most of the audience were simply illiterate, or the written news were too abstract for the readers, pictures and illustrations spoke clearly. Their language was international and universal. Thus we can speak about a general legibility of the contemporary litographs, pictures and caricatures, the form of which, independent on national languages, helped to get the message across national and language borders.

Events captured in newspapers and magazines, in the form of separate leaflets or pictures as such will not contribute to deepen our factual knowledge of this era of European and national history. However, they help us to get closer to subjectivity of their authors thereby to the era itself. These visual records present the concerned time in its diversity as

they are individual reflections necessarily focusing on chosen motives and moments, receiving them in its own manner. At the same time their authors drew upon a certain ideological context, which could be, and indeed was, projected in the depicted. Thus messages of pictures illustrating execution and death of Robert Blum. These works are consequential visual confirmation of many funeral and mourning orations. The presented works of Adolph Menzel and Alferd Rethel are slightly more difficult to interpret. From a certain point of view they can also be perceived as a criticism of revolution or dying in the course of the revolutionary events.

Ritualisation of death and dying during the revolution 1848-1849 was a contemporary phenomenon common to European, or Central European, given the context of my thesis, society. Looking apart from its particular inner content, this phenomenon may also be perceived as a part of contemporary cultural behaviour. In the initial proposition it is understood as a part of the contemporary revolutionary culture as it belonged to distinctive and ostentatious forms of contemporary external social conduct. Compared to the political development in the course of 1848 the subject of reflection of death and dying may seem a marginal topic at first sight, however, it is justified. Although the whole presented cult is basically a nowadays concept it can still help to approach contemporary mentalities and worlds of ideas of mid-1800s. The question is how much the contemporary treatment of the dead, as described in this thesis, was perceived as cult by contemporaries. Personally, I assume that the then society may not have seen any „cult“ elements in itself, still the specifics of its conduct are distinctive from today's perspective. Therefore it is possible to speak about the cult of the dead of revolution 1848.

POZNÁMKY:

-
- ¹ Dressel, G., *Historische Antropologie. Eine Einführung*, Wien 1996, str. 109-110
- ² Ariés, P., *Dějiny smrti I., II.*, Praha 2000
- ³ Král, P., *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004
- ⁴ Berghoff, P., *Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse*, Berlin 1997
- ⁵ Koselleck, R., *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne*, München 1994
- ⁶ Koselleck, R., *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*, Basel 1998
- ⁷ Mosse, G., *Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993
- ⁸ Speth, R., *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen 2000
- ⁹ Rader, O., *Grab und Herrschaft. Politischer Totenkult von Alexander dem Großen bis Lenin*, München 2003
- ¹⁰ Papeheim, M., *Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794)*, Stuttgart 1992
- ¹¹ Hettling, M., *Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer*, Frankfurt am Main 1998
- ¹² Haupt, H-G., Langewiesche, D., *Die Revolution in Europa 1848. Reform der Herrschafts- und Gesellschaftsordnung – Nationalrevolution – Wirkungen*, in: Dowe, D., Haupt, H-G., Langewiesche, D., *Europa 1848: Revolution und Reform*, Bonn 1998, str. 11
- ¹³ Ve svém důsledku to však znamenalo, že měšťanský reformní i revoluční tábor nepřistoupil k budování vlastní výkonné moci, kterou by plně nahradil starou exekutivu. Dosavadní politický systém byl sice rozložen, ale přesto v rukou jeho představitelů zůstávaly určité mocenské prostředky, především armáda.
- ¹⁴ Reinalter, H., *Die Europäische Revolution von 1848/49 in der neueren Forschung*, in: Timmermann, H., *1848 Revolution in Europa. Verlauf, politische Programme, Folgen und Wirkungen*, str. 29
- ¹⁵ Langewiesche, D., *Kommunikationsraum Europa: Revolution und Gegenrevolution*, in: Langewiesche, D., *Dematiebewegung und Revolution 1847 bis 1849*, Karlsruhe 1998, str. 11-35; Schott, D., *Zug zur Freiheit? Verkehr und Kommunikation in der Revolution 1848/49*, in: Dipper, Ch., Gestrich, A., Raphael, L., *Krieg, Frieden und Demokratie*, Frankfurt am Main

2001, str. 35-54; Siemann, W., Revolution und Kommunikation, in: Dipper, Ch., 1848: Revolution in Deutschland, Frankfurt am Main 1998, str. 301-313

¹⁶ Gall, L., Roth, R., 1848. Die Eisenbahn und die Revolution, Berlin 1999

¹⁷ Pražané se o událostech ve Francii, tedy o vyhlášení republiky a „poděkování se“ krále, dozvěděli příznačně na masopustním plese pořádaném 29. února ve Stavovském divadle.

¹⁸ Nakolik byla formulace „z Boží milosti“ skutečně závažnou a signifikantní, ukazuje její znovuoobjevení se ve slovníku rakouského císařství na podzim 1848. Když císař Ferdinand I. svolával ve svém patentu z 22. října do Kroměříže z Vídně přeložený ústavodárný sněm, byl titulován v duchu doby jako „konstituční císař rakouský.“ Ale již o několik dnů později, ve svém abdikčním listě a současně již v nástupním manifestu nového císaře Františka Josefa dne 2. prosince byla opět použita formulace „z boží milosti císař rakouský.“ Jak připomíná Otto Urban, tato byt' na první pohled drobná stylistická oprava ve skutečnosti znamenala významný ideový posun a svědčila o zásadní změně nastávajících mocensko-politických vztahů v monarchii. Urban, O., Česká společnost 1848-1918, Praha 1982, str. 69

¹⁹ K otázce specifické participace žen na revoluci roku 1848 je věnována řada odborných textů. Za všechny jmenuji například: Hauch, G., Frauen Räume in der ännen Revolution 1848, in: Dowe, D., Haupt, H.,G., Langewiesche, D., 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, str. 841-899; Hauch, G., Frau Biedermeier auf den Barrikaden. Frauenleben in Wiener Revolution 1848, Wien 1990; Moravcová, M., Die tschechische Frauen im Revolutionären Prag 1848/49, in: Jaworki, R., Luft, R., Revolutionen in Ostmitteleuropa, München 1996, str. 75-96; Riedl-Schmidt, M., Frauen und Revolution. Strategie weiblicher Emanzipation 1789 bis 1848, Tübingen 1998 atd.

²⁰ V Praze během roku 1848 vznikly postupně dva ženské spolky, „Spolek Slovanek“ a „Slovanská Dennice.“ Spolek Slovanek vznikl kolem Honoraty Zapové a Johanny Fričové v srpnu 1848 a spojil ženy z rodin pražské inteligence a měšťanstva. Její členky tak patřily do okruhu samého jádra vlastenecké společnosti a jejích elit. Šlo o okruh, který byl navzájem spjatý i rodinnými vazbami, například Staňkovi a Fričovi. Tento spolek se soustředil na povznesení a emancipaci žen, ovšem ne na emancipaci politickou. Jejich cílem bylo tvoření žen jako partnerek, vzdělaných společnic mužské části společnosti. Objektem pedagogických snah spolku měla být malá děvčata, z nichž měly být vychovány řádné české matky, které budou vychovávat své děti k uvědomělému češství. V dubnu 1849 měl 139 členek. Oficiálně pak spolek ukončil svou činnost v listopadu 1850.

Druhou organizací byla „Slovanská Dennice.“ Tento spolek vznikl kolem Josefy Kubínové a shromáždil kolem sebe v porovnání se „Spolkem Slovanek“ ženy méně majetnějších řemeslnických kruhů. Objektem jejich snah byla žena jako taková, bez rozdílu věku, mladá i starší, které mělo být zprostředkováno „české“ vzdělání. Opět byla cílem česky vzdělaná žena, úplná osobnost, česky hovořící i myslící, hlásící se ke svému českému a slovanskému původu. V porovnání se „Spolkem Slovanek“ se jednalo o organizaci menší.

²¹ Dobová česká společnost tak obdivovala jako svou hrdinku „Slovanku“, respektive „Amazonku.“ „Mezi študenty se objevilo děvče ideálně oblečené, neznámé, krásné, bambitky i puškou vydatnou ozbrojené. Ona všudy byla první i mířila dobře na vojsko. Neznáme jméno leč Slovanka. Bylo ji vidět všudy na barikadách, za ní se studenti co za vůdcem hruli.“ Čelakovský, F., L., Korespondence a zápisky III, Praha 1915, str. 598; Podrobněji se o této snad skutečné, snad fiktivní (citovaný dopis Václava Staňka Čelakovskému nemůže nepřipomenout „Svobodu vedoucí lid“ Eugena Delacroix) účastníci pražských červnových bojů rozepisuje ve své práci „Český sen“ Vladimír Macura. Ten na několika stránkách zajímavě rozpracoval tento ideální typus ženy-bojovnice (a v českém případě vlastenky) angažující se aktivně a bojovně za národní věc, současně však s odkazy do minulosti poukázal na již existující evropskou kulturní tradici takové bojovnice a její časté literární předobrazy. V souvislosti s výše uvedeným textem o připravenosti, respektive nepřipravenosti mužské části populace na moment ženského zrovnoprávnění, se rovněž dotkl velmi výstižně a příznačně emancipační dimenze této ideální ženské role ozbrojené bojovnice. „Převrácení hodnot v jediném záblesku revolučního výbuchu fascinovalo i děsilo: vypovídalo o možnostech aktivní role ženy ve veřejném životě, v českém emancipačním hnutí, o její rovnosti, ale současně volalo po obezřetnějším vymezení prostoru její aktivity.“ Macura, V., Český sen, Praha 1998, str. 87

²² Užitečnou prací a praktickou pomůckou týkající se českého tisku v období poloviny 19. století je knížka Františka Rubíka, viz. Roubík, F., Časopisectvo v Čechách v letech 1848-1862, Praha 1930

²³ V jednoho takového agitátora se v červnu během svatodušních nepokojů proměnil i tehdy na jaře v pražské společnosti populární hostinský Petr Fasteř, který po svém odchodu z bojující Prahy zamířil na Berounsko, kde do roku 1848 žil jako nájemce hospody a mlýna v Zadní Třebáni. Během své cesty se zastavil i v Řevnicích, kde se snažil svým proslovem shromážděné venkovany vyburcovat k tažení na pomoc bojujícím Pražanům. „U některých

posluchačů, a nebylo jich asi málo, vyvolala Fastrva slova odezvu opačnou. Zvlášť snad mnohé z žen, které zůstaly samy ve staveních opuštěných muži – gardisty, podléhaly strachu, násobenému poplašnými pověstmi o lůze a rabování. Nepochopení a strach lehce přerůstaly do hněvu. A jeho hrot se obrátil proti tomu, kdo se jim zdál příčinou všeho vzruchu – proti Fastrovi. Některé susedky...se rozběhly na rychtu. Žádaly Martina Rysa, aby zakročil, dokonce aby Fastra zajal.“ Řevnický rychtář Jan Rys pak skutečně takový zatykač na Fastra vydal. Sklenář, K., H., Rychtářský zatykač. K svatodušním událostem na Zbraslavsku v roce 1848, in: Zpravodaj středočeské vlastivědy a kronikářství, roč. 3, 1971, č. 1-2, str. 20-31

²⁴ Kraus, H., Ch., Revolution – Gegenrevolution – Gegenteil der Revolution. Die Bewegung von 1848 und ihre Gegner, in: Baners, P., Roellecke, G., 1848 – Die Erfahrung der Freiheit, Heidelberg 1998, str. 119-146

²⁵ „Jakkoli málo „heroická“ byla středoevropská revoluce z let 1848-1849, přece jen otevřela cestu k řešení celé řady otázek, které zůstávaly po celá desetiletí skryty pod povrchem zdánlivě nehybného politického systému. V ekonomické, sociální i politické sféře byly s větší či menší důsledností nastoleny – a částečně ještě v průběhu let 1848-1849 řešeny – všechny podstatné problémy kapitalistické přeměny společenských vztahů.“ in: Urban, O., Kapitalismus a česká společnost, Praha 2003, str. 45

²⁶ Za všechny práce jmenuji především zásadní dílo o evropské revoluci roku 1848 Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, dále pak například Švand, R., J., W., The Revolutions 1848-1849: From Reform to Reaction, Oxford 2002; Hachtmann, R., Epochenswelle zur Moderne. Einführung die Revolution 1848/49, Tübingen 2002; Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998; Langewiesche, D., Demokratiebewegung und Revolution 1847 bis 1849. Internationale Aspekte und europäische Verbindungen, Karlsruhe 1998; Sperber, J., The European revolutions. 1848-1851, Cambridge 1994 atd.

²⁷ Hettling, M., Die Vielfalt der Provinz, in: Vogelsang, R., Westheider, R., Eine Region im Aufbruch. Die Revolution von 1848/49 in Ostwestfalen-Lippe, Bielefeld 1998, str. 13-30; Reininghaus, W., Revolution und Region. Methodische Probleme regionaler Forschungen zu den Jahren 1848 und 1849 in Deutschland, in: Reininghaus, W., Die Revolution 1848/49 in Westfalen und Lippe, Münster 1999, str. 104-111

²⁸ Například Janů, O., Rok 1848 v Podkrkonoší, Turnov 1948; Maršan, R., Rok 1848 dle deníku vlasteneckého učitele Františka Václava Karlíka v Rokycanech, díl I. a II., Praha 1929

a 1931; Sklenář, K., H., Rychtářský zatykač. K svatodušním událostem na Zbraslavsku v roce 1848, in: Zpravodaj středočeské vlastivědy a kronikářství, roč. 3, 1971, č. 1-2, str.20-31; Robek, A., Podřipsko v revolučním roce 1848, in: Vlastivědný sborník Podřipsko, č. 9, 1999; Roubík, F., Na českém venkově r. 1848, in: Časopis pro dějiny venkova, roč. 15, 1928, Roubík, F., Petice venkovského lidu z Čech k Národnímu výboru z roku 1848, Praha 1954

²⁹ V německém prostředí k tomuto tématu nověji Gailus, M., *Strasse und Brot. Sozialer Protest in den deutschen Staaten unter besonderer Berücksichtigung Preußens, 1847-1849*, Göttingen 1990

³⁰ Götz von Olenhusem, I., *1848/48 in Europa und der Mythos der Französischen Revolution*, Göttingen 1998

³¹ Shrnutí dosavadní německé tvorby k revoluci 1848 přináší v několika člancích německý historik Dieter Langewieche, v českém prostředí pak Jiří Pešek. Langewiesche, D., *Die deutsche Revolution von 1848/49 und die vorrevolutionäre Gesellschaft: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*, in: *Archiv für Sozialgeschichte*, roč. 21, 1981, str. 458-498; Tentýž, *Die deutsche Revolution von 1848/49 und die vorrevolutionäre Gesellschaft: Forschungsstand und Forschungsperspektiven, Teil II* in: *Archiv für Sozialgeschichte*, roč. 31, 1991, str. 331-444; Pešek, J., *Revoluce 1848/1849 očima německé historiografie let 1997-2002*, in: *ČČH*, roč. 101, 2002, č. 2, str. 376-381

³² Městské prostředí například: Hachtmann, R., *Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution*, Bonn 1997; Langer, W., I., *Das Muster der städtischen Revolution von 1848*, in: Stuke, H., Forstmann, W., *Die europäischen Revolutionen von 1848*, Königstein 1979, str. 46-69; Mieck, I., Möller, H., Voss, J., *Paris und Berlin in der Revolution 1848*, Sigmaringen 1995

³³ Hlavačka, M., *Böhmen und die Habsburgermonarchie im Revolutionsjahr 1848/49*, in: Timmermann, H., *1848 Revolution in Europa. Verlauf, politische Programme, Folgen und Wirkungen*, Berlin 1999, str. 199-208

³⁴ Citováno podle Feyerabend, P., *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 21

³⁵ Přehledné vymezení hesel kulturní dějiny, dějiny mentalit a historická antropologie viz: van Dülmen, R., *Das Fischer Lexikon Geschichte*, Frankfurt am Main, 1990, str. 65-86

³⁶ Petráň, J., *Dějiny hmotné kultury II*, Praha 1995, str. 9-30

³⁷ Daniel, U., „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte. in: *Geschichte und Gesellschaft* roč. 19, 1993, str. 70

-
- ³⁸ van Dülmen, R., *Historická antropologie. Vývoj-problémy-úkoly*, Praha 2002, str. 37
- ³⁹ Hansen, K., *Kultur und Kulturwissenschaften. Eine Einführung*, Tübingen 2000, str. 11
- ⁴⁰ Medick, H., „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. in: Lüdtker, A., *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main 1989, str. 48-84
- ⁴¹ Geertz, C., *Zhuštěný popis*, in: Geertz, C., *Interpretace kultur*, Praha 2000, str. 15
- ⁴² Tamtéž, str. 15
- ⁴³ Iggers, G., *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*. Praha 2002, str. 98
- ⁴⁴ Frye, N., *Velký kód. Bible a literatura*, Brno 2000, str. 19
- ⁴⁵ Kaschuba, W., Lipp, C., *Revolutionskultur 1848. Einige (volkskundliche) Anmerkungen zu den Erfahrungsräumen und Aktionsformen antifeudaler Volksbewegung in Württemberg* in: *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*, roč. 39, 1980, str. 141-164
- ⁴⁶ Burke, P., *Popular culture in early modern Europe*, London 1978; Kaschuba, W., *Volkskultur zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1988; Muchembled, R., *Kultur des Volks – Kultur der Elite. Die Geschichte einer Erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982 atd.
- ⁴⁷ Le Roy Ladurie, E., *Masopust v Romansu. Od hromnic po Popeleční středu 1579 – 1580*, Praha 2001
- ⁴⁸ Bajerová, A., *Z české revoluce 1848*, Praha 1919, str. 29-34
- ⁴⁹ Kaschuba, W., *Ritual und Fest. Das Volk auf der Straße. Figurationen und Funktionen populärer Öffentlichkeit zwischen Frühneuzeit und Moderne*, in: van Dülmen, R., *Dynamik der Tradition. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt am Main 1992, str. 240-267; Týž, *Vom Gesellekampfe zum sozialen Protest*, in: Engelhardt, U., *Handwerker in der Industrialisierung. Lage, Kultur, Politik vom späten 18. bis ins frühe 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1984, 381-406, Kaschuba, W., Lipp, C., *1848, Provinz und Revolution. Kultureller Wandel und soziale Bewegung im Königreich Württemberg*, Tübingen 1979, str. 189-202
- ⁵⁰ Kaschuba, W., *1848/49: Horizonte politischer Kultur*, in: Hartwig, W., *Revolution in Deutschland und Europa 1848/49*, Göttingen 1998, str. 56-78

-
- ⁵¹ Vierhaus, R., Die Rekonstruktion historischer Lebenswelten. Probleme moderner Kulturgeschichte, in: Lehmann, H., Wege zu einer neuen Kulturgeschichte, Göttingen 1995, str. 7-28
- ⁵² Paměti sedláka Josefa Dlaska, Praha 1941, str. 88-90
- ⁵³ Kutna, F., Sociálně myšlenková tvárnost obrozeneckého lidu, Praha 1948; Nahodil, O., Robek, A., České lidové kronikářství, Praha 1960
- ⁵⁴ Hettling, M., Totenkult statt Revolution, Frankfurt am Main 1998
- ⁵⁵ Belting, I., Mode und Revolution, Deutschland 1848/49, Zürich 1997; Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986
- ⁵⁶ Kämper-Jensen, H., Lieder von 1848. Politische Sprache einer literarischen Gattung, Tübingen 1989, Václavková, J., Písně roku 1848, Praha 1948
- ⁵⁷ Rürup, R., Der Fortschritt und seine Grenzen. Die Revolution von 1848 und die europäischen Juden, in: Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, str. 985-1005
- ⁵⁸ Například Henkel, A., K., Bliembach, E., Zeit für neue Ideen. Flugschriften, Flugblätter, Bilder und Karikaturen – Propaganda im Spiegel der Revolution 1848/49, Hameln 1998; Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948; Otruba, G., Wiener Flugschriften zur sozialen Frage 1848, Bd.1, Wien 1978; Tentýž, Wiener Flugschriften zur sozialen Frage 1848, Bd.2, Wien 1980 atd.
- ⁵⁹ Radimský, J., Wurmová, M., Petice moravského lidu k sněmu roku 1848, Praha 1955; Roubík, F., Petice venkovského lidu z Čech k Národnímu výboru 1848, Praha 1954
- ⁶⁰ Kronika Martina Nováka z Dřínova u Kralup, in: Robek, A. Lidové zdroje národního obrození, Praha 1974, str. 92 - 93
- ⁶¹ Truchlivá píseň o ukrutné popravě Francouzského krále Ludvíka XVI, in: Fiala, J., Novina z francouzské krajiny, Praha 1989, str. 36-37
- ⁶² Kazbunda, K., České hnutí roku 1848, Praha 1929; Roubík, F., Český rok 1848, Praha 1931; Klíma, A., Rok 1848 v Čechách, Praha 1948 atd.
- ⁶³ Koselleck, R., Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich, Basel 1998, str. 10
- ⁶⁴ Například s odkazem na etnologii můžeme tvrdit, že prakticky každý národ má vlastní kult mrtvých, ovšem navenek projevující se odlišnosti vyrůstají z téměř stejných kořenů. in: Gundolf, H., Totenkult und Jenseitsglaube, Mödling 1967, str. 189

⁶⁵ Geertz, C., *Interpretace kultur*, Praha 2000

⁶⁶ Medick, H., "Missionare im Ruderboot"? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: Lüdtker, A., *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am main 1989, str. 48-84

⁶⁷ Iggers, G., *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě*, Praha 2002, str. 98

⁶⁸ Assmann, J., *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, Praha 2003, str. 71

⁶⁹ Rémond, R., *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003, str. 125

⁷⁰ Tamtáž, str. 127

⁷¹ Düding, D., *Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808-1847)*, München 1984, str. 107

⁷² Mosse, G., *Gefallen für das Vaterland: nationales heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, str. 44-45; V modernější podobě je toto „německé spojení“ národa a křesťanského náboženství očividně zřetelné mimo jiné na příkladu známého Berlínského Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, postaveného v 90. letech 19. století jako památka na zemřelého císaře Viléma I.. V rámci francouzského prostředí nalezneme příklad spojení vlastenectví s náboženstvím a jeho symbolikou ve slavnosti Federace, která se konala v Paříži v červenci 1790 u příležitosti výročí dobytí Bastily. Na Martově poli byla tehdy vystavěna pod širým nebem stupňovitá pyramida, na jejímž vrcholu velitel Národní gardy Lafayette přísahal vzájemnou jednotu Francouzů i se svým králem, aby tak byla ochráněna svoboda, ústava a zákon. Spojení tohoto politického momentu s náboženstvím demonstrovala účast duchovenstva oděného do bílých šatů přepásaných trojbarevnou šerpou, sloužená mše biskupem Talleyardem a svěcení praporů. Ziebur, G., *Frankreich 1790 und 1794. Das Fest als revolutionärer Akt*, in: Schulz, U., *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike zum Gegenwart*, München 1988, str. 261

⁷³ Le Bon, G., *Psychologie davu*, Praha 1994, str. 52 V podobném duchu se k této problematice vyslovil zajímavě i Ernst Cassirer: „Každý, byť jakkoli každodenní obsah jsoucna může nabýt význačný charakter posvátného, jakmile se dostane do specificky mytický náboženského zaměření; jakmile, místo aby zůstal vpojen do obvyklé sféry dění a působení, jakoukoli svou stránkou připoutá a silně podnítl mytický „zájem“. Znak „posvátného“ není proto vůbec od začátku omezen na určité objekty a skupiny objektů –

nýbrž každý, jakkoli „lhostejný“ obsah se může náhle na tomto znaku podílet.“, in: Cassirer, E., *Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení*, Praha 1996, str. 97

⁷⁴ Kulturní antropolog Clifford Geertz ve svém textu „Náboženství jako kulturní systém“ definoval náboženství jako: „1) systém symbolů, které 2) v lidech ustavují silné, pronikavé a dlouhotrvající nálady a motivace tím, že 3) formulují pojmy obecného řádu bytí a 4) obdařují tyto pojmy takovým nádechem skutečnosti, že 5) se tyto nálady a motivace zdají jedinečně realistické.“, in: Geertz, C., *Interpretace kultur*, Praha 2000, str. 107; Z této definice je patrné, že pojem náboženství lze v tomto kontextu skutečně s pojmem nacionalismu zaměnit a definice bude vystihovat v obecné rovině rovněž i charakteristiky nacionalismu. Idea nacionalismu v sobě také obsahuje motivační prostor pro vykonání konkrétního druhu činů a stimuluje člověka určitým náladám, které jsou li přítomné, pak jsou totalistické.

⁷⁵ Křesťanství tak v období vznikajících národních hnutí nabízela skutečně dostatečně úrodné zázemí pro nově se formující ideje nacionalismu, kterým poskytovala množství mýtů, metafor a symbolik k vlastnímu využití. Podobnou situaci známe i z českého prostředí národního obrození. Dobové výroky o boží prozřetelnosti a vyvolenosti českého národa měli v kontextu národního obrození své opodstatnění. Obrození byl totiž vlastní mýtus a do jeho rámce patří i dobové pojetí kategorie času jako jakéhosi nelineárního cyklického pohybu. Probuzení národa k novému životu pak bylo dobově chápáno jako směřování zpět k znovunastolení minulých dějů doby dávné slávy. Slavná minulost se měla opakovat i v budoucnosti národa. Atributem takového mýtu je následně jeho zbožštění, sakralizace. Znovuzrození je obrození chápáno jako akt boží prozřetelnosti odvracející smrt českého národa. Tyto myšlenky pak našly své opodstatnění také v dílech některých dobových filosofů. Zvláště silnou odezvu měl ve slovanském prostředí Johann Gottfried Herder. Ten Slovanům přisuzoval zvláštní poslání při budování nové lidské společnosti založené na principech humanity. Jiné vysvětlení pro podobné myšlenky uvádí František Kutnar již pro období slezských válek za vlády Marie Terezie. Uvádí, že se český lid, ohrožovaný invazí cizích armád, mohl mnohým dobovým pozorovatelům zdát díky svým svatým, zázrakům i mučedníkům opravdu národem Božím, národem, jehož existence nebyla jistě náhodná. Ve prospěch vyvolenosti také hovořila obdobná situace českého národa. Stejně jako Židé, i Češi tvořili národ malý, navíc podobně ohrožovaný silným sousedem. Podobné myšlenky jistě ještě vycházejí z myšlenkového dědictví baroka. in: Kutnar, F., *Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu*, Praha 1948, str. 104-105

⁷⁶ Mosse, G., *Gefallen für das Vaterland: nationales heldentum und namenloses Sterben*, Stuttgart 1993, str. 45

⁷⁷ Tamtéž, str. 46-47

⁷⁸ Hettling, M., *Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer*, Frankfurt am Main 1998, str. 9

⁷⁹ Mrtví se tak měli stát přeneseně mimo jiné i zakladateli novodobého německého jednotného národa. Dostáváme se tedy opět do oblasti splývání náboženství, mytologie a novodobého nacionalismu, což samozřejmě neplatí jen o německém národu. „...co je to národ, čím se stává *národem*? Je to jistě společenství vědomí a nikoli pouhá prostorová koexistence většího nebo menšího počtu fyzicky stejných jedinců. Pospolitost vědomí nalézá svůj bezprostřední výraz v pospolité řeči; avšak kde jinde bychom měli tuto pospolitost nebo její základ nalézt než v pospolitém vidění světa a kde jinde by opět mohl být tento dán nějakému národu nebo kde jinde obsažen než v mytologii? Zdá se být tedy nemožné, že by si již existující národ nějakou mytologii teprve získal, ať už objevem jedince nebo jako instinktivní pospolitý výtvar...., protože je nemyslitelné, že by byl nějaký *národ – bez mytologie*“ in: Cassirer, E., *Filosofie symbolických forem II., Mytické myšlení*, Praha 1996, str. 206

⁸⁰ Se zajímavým postřehem však přišel Michael Jeismann, který dělal rozdíl mezi smrtí pro vlast, tak jak bychom se s ní setkali u padlých německých vojáků ve válkách proti Napoleonovi, a se smrtí, tak jak ji prezentoval revoluční kult mrtvých ve Francii po roce 1789. Zatímco pro kult mrtvých revoluce je charakteristické podle Jeismana, že padlý se obětoval za společenské a politické síly, které jsou stejně tak jako tak již v pohybu, tedy jsou současné, a stylizoval padlého do podoby ideálního občana, tak německý vlastenec z napoleonských válek se obětoval skutečně pro teprve příchozí, očekávanou budoucnost vlastního národa. Nepadl tedy pro stávající společenský a politický pořádek, nýbrž pro příchozí, v budoucnu očekávané. Jeisman, M., *Das Vaterland der Feinde. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Stuttgart 1992, str. 158; Osobně se však domnívám, že během revoluce 1848 se ve skutečnosti obě tyto dimenze promíchaly a díky odkazům k budoucnosti, tak jak je prezentovaly například pietní řeči za březnové oběti, či za popraveného Roberta Bluma, lze skutečně v revolučním kultu mrtvých 1848 hovořit i o budoucích očekáváních, tak jak je Jeismann přisoudil německým padlým.

⁸¹ Kautman, F., *O smyslu oběti. Biblické reflexe*, Praha 2003, str. 50-51

⁸² Že tento pocit jednoty a solidarity byl skutečně jen dočasným a krátkodobým jevem nás přesvědčuje například dobový leták „Provolání k pražskému měšťanstvu“, jehož autorem byl tehdy mladý student Josef Václav Frič. V tomto svém prohlášení uveřejněném v Praze po svatodušních bouřích 16. června mimo jiné píše v reakci na chování pražského měšťanstva během nepokojů: „Pěkně vzkvétala nám před nedávnem ve vás naděje, když slibovali jste nám, že při nás státi budete, že nás neopustíte, aniž jste tušiti mohli, že uchopíte se ve chvíli nebezpečí prostředků, v našich očích vás i nás ponižujících. V prvních dnech ubránili jsme přepadené město sami – od vás opuštění.“ in: Kosík, K., Čeští radikální demokraté. Výbor politických statí, Praha 1953, str. 327

⁸³ Je však třeba na druhou stranu podotknout, že tento integrující moment, proces společenského sjednocení následuje převážně po ohrožení kolektivu většinou vnějším nepřítelem. Zde se však jednalo o střet v rámci jedné společnosti a přesto s takovouto „sjednocující reakcí.“ Nabízí se tedy myšlenka, že armáda jako instituce reprezentující starý pořádek a ještě lépe spíš čelní představitelé armády i dosavadní vlády, nebyly v představách současníků chápány jako součást národa, ale jako síly stojící jaksí mimo vlastní představu národního společenství, respektive stávající společnosti, jako rušivý element. Proti tomu bylo třeba zmobilizovat celospolečenské síly, aby byla „zahojena“ rána na těle národa, nyní politického kolektivu. Jak však bude uvedeno níže právě v souvislosti s vojskem, revoluční atmosféra často postrádala racionální logiku, a tak mohlo být například po několika dnech do Berlína vracející se vojsko pozdravováno civilisty bílými kapesníky a prapory. Messerschmidt, M., Die preussische Armee während der Revolution in Berlin 1848, in: Messerschmidt, M., Militaergeschichtliche Aspekte der Entwicklung des deutschen Nationalstaates. Düsseldorf, 1988, str. 47 – 63, zde str. 51

⁸⁴ Mahler, O., Broft, M., Události pražské v červnu 1848, Praha 1989, str. 182

⁸⁵ Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963, str. 217

⁸⁶ Mahler, O., Broft, M., Události pražské v červnu 1848, Praha 1989, str. 196

⁸⁷ Freiligrath, F., Freiligraths Werke, Berlín 1980, str. 128 -132

⁸⁸ „Das war den Morgen auf die Nacht, in der man uns erschlagen;
so habt ihr triumphierend uns in unsere Gruft getragen!
Und wir – wohl war der Schädel uns zerschossen und zerhauen,
Doch lag des Sieges froher Stolz auf unsern grimmen Brauen.
Wir dachten: Hoch zwar ist der Preis, doch echt auch ist die Ware!

Und legten uns in Frieden drum zurecht auf unsere Bahre.“

in: Tamtéž, str. 129

⁸⁹ „Weh euch, wir haben uns getäuscht! Vier Monden erst vergangen
und alles feig durch euch verschertzt, was trotzig wir errangen!
Was unser Tod euch zugewandt, verlottert und verloren...“

in: Tamtéž, str. 130

⁹⁰ „Umsonst! Es täte not, dass ihr uns aus der Erde grübet
und wiederum auf blut'gem Brett hoch in die Luft erhüet!
Nicht, jenem abgetanen Mann, wie damals, uns zu zeigen –
nein, zu den Zelten, auf den Markt, ins Land mit uns zu steigen!“

in: Tamtéž, str. 130-131

⁹¹ „Schon fiel das Korn, das keimend stand, als wir im Märze starben;
der Freiheit Märzsaat ward gemäht noch vor den andern Garben!
Ein Mohn im Felde hier und dort entging der Sense Hieben –
Oh, wär der Grimm, der rote Grimm, im lande so geblieben!
Und doch, er blieb! Es ist ein Trost im Schlechten uns gekommen:
Zuviel schon hattet ihr erreicht, zuviel ward euch genommen!
Zuviel des Hohns, zuviel der Schmach wird täglich euch geboten:
Euch muss der Grimm geblieben sein – oh, glaubt es uns, den Toten!
Er blieb euch! Ja, und er erwacht! Er wird und muss erwachen!
Die halbe Revolution zur ganzen wird er machen!
Er wartet nur des Augenblicks: dann springt er auf allmächtigen.“

in: Tamtéž, str. 131

⁹² „Oh, steht gerüsteT! Seid bereit! Oh, schaffet, dass die Erde,
darin wir liegen strack und starr, ganz eine freie werde!“

in: Tamtéž, str. 132

⁹³ Marx, K., Osmnácý brumaire Ludvíka Bonaparta, Praha 1949, str. 10

⁹⁴ Kult mrtvých, tak jak je možné ho poznávat v průběhu novověkých revolucí, je v kontextu své religiozní dimenze také vyjádřením postupného zesvětštění dobové společnosti. Podíváme-li se totiž na kult mrtvých z hlediska etnologie, tak jak je možné jej nalézt u tradičních společností, můžeme jej vystihnout citací Reného Girarda: „In bestimmten Kulturen sind Götter nicht vorhanden, oder sind verschwunden. An deren Stelle treten

anscheinend mythische Ahnen oder die Toten insgesamt. Sie gelten als Gründer und eifersüchtige Wächter zugleich und, wenn nötig, als Zerstörer der kulturellen Ordnung....wenn sich Streitigkeiten zwischen Angehörigen häufen, dann zeigen sich die Toten unzufrieden, und als Geister suchen sie die Lebenden heim oder nehmen von ihnen Besitz. Sie verursachen Auseinandersetzungen und Konflikte zwischen Verwandten und Nachbarn; sie bewirken Perversionen aller Arten.“ viz. Girard, R., *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, str. 373

Jak je patrné, jistě nelze ztotožnit výše poznamenané postřehy se společenskou situací Evropy 19. století. Girard zmiňuje „božstva“ v množném čísle, čímž odkazuje do oblasti polyteistických náboženství. V kontextu novověké Evropy se ovšem pohybujeme v křesťanském monoteistickém prostředí. Avšak přesto jsou zde v souvislosti s „tradičním“ prostředím patrné kořeny a představy, třebaže pozměněné, které lze aplikovat i na dobovou evropskou revoluční společnost 19. století, a ze kterých lze čerpat při poznávání kultu mrtvých revoluce 1848. Zřetelné je to například z onoho pomýchání „říše mrtvých a živých,” tedy ze smíšení těchto dvou oblastí, které jsou obvykle od sebe, převážně v dobách klidu a míru, odděleny. V případě nepokojů se však stávají mrtví ztělesněním a symbolem přítomného násilí, neboť smrt je nejhorším násilím, které může člověka potkat. V souvislosti s revolucí, obecně obdobím neklidu, je možné tvrdit, že padlí nechtějí společenský pořádek úplně zničit. Fungují nicméně vždy jako regulátor, jako „mnohostranně” působící síla, která si sice žádá změnu společenského pořádku, současně je ale mementem upozorňujícím na škodlivost bojů, násilnosti a rozepří a požaduje společenskou jednotu a smír. Ve spojení s náboženstvím tak říkali živým, co by měli, či naopak neměli dělat.

⁹⁵ Assmann, J., *Kultura a paměť*, Praha 2001, str. 35

⁹⁶ Tamtéž, str. 59

⁹⁷ Bylo by však zajímavé se ptát, nakolik byla myšlenka národa a vlasti, revoluce a lepší společnosti skutečně na prvních březnových barikádách přítomna. Bojovalo se například v Berlíně hned od počátku pro národ? Byl již tehdy během bojů lid skutečným suverénem, tak jako již o několik dní později? Byly skutečně tehdejší ideály na barikádách přítomny, nebo byla tehdejší událostí idea a obraz revoluce dodány až ex post? Právě mrtví a jejich interpretace, spojování bojů s ideou vlasti a národa tak mohly samotným bojům dodat zpětně zdání revoluce a vytvořily tak tehdejší „mýtus barikád.“

⁹⁸ Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, Praha 1949, str.13

⁹⁹ Nabízí se zde paralela ke starověkým obětním kultům, kdy byla oběť v některých případech vykonávána „nevinými“ osobami, k jejichž přípravě patřilo koupání, čisté oblečení, zkrášlení, někdy také sexuální abstinence. U obětního zvířete se pak předpokládalo, že zvíře šlo v obětním průvodu dobrovolně, Walter Burkert pak připomíná legendy, kdy se zvířata nabízela k oběti sama, neboť to byla vůle Nejvyššího. Burkert, W., *Homo Necans*, Bern 1997, str. 10; Samozřejmě nelze bez jakýchkoliv pochybností a výhrad srovnávat obětní praktiky starověkého Řecka a oběti z března 1848. Přesto je podle mého názoru zajímavé si uvědomit ony podobné rysy a charakteristiky odkazující k jakémusi „dlouhému trvání“ konkrétních elementů lidského kulturního jednání a myšlení v průběhu dějin.

¹⁰⁰ Freud, S., *Totem a tabu*, Praha 1991, str. 9

¹⁰¹ Freud, S., *O člověku a kultuře*, Praha 1989, str. 189

¹⁰² *Pražské noviny*, č. 21, 1848, str. 95

¹⁰³ Novotný, M., *Letáky z roku 1848*, Praha 1948, str. 57; Během jara roku 1848 se objevilo mezi lidmi velké množství letáků rozmanitého obsahu. Tento uváděný citát je z anonymního letáku „Za krejcar masť na oči našemu lidu.“ Obecně jsou na tomto dobovém letáku věnovaném konstituci zajímavé, v souvislosti s religiózní dimenzí v rámci revoluce 1848, časté odkazy k Bohu a Kristu. Čtenář tak na mnohých místech textu získává dojem, že konstituce a vůbec celé dění roku 1848 je dílem Božím a jeho záměrem: „Chvála Pánu Bohu! Máme konštituci, máme svobodu! Čehož se nedočkal ani děd náš, ani praděd, toho s pomocí Boží my jsme se dočkali. Však byl již svrchovaný čas, aby se nebe nad lidmi slítvalo...A aj, Pán Bůh pomohl, a ještě pomůže.“ Tamtéž, str. 54-55

¹⁰⁴ Bylo by však na tomto místě zbytečné a snad i zavádějící dále se rozepisovat o samotném vnímání smrti a jeho vývoje z pohledu křesťanské teologie. Text by se tak dostal již nad rámec samotné historie a vzdálil by se zkoumání dobových mentalit. Je však možné uvést, že v dobových představách smrti pro národ a vlast, se v průběhu 19. a 20. století, tedy samozřejmě i v rámci revoluce 1848, promíchaly tradiční náboženské momenty křesťanství s naprosto světskými představami a světskou skutečností dobové společnosti. Názorným příkladem je pak skutečně smrt Roberta Bluma na podzim 1848, respektive oslavy a vzpomínání jeho smrti, kdy stanuli na stejné rovině Bůh a vlast - národ.

¹⁰⁵ Freud, S., *Nespokojenost v kultuře*, Praha 1998, str. 37

¹⁰⁶ Girard, R., *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, str. 35-36

¹⁰⁷ Funkci pohřebních rituálů a oslav obětí, probíhající na konci března 1848 tak byla i snaha oběti předcházejícího násilí očistit a odejmout od nich podezření z provinění na proběhlých násilnostech. Oběť z tábora revoluce tak měla být „čistou obětí.“ I odsud tak lze poukázat na oddělený pohřeb z řad mrtvých civilistů i armády, tak jak ho poznal Berlín 22. března 1848. Ostatně podobné tendence nebyly v rámci uctívání mrtvých a obětí ničím novým. Francouzská revoluce může být příkladem, kdy revoluční společenství bylo skutečně specifickou, exkluzivní pospolitostí. Když v roce 1800 vypsala Institut de France soutěž, kdy měl být navržen nejvhodnější způsob pohřbívání mrtvých, velký počet návrhů požadoval, aby muži a ženy, kteří žili ctnostným a bezúhoným životem byli pohřbíváni odděleně od kriminálních a hříšníků. Zvláštní místo pak měli mít mezi oněmi ctnostnými „velcí muži revoluce“ a ti, kteří pro revoluci obětovali přímo svůj život. Své zvláštní postavení však opět neměli mít jako individua, ale jako symboly víry v revoluci. in: Mosse, G., *Gefallen für das Vaterland*, Stuttgart 1993, str. 47

¹⁰⁸ Padlí se tak ocitli současně ve dvou rozdílných světech: padlí jako aktéři mýtu a současně jako aktéři skutečných dějin, historické události jara 1848. Stali se tak proměnou fikce v reálné dějiny a současně naopak přeměnou skutečných prožívaných dějin ve fikci. Moment jejich smrti tak měl současně svou reálně historickou i mýtickou – fiktivní dimenzi.

¹⁰⁹ Česká společnost byla dokonce hrdá na nenásilný průběh březnových událostí a spatřovala v něm vlastní prioritu a přínos pro celou Evropu, jakožto vzor hodný následování. „Že dosavadní mírné jednání pražského měšťanstva a obyvatelstva naší milé vlasti vůbec je chvályhodné, kdož by pochyboval? Kdežto ve všech zemích takorba celé Evropy převraty ve způsobu vlády dějí se v přehrozném nepořádku, ba i s krveprolitím: v našich městech pražských a vůbec v celých Čechách kráčí se k opravám předúležitým s nejmírnější rozvahou na cestě zákonem a spravedlností vykázané. Jestli my, Čechové, takto dráhu započatou skončíme bez zrušení pokoje a pořádku, dáme tím celému světu neslýchaný příklad a dokážeme, že jsme vskutku krásné svobody nejhodnější.“ Myšlenka věrného Čecha, in: Beneš, K., J., *Rok 1848 v projevech současníků*, Praha 1948, str. 54

¹¹⁰ „Pozvánka pražských studentů na smuteční slavnost do Týnského chrámu dne 21.3.1848.“ Národní archiv, Fond: ST/1848, signatura 4/11, karton 9

¹¹¹ *Pražské noviny*, č. 24, 1848, str. 95

¹¹² *Bohemia*, roč. 21, 1848, zvláštní vydání

¹¹³ *Tamtéž*

¹¹⁴ Informace o této zádušní mši jsem čerpal z dvou různých textů: Straka, C., Studentstvo a duchovenstvo za bouřlivého roku 1848, in: Týn, roč. 3, 1919, str. 81; druhou prací je pak Řezníček, V., 1848 – Denopis důležitých a důležitějších událostí roku toho především v Praze, Praha 1897, str. 20–21

¹¹⁵ Smetanova řeč je v jeho pamětech a obecně v literatuře uváděna v českém jazyce, ovšem mladý Josef Václav Frič ve svých pamětech poznamenává, že byla proslovena v německém jazyce. „Po této, v německém jazyce proslovené řeči doktora i děkana Augustina Smetany promluvil český páter Štulc, a jest nám co litovati, že obsah jeho rovněž pohnutlivého, ano svobodomyšlného kázání nebyl nikým pro paměť potomkům zaznamenán. Vzdechů, slov a slz bylo v něm dosti...“ in: Frič, J., V., Paměti, Praha 1957, sv. I, str. 409; Josef Toužimský však v souvislosti se zprávami o této slavnosti přece jen alespoň minimálně o Štulcově řeči napsal: „Poukazoval na dlouhé věky, než nadešla jitřenka nové doby národu českému. Obětmi nové doby a krvavými svědky, kteří životem svým život svobody spečetili, jsou studující a mužové, kteří skonali dne 13. března u sněmovny vídeňské.“, in: Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1897, str. 223

¹¹⁶ Svou snahu, respektive připravenost položit svůj mladý život pro vlast a novou svobodu, demonstrovalo mladé studentstvo před pražskou společností veřejně. Dne 6. června se konala na mariánských hradbách v Praze slavnost svěcení praporů filozofické a gymnaziální kohorty. Gymnaziální kohortě věnovala prapor paní Johana Fričová, tento prapor byl vyzdoben dvěma nápisy. Prvním byl vše říkající „Když Bůh s námi, kdo proti nám?“ , z hlediska této práce je však důležitý a současně pro dobovou mentalitu a rozpoložení mladého studentstva příznačný nápis „Dulce est pro patria mori!“ in: Řezníček, V., 1848 – Denopis důležitých a důležitějších událostí roku toho především v Praze, Praha 1897, str. 60-61

¹¹⁷ Je zajímavé pozorovat posmrtný osud tohoto ve Vídni padlého studenta. Pro vídeňskou společnost byl Spitzer „jen“ jednou z prvních obětí, bez jakéhokoliv ohledu na jeho národnost, respektive vyznání. Pro českou společnost však byl již symbolickou obětí, byl totiž, jak bylo již výše poznamenáno, vykládán jako první oběť - Slovan. Česká společnost neváhala využít jeho moravský původ k jakési symbolické národní adopci. Situaci však z našeho pohledu komplikuje skutečnost, že Spitzer byl ve skutečnosti Žid. Vedle české národní společnosti si tak podobný nárok na jeho oběť dělala i židovská společnost vídeňská a na dálku tak i pražská. Velmi zjednodušeně řečeno: jeden mrtvý posloužil všem různým skupinám bez rozdílu.

¹¹⁸ Grebeníčková, R., K literárním názorům mladého J. V. Friče, in: J. V. Frič a demokratické proudy v české politice a kultuře, Praha 1956, str. 334 - 362

¹¹⁹ Slaviček, K., Tajná politická společnost Český Repeal 1848, Praha 1947

¹²⁰ Frič, J., V., Paměti, Praha 1891, sv. II, str. 211

¹²¹ V tradici revoluce 1848 v Čechách před námi vyvstává často obraz vlasteneckého mládí, mladých mužů, kteří jsou ve svém entuziasmu, ve svém mladistvém nadšení, připraveni položit svůj život pro věc národa. Stojí tak před námi studenti, kteří se stali během roku 1848 a zvláště pak v jeho tradování jakýmsi symbolem bojů. Ve výkladu revoluce, v obsahu jejích písní i v její ikonografii se tak často před námi objevuje téma bojujících mladých mužů, kterým se často přičítá zcela automaticky statut studentů. V porovnání například s mladými dělníky bylo studentstvo během roku 1848 vhodnějším příkladem vlastenectvím procítěného a hlavně nevinného mládí. Studenti představovali svého druhu elitu a národní budoucnost. Mimo jiné i proto během jara roku 1848 vynikaly pohřební oslavy a slavnosti padlých vídeňských studujících. Samozřejmě, že ve Vídni nebojovala jen a pouze studentská mládež, ale ideál nevinného mládí, které prožilo svou „zkoušku dospělosti“, svou iniciaci během bojů lze nejlépe napasovat právě na tuto univerzitní mládež. Revoluce, ozbrojený boj vedený za nový společenský pořádek, respektive proti starým zlořádům, tak byly školou, v níž se podle dobových představ mělo mládí osvědčit. Pro samotné pražské studenty bylo pochopitelné, že z řady vídeňských padlých si vybrali právě své kolegy, se kterými se mohli snáze identifikovat. Pro pražské měšťanstvo bylo také ovšem mnohem pohodlnější přijmout zásluhy vídeňských studentů a tím současně akceptovat v prvních chvílích i pražské studující a jejich statut a význam pro nové poměry, než aby přiznali, připustili podobnou důležitost i pro dělnictvo a nižší společenské skupiny. V první řadě tak bylo slaveno mládí. Jaro roku 1848 a kult mrtvých, tak jak se jeví v tehdejší Praze je především triumfem mládí. V jejich oběti měl být národ posvěcen a obnoven. Situace v Čechách byla ovšem komplikovanější díky skutečnosti, že Praha během jara ještě neměla své padlé, proto mohla tehdejší společnost skutečně použít jen vídeňské oběti a oslavována zde mohla být i jen proklamovaná připravenost českých studentů k podobným obětem. Je třeba si totiž všimnout skutečnosti odpovídající kultu mrtvých, že po vítězném boji, alespoň pro daný okamžik vítězném, se pozůstalá společnost skutečně jen dovolávala mrtvých a živí byli odkázáni stále jen do role „podarovaných a vděčných“ pozůstalých, ať už se sami zúčastnili bojů v ulicích, či nikoliv.

¹²² Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963, str. 217

¹²³ Tamtéž, str. 218

¹²⁴ Tamtéž, str. 218

¹²⁵ Tamtéž, str. 220

¹²⁶ Pražské noviny, č. 24, 1848, str. 95

¹²⁷ Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963, str. 218

¹²⁸ Tamtéž, str. 219

¹²⁹ Hettling, M., Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848. in: Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998, str. 60; Obecně je zajímavým jevem, jak často se v těchto souvislostech padlých mučedníků a jejich prolité krvi objevují metafory klíčení, růstu a úrodnosti země zkrápěné krví. Ty odkazují totiž k jakémusi životnímu jaru, obrození a novému životu společnosti a celého národa, kdy smrt a zánik ještě neznamenají definitivní konec. Vedle citovaného Smetany a zmiňovaného novozákonního podobenství z Evangelia sv. Jana obsahuje podobný moment i v průběhu textu citovaný leták Karla Hickela: „Nejsvětější krví, krví občanskou musila půda býti napájena, aby símě svobody vzešlo a ovoce neslo...“ in: Hickel, K., Oběť padlá dne 13. března 1848, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 28; Jiným příkladem je pak i článek Karla Sabiny v Pražských novinách z dubna 1848: „Pro pravdu velikým mužům nebylo těžko umřít, proč by zastavatel pravdy se obával boje? Země krví pro pravdu ztropená stane se úrodnou; praporečník podlehne, prapor však zůstane a noví bojovníci se shrnou kolem něho.“ Sabina, K., Veřejnost, in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 72

¹³⁰ Papeheim, M., Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794), Stuttgart 1992, str. 251

¹³¹ Tamtéž, str. 251

¹³² Frič, J., V., Paměti I, Praha 1957, str. 408

¹³³ Tamtéž, str. 408

¹³⁴ Wiener, W., An meine Brüder. Erinnerung an das Requiem für die in Wien gefallenen Studenten, Praha 1848

¹³⁵ „Nur Erinnerung stört die Feier,
Doch auch sie wird weichen;
Denn die Freiheit ist erstanden
Aus den Bruderleichen!

Friede euch und fromme Ruhe!
Thränen stürzen nieder:
Freudetropfen für die Freiheit,
Trauer um die Brüder!“

in: Wiener, W., An meine Brüder. Erinnerung an das Requiem für die in Wien gefallenen Studenten, Praha 1848, str. 3

¹³⁶ Německojazyčné noviny Bohemia tak přinesly 30. března kratší zprávu o podobné smuteční akci, která se konala v úterý 21. března v Karlových Varech. Samozřejmě, že v porovnání s pražskou slavností se jednalo o akci menší a skromnější, přesto však pro své publikum nevšední. Pisatel této zprávy „představil“ padlé jako oběti mladé svobody a v několika větách vylíčil průběh slavnosti. Na tržišti se shromáždil městský ozbrojený sbor, který krácel v čele celého průvodu. Za ním pak následovalo ostatní obyvatelstvo, ve své většině oblečeno na znamení smutku do černých oděvů. Smutečně laděná byla i výzdoba samotného kostela, jehož dominantou byl katafalk s německým nápisem: „Für die am 13. März gefallenen Opfer.“ in: Bohemia, č. 51, roč. 21, 1848

¹³⁷ Toužimský, J., Na úvitu nové doby, Praha 1897, str. 225

¹³⁸ Hruška, M., Kniha pamětní královského města Plzně od roku 775 až 1870, Plzeň 1883, str. 463

¹³⁹ Tamtéž, str. 463

¹⁴⁰ Tamtéž, str. 463

¹⁴¹ Včela, č. 23, 1848, str. 90

¹⁴² Tamtéž, str. 90

¹⁴³ Národní noviny, č. 6, 1848, str. 20

¹⁴⁴ Hickel, K., Oběť padlá dne 13. března 1848, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 30

¹⁴⁵ Slovanským studentům vídeňským, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 42 - 43

¹⁴⁶ O „ženské literatuře“ viz. poznámka č. 8

¹⁴⁷ Hrdinova milenka. Výjev z boje pro svobodu v Berlíně dne 18. Března 1848, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 74 - 75

¹⁴⁸ Tamtéž, str. 75

¹⁴⁹ Smrt pro vlast., in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 204

¹⁵⁰ Fischer, E., Rakousko 1848. Problémy demokratické revoluce v Rakousku, Praha 1948, str. 42

¹⁵¹ Heinrich Reschauer uvádí ve své práci zajímavý citát pocházející z roku 1848, jehož autorem je Spitzerův životopisec Karl Streng. V úryvku, který Reschauer cituje, vystupuje Heinrich Spitzer samozřejmě v ideální podobě. Mladý, spolehlivý, krásný mladík Spitzer byl nejšlechetnější obětí z padlých 13. března. Jeho ideální podobu a současně tragiku celé smrti podtrhuje vylíčení poměrů Spitzerova otce a jeho vztahu k tomuto svému jedinému synovi. Spitzerův otec Leopold byl osudem zkoušený muž, který upnul všechny své naděje po smrti manželky, jež zemřela následkem těžkého porodu, právě na svého syna. A byly to naděje skutečně opodstatněné. Spitzer je líčen jako nadějný mladík, který osvědčil své nadání během svého dosavadního studia, a který byl ovšem vedle toho i charakterově dobrým člověkem. Jednomu ze svých kolegů tak například údajně finančně pomohl v nemoci jeho matky a tak ji zachránil nepřímo před smrtí. Svůj charakter pak osvědčil i v osudný 13. březen, kdy byl volán nadšenou touhou pro věc svobody na pole cti a současně na pole smrti. Vídeňská revoluce ho stála život. Součástí tohoto idealizujícího citátu je i Strengovo charakteristické přesvědčení, že padlé oběti budou žít v srdcích vděčných Vídeňanů věčně, a že i když Spitzerův život samotný skončil, jeho jméno bude žít navěky v Pantheonu dějin. Jedná se o dobový citát z roku 1848, který opět dovedně pracuje se svými čtenáři, kterým vylíčil oběti v nejideálnější podobě vzbuzující u pozůstalých soucit a účast s jejich osudem. Potvrzuje tak znovu oslavnou tendenci související s tehdejšími oběťmi a jejich působením na „živou společnost.“ in: Reschauer, H., Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution, I. Band, Wien 1872, str. 227-228

¹⁵² Tamtéž, str. 228

¹⁵³ Údaje o počtu rakví a tím i o počtu mrtvých se různí. Podle údajů z korespondence jednoho ze zúčastněných studentů bylo nesené ve smutečním průvodu celkem 34 rakví. in: Frank-Döfering, P., Die Donner der Revolution über Wien. Ein Student aus Czernowitz erlebt 1848, Wien 1988, str. 28; Wolfgang Häusler ovšem uvádí ve svém textu jiná čísla. Ve svém článku připomíná, že počet slavnostně pochovaných byl samotnými současníky odhadován různě a kolísal mezi 13 a 16 rakvemi. Podle údajů z následné exhumace kostí v roce 1864 činil počet pochovaných ve společném hrobě 23 ostatků, obsahoval tedy i dodatečně pohřbené, kteří svým zraněním podlehlí v následujících dnech a byli přesto pochováni do společného hrobu. Celkový počet obětí však byl bezesporu ještě vyšší, neboť tyto uváděné

údaje neobsahují počty obětí padlých v dělnických čtvrtích a v předměstích Vídně. Oficiální údaje tak podle Häuslera hovoří o 46 jmenovitě známých mrtvých. Häusler, W., Die Wiener „Märzgefallenen“ und ihr Denkmal. Zur politischen Tradition der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848 in: Heider, B., Hye H., P., 1848 – Ereignis und Erinnerung in den politischen Kulturen Mitteleuropas, Wien 2003, str. 256

¹⁵⁴ Detailní výčet tohoto průvodu podává ve své práci Moritz Smets. in: Smets, M., Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution, II. Band, Wien 1872, str. 16

¹⁵⁵ „Ein nie gesehener erhebender Anblick voll schaurig Ernstes...Man fühlte sich erbittert, traurig, begeistert und stark.“ Březnové oběti ve Vídni padli nejen během pouličních střetů mezi vojskem a neozbrojenými demonstranty a přihlížejícími v prostoru vídeňského vnitřního města, ale mnoho padlých pocházelo rovněž z vojenských akcí nasměrovaných k potlačení sociálních protestů ve vídeňských předměstích a v přilehlých periferiích. Wolfgang Häusler cituje v jednom svém článku sociálně demokratického historika Maxmilianu Bacha, který u padesátiletého výročí mimo jiné napsal: „Im Kampfe nicht gegen Metternich, im Kampfe vielmehr gegen die Fabrikanten, als Opfer des Kapitalismus und als lebender, wenn auch unbewußter Protest gegen die kapitalistische Verfälschung der Revolution.“ in: Häusler, W., Die Wiener „Märzgefallenen“ und ihr Denkmal. Zur politischen Tradition der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848 in: Heider, B., Hye H., P., 1848 – Ereignis und Erinnerung in den politischen Kulturen Mitteleuropas, Wien 2003, str. 255; Z výše uváděného citátu je podle mého soudu jasné, že se jedná o vědomí výklad již a priori zaměřeného pohledu na tehdejší události března 1848 ve Vídni. Spíše než o samotných mrtvých a jejich vnímání v roce 1848, je tento citát ukázkou jejich využití v době rozmachu a aktivizace dělnického hnutí, tedy výpovědí o době svého sepsání. I přes tuto skutečnost je však zajímavé si uvědomit, nakolik byl jejich odkaz pro pozůstalou společnost i po oněch padesáti letech aktuální, respektive nakolik byla jejich smrt i po této delší době využitelná. V podobném duchu pak lze hovořit i v souvislosti s popraveným Robertem Blumem o textu Wilhelma Liebknechta „Robert Blum und seine Zeit.“ Autor v předmluvě k této knížce příznačně vzpomíná na své slavnostní řeči, které proslovil během svého dosavadního života právě u příležitosti vzpomínky a uctění smrti Roberta Bluma. „Später, in den Tagen der Flüchtlingsschaft habe ich dem todten Blum manche Gedächtnißrede gehalten – und so ziemlich durch jede ging wie ein rother Faden der Gedanke, daß die Robert Blum Feier (die seitdem in die Märzfeier übergegangen und in ihr aufgegangen ist) eine Gedächtnißfeier der

Revolution und der Revolutionsmartyrer sei, und das wir in Robert Blum nicht die Person: Robert Blum, sondern die verkörperte Revolution feiern.“ in: Liebknecht, W., Robert Blum und seine Zeit, Nürnberg 1896, str. VIII

¹⁵⁶ Häusler, W., Die Wiener „Märzgefallenen“ und ihr Denkmal. Zur politischen Tradition der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848 in: Heider, B., Hye H., P., 1848 – Ereignis und Erinnerung in den politischen Kulturen Mitteleuropas, Wien 2003, str. 256

¹⁵⁷ Texty řeči uveřejnil ve své podrobné práci o vídeňské revoluci roku 1848 Moritz Smets. Smets, M., Smets, M., Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution, II. Band, Wien 1872, str. 17-19

¹⁵⁸ Streng, K., Verzeichniß Märztagen Gefallenen, nebst Angabe des ärztlichen Befundes, Wien 1848

¹⁵⁹ „Adrese der Bewohner von Klagenfurt an die Studierenden in Wien“, Národní archiv, Fond ST/1848, signatura 7/26, karton 9

¹⁶⁰ Báseň je uložena v Národním archivu ve sbírce tisků 1848-1851, Fond ST/1848, signatura 7/189, karton 11

¹⁶¹ Popis této události je uveden na jiném místě této práce, přesněji v části pojednávající o obrazech a výtvarném umění.

¹⁶² „Im Herrn geliebte Brüder! Der, welcher dem Tode die Macht genommen,... Christus, deutet uns in diesem Wort das Gesetz des Weltganges, und der Gott, unter dessen Himmel wir stehen, hat es von neuem bewährt vor unsern Augen: Aus dem Tode das Leben!... Blick hin auf diese Reihe von Särgen. Eine reiche Ernte hat der Tod gehalten. Dieser Leben sterbliche Hüllen wollen wir jetzt in die Erde einsenken, auch unter Gottes Segen ein fruchtereiches Sammenkorn uns und den zukünftigen Zeiten...“ in: Schubert, E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Eine Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt, Gießen 1913, str. 7; celý úryvek této řeči pak str. 7-8

¹⁶³ Ruland, J., Einige Worte zur Einsegnung der in de Nacht vom 18. zum 19 März 1848 gefallenen Bürger, Berlin 1848

¹⁶⁴ Schubert, E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Eine Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt, Gießen 1913, str. 10-11

¹⁶⁵ „Laßt uns beten, daß Gott ihm den Frieden wiedergebe. Laßt uns Gott fürchten, den König ehren, die Brüder lieben! Das ist Gottes Wille. Damit erfüllen wir zugleich das Vermächtnis unserer tapfren Toten!“ in: Tamtáž, str. 12; celý úryvek této řeči pak str. 11-12

¹⁶⁶ „Wir beklagen nicht den Tod der Gefallenen – gibt's ein höheres Glück, als sein Leben hingeben zu können für Seine Glauben und seine Überzeugung? – , sondern wir klagen über die Blutschuld, die über unser Volk gekommen ist.“ in: Tamtéž, str. 14; celý úryvek této řeči pak str. 14-17

¹⁶⁷ „Und seine hand zuckt nicht zurück; es schaubert ihn nicht vor der blutigen Arbeit, sondern er kann seinen Bruder töten, gefühllos, wie der Jäger das Wild, wie der Schlächter das Tier der Herde!“ in: Tamtéž, str. 15

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 17

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 18

¹⁷⁰ Rürup, R., Der Fortschritt und seine Grenzen. Die Revolution von 1848 und die europäischen Juden, in: Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, str. 985

¹⁷¹ Salomon, G., Der Ruf des Herren in der Zeit. Eine Predigt an Juden und Christen. Gehalten am 25. März 1848, Hamburg 1848

¹⁷² „Daß wir allesamt Einen Vater haben, und alle Menschen und alle Nationen zu Einem Bruderbunde sich vereinigen sollen und wollen...“ in: Tamtéž, str. 8

¹⁷³ „Als vor 35 Jahren die fremder Herrscher und Völker vejagt und besiegt worden sind – waren da nicht unser Väter und Söhne mit unter den hochherzigen Streitern? Haben da nicht unsere Väter und Söhne Deutschlands Freiheit mit erkämpfen helfen?...Sind sie etwa zurückgeblieben, weil sie Izraeliten waren?...Und was liegt in der Gegenwart? Haben sich unsere Brüder dort in jener Kaiser- und Königsresidenz nicht wiederum als die treusten Freunde des deutschen Volkes, als die hochherzigen Söhne der deutschen Freiheit kund gegeben; Haben nicht auch sie ihr Blut auf den heiligen Altar des Vaterlandes niedergelegt?“ in: Tamtéž, str. 9-10

¹⁷⁴ V tomto duchu tak lze hovořit i o účasti berlínského rabína Michaela Sachse na slavnostním pochování berlínských obětí dne 22. března 1848 ve Friedrichshainu. Sachs zde proslovil nedlouhou řeč, ve které nevzpomínal přímo padlé Židy samotné, ale přesto hovořil o společenské rovnosti, kterou lze vztáhnout v souvislosti s jeho osobou i na emancipaci židovského obyvatelstva. Příznačná je pro jeho řeč pasáž, kdy hovoří o tom, že to nebyla smrt, kdo všechny padlé postavil sobě na roveň. Oběti si totiž byly rovny již za svého života onou životní silou, která je vyvedla do ulic, byly si rovny mocí stejné ideje, kterou uznávaly, přesvědčením, vznešených citů a myšlenek. Ne tedy smrt jako taková byla důvodem

k rovnosti, samozřejmě, že i tento okamžik byl židovskými řečníky akcentován, ale v tomto konkrétním případě Sachsovy řeči to již byl sám život a životní přesvědčení, prostřednictvím kterého si Židé řekli o své rovnoprávné postavení. Mrtví Židé jako takoví však byli v argumentaci řečníků přesto především nástroji a postředy přihlásit se o své místo a dát o sobě vědět. Sachs, M., Segens-Spruch des Rabbiner Dr. Michael Sachs über die Opfer des 18. und 19. März, Berlin 1848; Podíl Židů mezi padlými oběťmi nebyl však často příliš vysoký. Tak jako jsou pro Vídeň jmenováni dva padlí Židé, tak pro Berlín nebylo určeno toto číslo přesně, nicméně uvádí se ne méně než 10 padlých. Rürup, R., Der Fortschritt und seine Grenzen. Die Revolution von 1848 und die europäischen Juden, in: Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, str. 997

¹⁷⁵ „Für das Ewige und Göttliche sollen wir reifer werden! Denn das werdet Ihr mir zugestehen, daß die beste Staatsverfassung den Menschen nicht beglücken kann, wenn sein Inneres nicht die rechte Verfassung hat, wenn seine Herzkammern in Streite mit einander sind; die beste Monarchie, der beste Freistaat kann uns nicht befriedigen, wenn das Reich in der eigenen Brust nicht frei ist von Schuld und Vorwurf...“ in: Tamtěž, str. 14

¹⁷⁶ Pohřební řeč za padlé ve Vídni studující. Držená u jejich hrobu od J. N. Mannheimra, kazatele v israelské motlitebnici ve Vídni, in: Pražské noviny, č. 25, 1848, str. 99

¹⁷⁷ Podle zpráv samotného katolického duchovního Antona Füstera měl mrtvé v kapli Všeobecné nemocnice zaopatřit on sám, při příchodu do kaple však spatřil zde přítomného rabína Mannheimera v doprovodu kantora Schulzeho, jak oděni v obřadní roucho připravují v katolické kapli k pohřbu dva padlé z řad Židů. Pohled na oba slavnostně oděné Židy na něj údajně zanechal velký dojem, tak velký, že je před všemi přítomnými vyzval k společnému uctění padlých: „Als wir vor die Kapelle im allgemeinen Krankenhaus kamen, erblickte ich den Oberrabbiner Mannheim und den Kirchensänger Sulzer in ihrem Ornate in der Ferne bei den Särgen der gefallenen Juden in einer gewissen Bescheidenheit stehen, die mich tief rührte. Ich ging vor dem gesamten Publikum zu ihnen und sprach mit Fleiß sehr laut, damit es alle hörten: meine Herren Kollegen, wir sind alle hier in demselben Amte, um denen, die für Freiheit gefallen sind, die letzte Ehre zu erwiesen. Wollen wir sie ihnen nicht gemeinschaftlich erweisen; Wollen sie uns nicht das Vergnügen machen, sich an uns anzuschliessen, damit wir gemeinschaftlich ihnen allen unsere Achtung bezeigen? Die beiden Ehrenmänner reichten mir die Hand und schlossen sich mit Freude an uns katholische Priester an, sie nahmen mich in die Mitte und der lange Gang auf den Friedhof war einer

meiner schönsten. Altes und neues Testament reihten sich unter die Fahne der Freiheit. Das Volk sah mit Verwunderung und Freude auf die geistliche Gesellschaft, es war ihm eine unbekannte Erscheinung..." in: Rosemann, M., Isak Noa Mannheimer. Aus seinem Leben und Wirken, Wien 1922, str. 17

¹⁷⁸ Pohřební řeč za padlé ve Vídni studující. Držená u jejich hrobu od J. N. Mannheimra, kazatele v israelské modlitebnici ve Vídni, in: Pražské noviny, č. 25, 1848, str. 99

¹⁷⁹ Tamtéž, str. 99

¹⁸⁰ Tamtéž, str. 99

¹⁸¹ Feder, R., Naše milénium XII. In: Věstník židovských náboženských obcí, č. 3, roč. 31, 1969, str. 5

¹⁸² „Pozvánka na smuteční slavnost pražských židovských studentů, která se konala 23. března 1848 v nové modlitebnici.“ Národní archiv, Fond ST/1848, signatura 7/17, karton 9

¹⁸³ Feder, R., Naše milénium XII. In: Věstník židovských náboženských obcí, č. 3, roč. 31, 1969, str. 5

¹⁸⁴ Pražské noviny, č. 25, 1848, str. 100

¹⁸⁵ Kämpf, S., I., Řeč držená při slavnosti jenž se odbývala dne 23. března 1848 v židovské nové modlitebnici v Praze na památku padlých za svobodu studujících dne 13 t. m. ve Vídni, Praha 1848, str. 5

¹⁸⁶ Tamtéž, str. 5

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 6

¹⁸⁸ Tamtéž, str. 7

¹⁸⁹ Tamtéž, str. 8

¹⁹⁰ Tamtéž, str. 9

¹⁹¹ Tamtéž, str. 9

¹⁹² Tamtéž, str. 10

¹⁹³ Tamtéž, str. 11-12

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 12

¹⁹⁵ Možným dokladem této myšlenky je snad i skutečnost, že kazatel v průběhu své řeči vlastně ani nijak nezmíní konkrétní mrtvé vídeňské Židy. Mluví o mrtvých obecně, bez žádné etnické specifikace, nesoustředí se tedy skutečně na mrtvé jako takové, ale skutečně na vlastní interpretaci jejich odkazu a očekávání.

¹⁹⁶ Je otázkou, nakolik je toto jméno skutečné a nakolik jen pseudonymem. Freund, J., Die Juden werden immer zudringlicher! Hüthet, und aber und abermals hüthet Euch vor der Juden-Herrschaft!!!“, Wien 1848

¹⁹⁷ Die Juden wie sie waren, sind - und bleiben werden. Eine getreue Charakter – Schilderung, Winke und Warnungen für das Volk, Wien 1848

¹⁹⁸ „Wenn der ungelehrte Bauer erfährt, der Jude hat gleiche Vorrechte mit den Christen, so bricht der jetzt nur durch die gedemüthigte Stelle des Juden unterdrückte Judenhaß mit rasenden Feuer aus. Eine neue Juden-Verfolgung steht uns bevor. Judenblut wird in Strömen fließen und die Absicht der Juden, wegen völliger Gleichstellung der Confessionen wird Jahrhunderte weit hinaus gerückt...“ in: Tamtéž, str. 1

¹⁹⁹ Jenom žádnou emancipaci (osvobození) Židů, Praha 1848, Národní archiv, Fond ST/1848, karton 11

²⁰⁰ Tamtéž

²⁰¹ „Die Juden berufen sich darauf, daß sie an den Ereignissen der drei denkwürdigen Märztage lebhaften Antheil genommen haben, was wir ihnen nicht streitig machen wollen. Aber wir müssen sie doch daran erinnern, daß viele von ihnen so unverschämt sind, jetzt, wo uns alle Vorfälle, und die Urheber derselben noch so lebhaft vorschweben, daß Gerücht auszustreuen, daß man alle wohlthätigen Reformen nur ihnen zu danken habe...“ in: Tamtéž, str. 2

²⁰² Úryvek je z „Nové písňe“, která v několika slokách svým posluchačům přibližuje nepřátele lidu a českého národa obecně. Mezi šlechtu, církevní představitele, úředníky a Němce pak zařadil autor příznačně právě i židovské obyvatelstvo. Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 102

²⁰³ Obecné informace o situaci Židů v roce 1848 přináší souhrnná kniha Pěkný T., Historie Židů v Čechách a na Moravě, Praha 2001.

²⁰⁴ Jedním z dobových projevů vystupujících na obranu židovské emancipace byl článek s názvem „O stejné oprávněnosti židů“, který se snažil dokázat, že na vině za špatné chování židovské společnosti je pouze jejich diskriminace. „...že židovstvo...od ostatního obyvatelstva odloučeno, jest jedovatou hlízou společnosti, rozšiřující mravní nákazu – nenasycenou pijavici, jež vytahuje nejlepší šťávy ze země i obyvatelstva – můrou, dusící veškeré obchody a živnosti ostatních občanů, zkrátka záhubou a zkázou zemskou...Z toho patrně vyplývá, že utlačený, hnětený žid je – všeobecně řečeno, neboť jednotlivé časté

výjimky samy sebou se vyrovnají – člověk nanejvýše sobecký, lstný a podvodný šibal, nenávidník křesťana a nesvědomitý jeho utlačovatel; svobodný naproti tomu žid že nemá žádných takových obzvláštních vad a nectností kromě oněch, kterým jako každý jiný podroben jest co křehký člověk. Příčinou tedy nepravosti a šibalství židovského ukazuje se jejich utlačenost.“ in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 84

²⁰⁵ Z celkového počtu Berlíňanů bojujících na barikádách v březnu 1848 bylo plných 85,5 % příslušníků nejnižších sociálních vrstev. Viz Hettling, M., Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer. Frankfurt am Main 1998, str. 25

²⁰⁶ Hettling, M., Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848. in: Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998, str. 54

²⁰⁷ Velmi zajímavé svědectví o rozloučení a „apoštolském“ poslání této delegace ve Frankfurtu nám nabízí pozorování Fanny Lewald, autorky obsáhlých dobových pamětí: „Hartmann geht mit Robert Blum und Julius Fröbel nach Wien...Es lag etwas in der Szene, das mich an die Apostelzeit erinnerte, als diese drei so fortzogen, für ihren heiligen Glauben zu kämpfen und zu leiden mit den Glaubenbrüdern.“ in: 1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden: Landesausstellung im Karlsruher Schloss, Baden-Baden 1998, str. 262

²⁰⁸ Pro heroizaci a vyzdvižení Blumova boje ve vídeňských ulicích je typická známá litografie Louise Schmitta s delším názvem „Robert Blum's letzter Kampf für Deutschlands Freiheit zu Wien, den 28. Oktober 1848“ Blum se účastnil aktivně bojů na barikádách jako člen elitního sboru, ačkoliv vlastně údajně nikdy předtím nedržel zbraň v ruce. Ona litografie je jedním z mnoha typických obrazových znázornění barikád, jak je znala tehdejší doba a jak jsou přiblíženy na jiném místě této práce. Obrázek zachycuje neohroženého a nebojácného Bluma v roli obhájce německé svobody. Blum stojí nijak nekrytý pod rozvinutým praporem s německou trikolórou na nejvyšším místě barikády a burcuje své, za barikádou stojící spolubojovníky k boji proti císařské armádě. Ta se blíží v sevřeném šiku a s připravenými zbraněmi právě směrem k barikádě, směrem k povstalým obráncům města. Blum je vrcholem kompozice zobrazení, levicí si přidržuje pochvu své šavle a pravicí, ve které svírá šavli, ukazuje na blížící se vojsko. O své osobní zkušenosti z pouličních bojů se podělil v jednom ze svých dopisů i se svou manželkou, které mimo jiné napsal: „Ich habe am Sonntag noch einen sehr heißen Tag erlebt; eine Streifkugel hat mich unmittelbar am Herz getroffen, aber nur der Rock verletzt.“ in: Blum, R., Briefe und Dokumente, Leipzig 1981, str. 124

²⁰⁹ V protokolu k procesu s Robertem Blumem z 8. listopadu 1848 se sám zatčený dovolává platnosti své poslanecké imunity: „Ich muß hier auf jenes in Deutschland gültige Gesetz aufmerksam machen, wonach ein Deputirter nicht verhaftet und in Untersuchung gezogen werden kann, ohne vorher die Genehmigung der Nationalversammlung einzuholen.“ V podobném duchu pak opět protestoval i u vojenských úřadů proti vlastnímu rozsudku smrti. in: Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 17-19; Ovšem ohledně platnosti výše zmiňovaného říšského zákona panují nejasnosti, neboť oficiálně nebyl tento zákon v rámci habsburské monarchie nikdy uveřejněn, byť jeho zveřejnění bylo původně zamýšleno. Na toto formální opomenutí se pak odvolávaly rakouské úřady ve snaze popřít právoplatnost tohoto zákona pro monarchii. Více k této problematice Valentin, V., Geschichte der deutschen Revolution von 1848 - 1849, díl 2., Köln 1970, str. 211-212

²¹⁰ Müller, P., Feldmarschall Fürst Windischgrätz. Revolution und Gegenrevolution in Österreich, Wien 1934, str. 157

²¹¹ Rozsudek stanného soudu zněl v originále:

„Urtheil

welches in dem auf Befehl des hohen k. k. Militär-Stadt-Commando in Wien zusammengesetzten permanenten Standrechte mit Einheit der Stimmen geschöpft wurde: Herr Robert Blum zu Köln in Rhein-Preußen gebürtig, 40 Jahre alt, katholisch, verheiratet, Vater von 4 Kindern, Buchhändler zu Leipzig, welcher bei erhobenen Thatbestande durch sein Geständnis und durch Zeugen überwiesen ist, am 23. Oktober 1. J. in Aula zu Wien durch Reden in einer Versammlung zum Aufruhr aufgeregt, und am 26. Oktober 1. J. an dem bewaffneten Aufruhr in Wien als Commandant einer Compagnie des Elitecorps thätigen Antheil genommen zu haben – Soll nach Bestimmung der Proclamation Srov. Durchlaucht des Feldmarschalls Fürsten zu Windischgrätz vom 20. und 23. Oktober, dann nach § 4 im 62. Artikel der Th. Gerichts-Ordnung mit dem Töde durch den Strang bestraft werden.

So gesprochen in dem Standrechte angefangen um 1/2 6 Uhr Abends am 8. November 1848

Cordier Major,

Praeses

Wolferom,

Hauptmann-Auditor“

K tomuto rozsudku pak bylo připojena poznámka, která upravovala faktický způsob Blumovy popravy:

„Ist kundzumachen und in augenblicklicher Ermangelung eines Freimannes mit Pulver und Blei durch Erschießen zu vollziehen.“ Schidt, S., Robert Blum. Vom Leipziger Liberalen zum Märtyrer der deutschen Demokratie, Weimar 1971, str. 253-254

²¹² Dopis Roberta Bluma své ženě z 6. listopadu 1848, in: Blum, R., Briefe und Dokumente, Leipzig 1981, str. 125

²¹³ V jednom ze svých dopisů o vídeňské revoluci napsal Julius Fröbel o posledních společných dnech s Blumem následující: „Im Ganzen verstrich uns der 4. und 5. bis zum Abend des 6. ziemlich gleichmäßig. Blum las Jellineks kritische Geschichte der Wiener Revolution, ich ging, in mir selbst zu sehr beschäftigt, um lesen oder schreiben zu können, im Zimmer auf und ab; oder wir erschöpften uns in scharfsinnigen Kombinationen über unser Schicksal. Blum suchte sich dabei augenscheinlich die Annahme eines tragischen Ausgangs entfernt zu halten. Aber während er davon sprach, was er auf der Rückreise und nach der Rückkehr in Frankfurt tun wolle, zogen die Schatten einer düsteren Ahnung durch seine Seele, die er nicht stark genug war zu bannen.“ in: Streckfuß A., Robert Blum, sein Leben, sein Wirken, Halle 1948, str. 252

²¹⁴ Blumův přítel Theodor Althaus k tomu ve svých vzpomínkách poznamenal: „Nachher das Sterben ist ihm schwer geworden. Wie schwer, begreifen wohl nur die Wenigen, die von seinem jahrlangen unscheinbaren und allzeit uneingennützigem Dienste der Freiheit mehr wissen als in den Lebensbeschreibungen zu finden ist.“ in: Schmidt, S., Robert Blum in: Obermann, K., a kol., Männer der Revolution von 1848, díl I, Berlin 1988, str.367; respektive Valentin, V., Geschichte der deutschen Revolution von 1848-1849, díl 2., Köln 1970, str. 213

²¹⁵ „Ich will als freier deutscher Mann sterben. Sie werden mir auf mein Wort glauben, daß ich nicht den lächerlichen Versuch machen werde, zu entkommen. Verschonen Sie mich mit ihren Ketten.“ in: Hoffman, D., Die Erschießung Robert Blums, in: Geschichtsdidaktik, roč. 5, 1980, str. 361

²¹⁶ Dopis Julia Fröbela Blumově sestře z 22. prosince 1848. in: Blum, R., Briefe und Dokumente, Leipzig 1981, str. 127 – 128. Jak se však skutečně cítil Robert Blum v okamžicích těsně před smrtí? Myslel skutečně na německý lid a německou vlast, pro kterou měl obětovat svůj život, tak jak je to líčeno v řadě dobových materiálů. Či měl daleko „lidštější“, chce se říci „existenciálnější“, pocity, které se ne vždy hodí k tradičnímu obrazu

hrdiny, tak jak ho chtěla vnímat pozůstalá společnost? Respektive chtěla ho vnímat pouze jako „neoblomného hrdinu“? To jsou ovšem otázky a problémy, na které velmi pravděpodobně nenajdeme nikdy odpověď, respektive mohou se nabízet odpovědi různé. Obě roviny „předsmrtného“ Roberta Bluma, hrdiny i citlivého otce, nabídl svým čtenářům ve svém textu Eduard Sparfeld. V jeho podání projevil Blum před smrtí i svou lidskou, citlivou tvář starostlivého manžela a otce. Ve voze, který ho odvážel na místo poprav, si prý na malou chvíli podržel dlaň před očima a plakal. Doprovázejícímu knězi pak údajně řekl: „Ja Robert Blum hat geweint, aber nicht der Abgeordnete Blum, der stirbt für seine Überzeugung, sondern der Gatte, der Vater. Ich dachte an mein liebes Weib und an meine Kinder.“ Sparfeld, E., *Das Buch von Robert Blum*, Leipzig 1849; Můžeme se jen sami rozhodnout, zda-li budeme věřit dobovým zprávám současníků, že Robert Blum čelil své smrti skutečně odvážně a s odhodláním. Pokud tak učiníme, máme před sebou odvážného hrdinného odsouzence, jehož poslední slova byla skutečně věnována německé vlasti a německému lidu. Ostatně přesvědčit nás mají nejen tehdejší vzpomínky, ale i mnohem pádnější argumentace „uměleckého“ tradování jeho posledních okamžiků jednak v ikonografických materiálech, o kterých je pojednáno na jiném místě, a jednak v literární podobě. Otázkou však zůstává, nakolik tyto materiály vypovídají o Blumovi samotném, či jen o představách a přáních tehdejší pozůstalé společnosti.

Příkladem může být ostatně také báseň rovněž osmačtyřicátníka Ludvika Pfau „Lied vom Robert Blum.“ Bylo by zbytečné podrobovat na tomto místě jeho dílo důkladnějšímu rozboru. Pro účely této práce stačí pouze poukázat na některé její momenty. Robert Blum je zde skutečně prezentován jako muž vzdorující statečně smrti a kráčející pevným krokem vstříc svému vlastnímu konci. V odkazu na jeho pláč a připomenutí jeho manželky i dětí však před nás autor nestaví jen „pouhého“ hrdinu bez emocí a citu, nýbrž nabízí i obraz skutečného člověka, nejen revolucionáře a bojovníka za svobodu vlastního národa, ale i citlivého manžela a otce rodiny i chápavého člověka, který vojákům, svým popravčím odpouští a odnímá tak od nich jejich provinění. Tím se současně i vyhroť moment jeho smrti jako skutečného člověka vzhledem k chladně jednajícím vojensko-soudní moci, která tak má na svědomí nejen Bluma samotného, ale ulpí na ní i provinění na jeho rodině, na manželce a malých dětech. Přesto však báseň vyznívá ve svém důsledku díky odkazům na budoucnost a budoucí pomstu optimisticky, nebo raději spíše nadějně. Ostatně jak je patrné na více místech této práce, víra

ve spravedlivou a lepší budoucnost byla běžnější součástí dobových laických, uměleckých, či nakonec i náboženských představ.

Lied vom Robert Blum

Was rasseln denn die Trommeln
Durch Wien so dumpf und schwer?
Was kommt denn durch die Tore
Im Trauerzug einher?
Sie führen ihn zum Tode
Beim ersten Morgenrote,
Den treuen Robert Blum.
Und zwischen den Soldaten
Geht er mit festem Schritt,
Der mann der Barikaden,
Den Tod, den fürcht' t er nit.
"Ihr Fernen und Ihr Meinen!
Lebt wohl!" Da tät er weinen,
Der arme Robert Blum.

"Mein Weib und meine Kinder
Sind dir, mein Volk, vermacht;
Nur Tränen lass ich ihnen,
Drum hab du ihrer acht.
Hab acht auf dein Versprechen:
Die Freiheit soll uns rächen,
Dich und den Robert Blum.

O März, o schöner Märzen!
Wie bist du schon so weit!
November musst' es werden,
Da ist es Säens Zeit.

Mein Blut, das wollen sie säen,
Hei! das wird auferstehen, Aus jedem Tropfen ein Blum.

Euch Soldaten sei vergeben
Mein mord und eure Schand;
Für die Freiheit darf ich sterben,
Ade mein deutsches Land!
Mein Blut darf ich dir schenken,
So wollest du mein gedenken,
Des treuen Robert Blum.

in: Pfau, L., Ausgewählte Werke, Tübingen 1993, str. 60-61

Připomeňme ještě, že podobně odvážně, snad i teatrálně, byl popraven o týden později, 16. listopadu 1848, bývalý důstojník vídeňské národní gardy Wenzel Messenhauser. V dobové zprávě o jeho zastřelení se můžeme dočíst, že mu bylo na jeho přání, jakožto bývalému vojenskému důstojníkovi, dovoleno, aby sám, bez zavázaných očí, dal vojákům povel k výstřelu. in: Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 256

²¹⁷ Příznačným se tedy stalo v podstatě jen opakování některých, respektive jednoho paragrafu z Blumova rozsudku smrti.: „Robert Blum aus Leipzig, als einer der tätigsten Förderer des Oktoberaufstandes bekannt, wurde infolge des bereits am 20. Oktober proklamierten Belagerungszustandes für Wien und Umgebung nach dem Einrücken der k. k. Truppen in die Hauptstadt eingezogen und vor das Standrecht gestellt. In der diesfälligen Untersuchung wurde er durch sein Geständnis und durch beeidete Zeugen überwiesen, daß er am 23. Oktober in der Aula zu Wien den bewaffneten Aufruhr durch eine feurige Rede angefacht und als Führeh einer Compagnie des Corps d'élite mit den Waffen in der Hand an demselben teilgenommen habe.“ in: Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 21

²¹⁸ Snaha o potlačení jakéhokoliv ostentativního a veřejného uctívání mrtvých z revoluce 1848/49 šla u konzervativních sil dokonce tak daleko, že v tehdy již sjednoceném Německu vojenská komandatura pevnostního města Rastatt zakázala konání vzpomínkové slavnosti věnované k pětadvacátému výročí smrti tehdejších, podle stanného práva v Rastattu popravených, revolucionářů právě ještě v roce 1874! V konkrétním případě Roberta Bluma

pak o těchto obavách konzervativních sil svědčí i úryvek z korespondence rakouského arciknížete a říšského místodržitele Jana s pruským králem Friedrichem Vilémem IV. Rakouský arcikníže napsal pruskému králi v jednom svém dopise mimo jiné i to, že je hloupé, že Blum bude této konzervativní straně i po své smrti na obtíž, neboť se stane zbytečně mučedníkem. Onen „zbytečný“ způsob je samotná poprava Bluma, ke které vyjádřil arcikníže v této korespondenci jisté výhrady. in: Küntzel, G., Briefwechsel zwischen König Friedrich Wilhelm IV. Und dem Reichsverweser Erzherzog Johann von Österreich (1848-1850), Frankfurt am main 1924, str. 17

²¹⁹ Sklon a tendence k lokalizaci svých vzpomínek, k vytváření v této souvislosti „prožívaného prostoru“ mají jak uvádí Assmann „všechny druhy společenství. Každá skupina, která se jako taková chce zkonsolidovat, se snaží vytvořit si a zajistit místa, která neslouží pouze jako scény pro jejich formy interakce, nýbrž poskytují symboly její identity a záchytné body jejího vzpomínání.“ in: Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha 2001, str. 39

²²⁰ Häusler, W., Die Wiener „Märzgefallenen“ und ihr Denkmal. Zur politischen Tradition der bürgerlich-demokratischen Revolution von 1848 in: Heider, B., Hye H., P., 1848 – Ereignis und Erinnerung in den politischen Kulturen Mitteleuropas, Wien 2003, str. 260-261

²²¹ V úředním dokumentu datovaném k 17. prosinci 1848 se píše o místě pochování Roberta Bluma přímo: „Mit Bezug auf den geehrten Auftrag vom 16. d. M., Nr. 2354, beeilt man sich dienstgemäß anzuzeigen, daß Robert Blum nicht in der Brigittenau begraben worden, sondern von dort in das Garnisonshauptspital überbracht und sodann auf dem Währinger Friedhof beerdigt worden ist.“ in: Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 26

²²² V úředním dokumentu rakouského ministerstva zahraničí z 25. listopadu 1848 se píše: „Der königlich sächsische Gesandte hat von seiner Regierung den Auftrag erhalten, hier nachzufragen, ob man geneigt wäre, die Leiche des infolge Richterspruches hingerichteten Robert Blum nach Sachsen ausfolgen zu lassen, und Gf. von Könnertitz hat sich dieses Auftrags bloß mündlich entledigen zu sollen geglaubt. Es stehen nach dem Dafürhalten des Ministeriums des Äußern der Willfahung dieser Bitte Sanitäts- und politische Gründe entgegen; die ersteren, weil selbst in dem Falle, daß die Leiche ohne Anstand ausgefunden werden könnte, es immerhin schon zu spät sein dürfte, bei selber jene Vorsichten anzuwenden, welche ein längerer Transport nach den Sanitätsvorschriften erfordert; die

letzteren, weil das Auslieferungsbegehren sich hauptsächlich nur auf beabsichtigte Erregung neuer politischer Gärung gründen dürfte, und es überhaupt nicht anzugehen scheint, bei der Leiche eines Verbrechers Rücksichten eintreten zu lassen, die nur Ausnahmsweise bei hochgestellten Personen einzutreten pflegen.“ in: Tamtéž str. 26-27

O tom, že se jednalo tehdy o skutečně významnou záležitost svědčí i angažovanost samotného Blumova „popravčího“ knížete Windischgrätze, který reagoval v jednom svém dopise z Vídně z 30. listopadu 1848 na opakované písemné žádosti saského vyslance jasně a stručně. S vojenskou strohostí rovněž nedoporučil vydání Blumova těla: „Die von königlich sächsischen Gesandten gestellte Anfrage, ob man gesonnen sei, die Leiche des hingerichteten Robert Blum nach Sachsen ausfolgen zu lassen, wollen Euer Exzellenz ablehnend bescheiden, indem eine solche zu Ausreizungen Veranlassung gebende Maßregel dermalen nicht ausführbar ist.“ in: Tamtéž, str. 27; V prosinci roku 1848 se pak přímo ve Vídni na ministerstvu zahraničí objevil i rodinný přítel, který ve jménu Blumovy vdovy prosil o vydání těla k oficiálnímu pochování v Lipsku. Byl však rovněž příkře odmítnut a dokonce donucen pod tlakem vojenské moci spěšně opustit území mocnářství. Tamtéž, str. 28

²²³ Pražské noviny, č. 79, 1848, str. 315

²²⁴ V listě adresovaném saské vládě z 6. listopadu Könnertitz napsal: „Er (Blum) habe sich durch Proklamationen zu dem äußersten Terrorismus bekannt und ganz offen den Aufwiegler in einer Weise gemacht, daß seine bluttriefenden Worte selbst inmitten der hiesigen Anarchie Entestzen verbreitet haben.“ in: Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 29

²²⁵ Saský ministr zahraničí von Pfordten napsal v den konání Blumova soudu do Vídně saskému vyslanci jasné sdělení: „Die sächsische Regierung kann in so eigentümliche gestalteten Zuständen, wie sie jetzt in Kaiserstaate bestehen, ihre Staatsangehörigen nicht sofort einer rein militärischen Prozedur überlassen.“ in: Tamtéž, str. 29

²²⁶ Stanovisko rakouské strany bylo jasné a ministr zahraničí se postavil na stranu saského vyslance. V psaní rakouskému vyslanci v Sasku z 20. prosince 1848 se píše: „Das kaiserliche Kabinett würde in der Abberufung (des Herrn v. Könnertitz) eine eklatante Manifestation gegen einen im Interesse der europäischen Ordnung zu Wien geübten Akt der Gerechtigkeit erblicken.“ in: Tamtéž, str. 30

²²⁷ Takový postoj saského ministra zahraničí musel být ve Vídni vítaným. O důvěrné rozmluvě poslal rakouský vyslanec zprávu do Vídně dne 6. února 1849. „Von der Pfordten

sagte im Vertrauen, er habe den Wunsch des kaiserlichen Kabinetts berücksichtigend, der allgemeinen Stimmung entgegen, den Gesandten v. Könneritz an seinem Posten belassen...und erklärt, außerstande zu sein, Herrn von Könneritz längerer zu halten.“ in: Tamtéž, str. 30

²²⁸ Dne 8. února psal rakouský vyslanec ze Saska do Vídně ohledně politického jednání v saském parlamentě následující zprávu, se kterou jistě nemohla být rakouská vláda spokojena. „In der heutigen Sitzung der Zweiten Kammer wurde die Zurückberufung des Gesandten v. Könneritz beschlossen, mit Tschirners Zusatz, Könneritz sei wegen Mitschuld an der Tötung gerichtlich zu belagen.“ in: Tamtéž, str. 31

²²⁹ O dva dny později, tedy 10. února napsal rakouský vyslanec hrabě von Kuefstein do Vídně příznačně: „Die verfälschte öffentliche Meinung bedarf gleich dem Minotaurus immer neuer Opfer, nur sind es nicht immer die Schuldigen, die fallen.“ in: Tamtéž, str. 31

²³⁰ Příznačně charakterizoval Schwarzenbergovo rozpoložení Veit Valentin, když o něm napsal: „...er wolte das Frankfurter Parlament mit seinen Machtansprüchen und seiner Reichsverweserschaft, er wollte die personifizierte Revolution in Robert Blum töten.“ in: Valentin, V., Geschichte der deutschen Revolution von 1848-1849, díl 2., Köln 1970, str. 212

I mnoho současníků si toho bylo záhy vědomo. Rakouský básník Hermann Rollett v Blumově popravě viděl jasný politický signál, který ho nenechal klidným a nečinným a pateticky ve své básni deklamoval své rozpoložení:

Wir wollen Deutsche bleiben,
Ihr Brüder, froh und frei!
Wir lassen uns nicht treiben
Ins Joch der Sklaverei!

Es war kein eitles Ahnen,
An das wir kühn geglaubt,
Als schwarzrotgoldne Fahnen
Umwallten unser Haupt.

Wir wollen's noch erreichen!
Entroll dich sturmesgleich,

Du schwarzrotgoldnes Zeichen
Im deutschen Österreich!

Entrollt euch, deutsche Farben,
Zu neuem Siegeruhm
Und süht die blutgen Manen
Des Helden Robert Blum!

in: Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 257

²³¹ Zde můžeme uvést několik citátů. V prvním se vyjádřil Ernst August von Hannover jasně: „Glaube mir, dass das Benehmen von Windisch-Grätz in Wien ist das einzige Mittel, Österreich zu retten, und nach meiner Ansicht die Erschiessung von Robert Blum und vieler anderer, besonders der Kanailen von Studenten, werden grössten Effekt haben.“ in: Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 259

Zajímavá je i vzpomínka Friedricha Ferdinanda Beusta na rozmluvu s pozdějším kancléřem, během roku 1848 však liberálem, Otto Bismarckem: „Das Gespräch wandte sich sofort der eben eingegangenen Nachricht von der Erschiessung Robert Blums zu, wobei ich die Ansicht äusserte, es sei diese vom österreichischen Standpunkt ein politischer Fehler... Als ich diese Äusserung tat, fiel Bismarck sofort mit den Worten ein: „Ganz falsch; wenn ich einen Feind in der Gewalt habe, muss ich ihn vernichten.““ in: Tamtéž, str. 260

²³² Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 364

²³³ Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849, str. 212-215

²³⁴ Tamtéž, str. 212; Celý text plakátu pak str. 211-212

²³⁵ Jeden z těchto četných plakátů měl z hlediska této práce velmi příznačné a charakteristické znění, když odkazoval na společenské sjednocení: „Bürger, hier hört alle Parteiung auf, scharf Euch um die Zentralgewalt, lasst uns alle für einen, einen für alle stehen!“ in: Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 258

²³⁶ Znění všech tří adres viz. Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849, str. 202-204

²³⁷ Druhá velká smuteční slavnost se konala v Lipsku dne 26. listopadu. V ten den byla smuteční shromáždění v obou lipských kostelech. V Nikolaikirche promluvil katolický duchovní Franz Rauch a po něm profesor Flathe. Souběžně pak probíhala i další slavnost v Thomaskirche, kde ke shromážděným promluvili kněz doktor Zille a po něm opět již výše připomínaný Blumův přítel a rovněž poslanec ve Frankfurtu doktor Joseph.

²³⁸ „Robert Blums Sterben sagt uns: Wenn die Sache des Volkes begehrt, daß für sie gestorben sein muß, so stirb für sie, und stirb der Freiheit, des Volkes und Deiner selbstwürdig, ohne Täuschung, mit der Wahrheit auf der Zunge.“ in: Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849, str. 207

²³⁹ O této lipské slavnosti se ve své práci podrobněji rozepisuje Arthur Frey. Tamtéž, str. 204-208

²⁴⁰ Tamtéž, str. 210

²⁴¹ Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 262

²⁴² V citované pasáži se Alexander Gercen vyjadřuje skutečně velmi bojovně a nesmířitelně: „Die Nachricht von dem Geschehen unseres Freundes ist hier wie ein Schwert durch die Seelen gefahren. Der Tod des Märtyrers hat ihn schnell zum Heiligen aller Nationen gemacht, und in diesem Augenblick erhebt der Sohn von Frankreich, vereinigt mit dem Deutschen, seine Stimme zum Himmel, oder vielmehr zur Erde, um Genugtuung, um schreckliche Genugtuung an den Banditen des Hauses Habsburg. Wir fühlen's alle: die Zeit der Großmut ist vorüber, Versöhnung über dieser Leiche wäre Verrat! Die Demokratie hat hoffentlich der Lehren genug erhalten und wird sich dieselben endlich zu Gemüt führen. Ihre Gegner haben geglaubt, einigen Schein der Volkjustiz dem kalten, berechneten Mord entgegenstellen zu müssen. Was haben sie gewonnen? Sie haben nur die Volkjustiz als die einzige Waffe der Verzweiflung gerechtfertigt, sie wird ihren Gang weitergehen, unbekümmert um die Urteile seichter Schwätzer und weichherziger Politiker. Noch mehr: über die letzteren wird es kommen, all das Blut, das vergossen werden wird, wenn morgen schon der Würgegel der Revolution durch die Welt schreitet, und das Wort "Erbarmen" erstickt auf den Lippen des siegreichen Volkes...“ in: Herwegh, G., Der Freiheit einer Gasse. Aus dem Leben und Werk Georg Herweghs, Berlin 1948, str. 216

²⁴³ Například německý list „Deutsche allgemeine Zeitung“ vyzval své čtenáře, „svobodné německé muže a ženy“ právě k takto veřejně prokazovanému vyjádření smutku. Tato výzva však současně vyznívá spíše jako návod k organizované akci, než k spontánním projevům. To

z dnešního pohledu ubírá celé akci na její autentičnosti v kontextu spontánní aktivizace společnosti. Současně však vypovídá tato „organizovanost“ o dobové kolektivní mentalitě, chce se říci „svobodný na povel“: „Robert Blum in Wien standrechtlich erschossen...Die Freiheit trauert. Der Ernst des Augenblickes verlangt, dass jeder freie deutsche Mann seinen Schmerz öffentlich bekundet. An alle Volksvereine und freie Deutsche ergeht daher der Vorschlag, Trauer anzulegen. Der freie mann trägt am linken Arme eine schwarz-roth-goldene Binde, die freie Frau auf der Brust eine gleichfarbige Schleise, beide mit Trauerflor umwunden. Trauerzeichen umhülle die schwarz-roth-goldenen Fahnen der Freiheit. Wenn Gewaltthaten gesühnt sind, wird die Trauer abgelegt.“ in: Deutsche Allgemeine Zeitung 21. 11. 1848

²⁴⁴ Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 366

²⁴⁵ „Ich erwartete die Stunde, überlegend mit welchen Worten ich das Leben verlassen wollte. More are men's ends marked, than their lives before. Ich weiss es, solche Worte gehen durch alle Zeitungen und werden bis auf spätere Zeiten durch die Tradition aufbewahrt. Ich wollte daher mit Worten aus der Welt scheiden, die meiner würdig wären, wie der heiligen Sache, für die ich starb.“ in: Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 366

²⁴⁶ Pro smuteční slavnosti konané za popraveného Roberta Bluma na podzim roku 1848 byl charakteristický jejich religiózní rámeček. V této souvislosti je třeba si uvědomit, že i když se pohybujeme v období sekularizace moderní společnosti, církevní nebo alespoň kvazi církevní pozadí si tyto slavnosti i přes svou fakticky politickou náplň zachovaly. Je totiž třeba říci, že ačkoliv se mohli doboví aktéři ve svých představách a názorech s církví postupně rozcházet, tak přesto byl tento proces „sekularizace mentalit“ a především odbourávání přítomnosti církve a náboženství na podobných slavnostech a svátcích pouze pozvolný a trval až do druhé poloviny 19. století

Tak tomu bylo právě i v případě smutečních slavností za popraveného Bluma, které ač samy politického rázu, přesto se odehrávaly, jak se v této práci na několika místech objevuje, v církevním prostředí, respektive v náboženském duchu. Přece až do druhé poloviny 19. století, do období masovějšího rozšíření spolkové činnosti, byl stále pevnou dominantou městské, respektive obecní pospolitosti kostel a s ním i k němu navázané „duchovno.“

Účastníci smutečních slavností sice vytvářeli „duchovní“ společenství, ale v rámci oněch shromáždění konstituovali především „politickou veřejnost.“

²⁴⁷ Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 378

²⁴⁸ Tamtéž, str. 391

²⁴⁹ Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, Vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku. Praha 2001, str. 39

²⁵⁰ Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001, str. 381

²⁵¹ Tamtéž, str. 384-5

²⁵² Toto přesvědčení našlo své vyjádření v poetické i bojovné formě zároveň a jak je vidět na předposledním řádku textu, z věci německé se stala de facto věc světového významu:

O lass sie träumen den Kaiserwahn,
Altdeutschlands Ritter und Recken:
Wie werden vor dem roten Hahn
Die roten Adler verstecken!

O lass sie träumen noch eine Nacht;
Dann wetzen wir aus die Scharte,
Dann werden Fidibusse bemacht
Aus der europäischen Karte.

Die Völken kommen und läuten Sturm –
Erwache mein Blum, erwache!
Vom Kölner Dome zum Stephansturm
Wird brausen die Rache, die Rache.

Die Henker falten, vor Schrecken bleich,
Die blutigen Hände zusammen;
Und aus dem stürzenden Österreich
Hoch lodern werden die Flammen.

Das alles, das alles soll geschehen
In kommenden Frühlingstagen –
Herrgott, lass die Welt nicht untergehen,
Eh die Nachtigallen schlagen!

in: Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968, str. 257-258

²⁵³ Hettling, M., Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848. in: Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998, str. 70

²⁵⁴ O společenské atmosféře po Blumově smrti a o jasné přítomnosti křesťanských motivů v představách a myšlenkách tehdejší společnosti hovoří přímo v jedné své zprávě adresované do Vídně rakouský vyslanec hrabě von Kuefstein. Dne 15. prosince 1848 napsal o společenské atmosféře: „Die Verehrung Blums und seines Andenkens ist von dem Gebiet des Exzentrischen auf jenes der Blasphemie übergegangen, denn Geistliche vergleichen ihn auf der Kanzel mit Jesus Christus, und das Volk sagt, er sitze zur linken hand Gottes wie Jesus zur rechten.“ in: Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922, str. 30

²⁵⁵ Dopis Julia Fröbela Blumově sestře z 22. prosince 1848. in: Blum, R., Briefe und Dokumente, Leipzig 1981, str. 128 V podobném duchu se vyjádřil i list Neue Rheinische Zeitung: „...ein Mann, auf den wir stolz sein können, dessen Name in den Herzen des Volkes mit der Erinnerung an den heroischen Freiheitskampf zu Wien fortleben wird.“ in: Tamtéž, str. 130

²⁵⁶ Rede zur Todesfeier Robert Blums in der evangelischen Kirche zu Wiesbaden gehalten von Eduard Graf, Wiesbaden 1848; Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848.

²⁵⁷ V podobném duchu je zakončen i oslavný knižní text Eduarda Sparfelda, kde autor hovoří o Blumově smrti jako o možném požehnání a vybízí své čtenáře k mravnému životu v odkazu popraveného Bluma. Nabízí tedy svému obecnstvu vhodné a následováníhodné vzory chování a odkrývá odpovídající hodnoty: „Die Idee, für welche Blum wirkte und lebte, war groß und heilig – es war die Freiheit, die Rettung des Vaterlandes...Robert Blum hat ein Beispiel hinterlassen, dem Alle nachfolgen müssen, die in gleiche Bestrebungen den Zweck

ihres Lebens setzen. Dann wird sein Tod für das Vaterland ein Segen werden. Denn der heiligen Sache des Vaterlandes ist nur gedient durch Reinheit der Gesinnung, durch Wahrheit und Beständigkeit im Ausharren bis zum Tode.“ in: Sparfeld, E., Das Buch von Robert Blum, Leipzig 1849, str. 94-95

²⁵⁸ Paul Ricoeur napsal například o „náboženské mluvě,“ že: „...stojí za to ji zkoumat, neboť se v ní praví něco, co se v jiných způsobech mluvy neříká, například v mluvě běžné, v mluvě vědecké, v mluvě básnické...náboženská mluva je smysluplná, má smysl, přinejmenším pro společenství věřících, které ji používá, aby porozumělo samo sobě a aby porozuměli i cizí posluchači...nejenže chce být smysluplná, nýbrž si nárokuje i schopnost pojmout v sebe takový obsah, jenž odhaluje nové rozměry skutečnosti a pravdy.“ in: Ricoeur, P., Život, pravda, symbol, Praha 1993, str. 241-242

²⁵⁹ Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, Praha 2001, str. 59

²⁶⁰ Tamtéž, str. 124

²⁶¹ Frye, N., Velký kód. Bible a literatura, Brno 2000, str. 31

²⁶² Pakliže si měla společnost vzpomínku na Roberta Bluma skutečně uchovat, byla smuteční shromáždění skutečně důležitým předpokladem, neboť svým účastníkům umožnila kolektivní prožitek, kolektivní participaci, což pouze a jen písemná forma tiskem vydané řeči v takové míře neumožnila. Předpokladem delšího udržení popraveného Bluma v dobové paměti, respektive všeho co tento popravený pro pozůstalou společnost symbolizoval, byla poetická forma textu, jeho rituální inscenace a právě již jmenovaná kolektivní participace. „Můžeme pokládat za prokázané, že poetické zformování má především mnemotechnický účel spočívající v tom, že dovede vědění, jež zajišťuje identitu, do udržitelné podoby. Též je obecně známo, že toto vědění se obvykle předvádí v podobě multimediální inscenace, která jazykový text neodlučně začleňuje do hlasu, těla, mimiky, gestiky...“ in: Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, Praha 2001, str. 54

²⁶³ „Ja, er hat aus eigener Erfahrung die dunkelsten Schlagschafften des heutigen Lebens kennengelernt, er hat den Hunger gekannt. Er hat dessen Dualen nicht vergessen und darum in glücklicheren Tagen, eben durch das Verständniss des unsäglichen ?ammers und ?lends unter den ärmeren Klassen des Volks, den Klagen des letztern sein Herz stets offen und zugänglich erhalten.“ in: Rede zur Todesfeier Robert Blums in der evangelischen Kirche zu Wiesbaden

gehalten von Eduard Graf, Wiesbaden 1848; Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848., str. 8

²⁶⁴ „Und ein solcher Ort ist heilig und geweiht! Das Grab versöhnt; am Grabe verstummt der Hass und die Blinde Leidenschaft! Auch in des edelnden Gegners Brust zieht Bewunderung ein für die Grösse des Gefallenen...“ in: Tamtéž, str. 4

²⁶⁵ „Aber warum weint der Genius des deutschen Vaterlandes? O, er blickt noch einmal in der Erinnerung zurück in den holden Frühling dieses ewig folgenschweren Jahres, so reich an himmlischen Keimen, so reich an Hoffnungsgrün, ja so reich an frischen duftigen Blüten...“ in: Tamtéž, str. 4

²⁶⁶ „Zeiten bilden freilich den Menschen; aber der Mensch kann und muss denn doch auch wieder die Zeiten bilden...Ja, die Zeit, sie hat auch ihm gebildet; sie hat aus ihm das gemacht, ihn zu dem geschaffen, wie wir ihn in seinem edlen Wirken erblicken.“ in: Tamtéž, str. 5

²⁶⁷ Papenheim, M., Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794), Stuttgart 1992, str. 247

²⁶⁸ „Und tief und klar hat er in seinem edlen Wollen erkennen lernen, was in unserer Zeit dem deutschen Volke vor allem Andern noth thut, was kein Weltbürger des neunzehnten Jahrhunderts aus dem Auge lassen kann...der sich berufen fühlt, durch freie Bethätigung das Leben und die Zeiten bilden zu helfen! Und das ist – Erlösung der Menschen aus dodten Kirchenformen und Geistessklaverei; freies, offenherziges Bekenntniss dessen, was Gottes Geist in uns spricht, das Bekenntniss des freien Gottesbewusstsein unserer Zeiten...“ in: Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848, str. 9

²⁶⁹ „Ihm, unserm gefeierten Todten, dem ächten Sohne und Zöglinge des Jahrhunderts, war deshalb religiöse Freiheit und politische Mündigkeit, Religion und Leben nicht mehr möglich zu trennen...Das Evangelium der Freiheit und Liebe, dass was Christus gepredigt fand er wieder.“ in: Tamtéž, str. 11

²⁷⁰ „...dass es die Religion nicht mehr zu trennen vermag von der ewigen Idee der Freiheit...“ in: Tamtéž, str. 5

²⁷¹ „Für diese heilige Sache hat er sein Leben lang gekämpft mit männlicher kraft und mit dem gewaltigen zweischneidigen Schwerte des freien Mannesworte; das wie Donnerklang von seinen furchtlosen Lippen ertönte. Für sie buldete er und trug er die Marterkrone des Spottes...“ in: Tamtéž, str. 11

²⁷² „...nochmaliger Sieg der Barbarei über die Kultur, Gesittung und Menschlichkeit; des schnöden Einzelwillens über das Bürgergefühl; der rohen Gewalt über das Recht; der Finsterniss über das Licht, der alten Verdummung und des Jesuitismus über Aufklärung und Würdigkeitsgefühl!“ in: Tamtéž, str. 5

²⁷³ „Gedenken sein, Männer und Jünglinge, wenn des Vaterlandes Ruf an euch ergeht, seine Einheit, seine Freiheit zu schirmen!...Ja, dann gedenket eueren Märtyrer, gedenket Robert Blums und des theuern Blutes, mit dem ihr erkaufet seid!...Amen“ in: Tamtéž, str. 12

²⁷⁴ Příkladem jazykově-literární blízkosti obou textů mohou být i poetické momenty a metafory užívané oběma autory. Ronge tak například vývoj roku 1848 přirovnává k průběhu ročních období. Nabízí tak ve svém textu posluchačům podobné „přírodní motivy“ jako Eduard Graf: „Es ist Herbst geworden, der Farbenschmelz des Frühlings und Sommers ist verschwunden, die Blätter, der Schmuck der Bäume sind herabgefallen und das Grün der Fluren und Felder wird mehr und mehr mit Schnee bedeckt. Wie der Schmuck des Frühlings ins Grab sank, so sanken auch viele schöne Hoffnungen, die im Frühling dieses Jahres uns erfüllten, mit dem Beginne des Herbstes ins Grab, und gar Mancher, der uns bei dem neuen Erwachen der Völker lebensfroh und lebensfrisch die Hand gereicht, ruht bereits tief im Grabe.“ in: Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848, str. 16-17

²⁷⁵ „Denn Gott offenbart sich fort und fort in der Natur und Geschichte. Er hat sich also nicht bloß durch das jüdische Volk geoffenbart oder gibt sich in unsern Tagen bloß durch die Priester und Bischöfe kund, sondern offenbart sich durch alle Völker zu allen Zeiten und wir können ihn weit eher finden in den Herzen der Laien, als in der Brust der Priester und Bischöfe, die zwar äußerlich geweiht, der Mehrzahl nach aber innerlich entweiht sind durch Selbstsuch, Habsucht und Heuchelei.“ in: Tamtéž, str. 13

²⁷⁶ „Aehnlich jener Zeit ist die unsere, denn große neue Wahrheiten und Ideen hat sie gereift, deren Ausbreitung und Verwirklichung Viele mit heil. Begeisterung betreiben und selbst ihr Leben einsetzen dafür, wie ein Stephanus, ein Paulus und andere Geisteshelden damals gethan haben. Einer solchen Geisteshelden unserer Zeit haben wir verloren an unserem Freund Robert Blum...“ in: Tamtéž, str. 14

²⁷⁷ Le Bon, G., Psychologie davu, Praha 1994, str. 44

²⁷⁸ „Unser hingeshiedener Freund und Bruder...war der Sohn ganz armer Eltern und konnte nicht einmal den gewöhnlichen Elementarunterricht erhalten. Er bildete sich aber durch die

Kraft seines Geistes und durch Ausdauer unter den schwierigsten Verhältnissen immer mehr und errang sich eine Stelle unter den ausgezeichnetsten Männern unserer Zeit...Dabei war er von sanftem Charakter...ein sorgsamer Gatte und Vater.“ in: Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848, str. 14-15

²⁷⁹ Ideálnímu obrazu hlavy rodiny přidaly i brzy po popravě uveřejněné Blumovy poslední dopisy blízkým a hlavně poslední list manželce. Smyslem bylo jednoduše ukázat Bluma v jeho civilní podobě jako obyčejného člověka se svým zázemím, které bylo jeho popravou rovněž zasaženo. Vojenské vedení, Blumovi soudci tím byli současně obviněni a utrpení Blumovy rodiny mělo dále podnítit nenávist a odpor k rakouskému armádnímu velení, které zde stálo zcela v záporném smyslu jako strůjce „rodinného neštěstí.“ I české noviny, jindy k Blumovi nepřátelské, nyní jakoby opomněly své dosavadní výhrady a také ocitovaly Blumovy poslední listy, ve kterých mu přisoudily alespoň trochu přívětivou a lidskou tvář. Napsané dopisy jsou podle Pražských novin psaní: „citlivě psána s duchem, jakým se jen každé čisté srdce honositi může.“

„Drahá, dobrá milá choti!

Žij blaze! Blaze pro ten čas, jež věčným nazýváme, - který ale věčný nebude; vychovej naše, nyní tvoje děti, by z nich ušlechtilí lidé se stali, pak budou hodni důstojnosti svého otce. Naše malé jmění prodej s pomocí svých přátel. Bůh i lidé nám zpomohou též.- Všecko, co nyní cítím, potápí se v slzách, pročez ještě jednou, - žij blaze drahá choti! Považuj své děti co drahý pozůstatek, s nímž spořiti musíš, a tak budeš ctíti svého drahého chotě.

Žij blaze – blaze; tisíce posledních políbení přijmi od svého Bluma.

P.S. O 6 hodině budu zastřelen. – Prsteny jsem zapomněl; poslední políbení dávám prstenu svatebnímu. Můj prsten pečtní zanechávám Janovi, hodinky Richardovi, knoflík diamantový Idě, řetěz Alfredovi – na památku. Vše ostatní rozdej, jak sama myslíš. Již jdou - - měj se dobře!“ in: Pražské noviny, č. 97, 1848, str. 382

²⁸⁰ Skutečně existují vyobrazení, na nichž je Blum zachycen ve své cele společně s knězem. „Man kann religiös, sehr religiös sein, ohne täglich eine Anzahl Rosenkränze herabzubeten, zu beichten, Messen zu zahlen oder zu wallfahrten, seine wahre innere Religiosität gab er noch kurz vor seinem Tode dadurch fund, daß er sich mit dem Priester, dem man ihm sandte, über Unsterblichkeit unterhielt.“ in: Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848, str. 16

²⁸¹ „Der Frevel besteht darin, daß man diesen Mann (Luthera, pozn. autora) zusammengestellt hat mit einem Menschen, dessen Namen man schicklicherwise in einer Kirche nicht nennen darf. Wird der Mann Gottes, Luther, der nicht wandelte im Rat der Gottlosen, nicht betrat den Weg der Sünder, von den Bekennern des Unglaubens gehaßt und gescholten, so ist das in der Ordnung, ja, man kann sagen, das hat er verdient. Wenn aber die Gottlosen behaupten, er gehöre zu ihrer Gesellschaft, und die Sünder sich rühmen, sie gingen seinen Weg, und die Spötter jubeln, er sitze in ihren Reihen, wenn sie tun, als gehöre seine hohe Gestalt an die Seite ihres allerneusten Götzenbildes, so ist das ein Frevel, zu dem man nicht schweigen darf...Dr. Luther müßte sich im Grabe umwenden, wenn dagegen keine Stimme laut würde...“ in: Schubert E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848, Gießen 1913, str. 41

²⁸² Sparfeld, E., Das Buch von Robert Blum. Ein Denkmal seines Lebens und Wirkens, Leipzig 1849

²⁸³ Tamtéž, str. III - IV

²⁸⁴ Frey, A., Robert Blum. Ein Charakterbild für Freunde und Gegner, Mannheim 1848

²⁸⁵ Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849

²⁸⁶ „Die Ermordung Blums ist die widerlichste, die entsetzlichste Grenelthat, welche die neue Weltgeschichte aufzuweisen hat.“ in: Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849, str. 198-199

²⁸⁷ Pojem „skolen“ v sobě podle mého názoru obsahuje v kontextu líčení Blumovy smrti, moment bezbranné oběti, která byla skutečně chladně zastřelena, podobně jako lovec skolil svou zvířecí obět'. Je skutečně zajímavé a pozornosti hodné, jakým způsobem dokázali doboví řečníci pracovat s vhodnými pojmy a jak je skládali do vzájemných souvislostí, aby prostřednictvím této „síly jazyka“ odejmuli od popraveného jakékoliv zdání viny a naopak provinění připsali chladně jednající vojenské mašinérii rakouské armády.

²⁸⁸ Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997, str. 134

²⁸⁹ Tamtéž, str. 134

²⁹⁰ Příkladem může být i na jiném místě tohoto textu již zmiňovaný Wilhelm Liebknecht a jeho práce právě o Robertu Blumovi: „Sein Tod auf der Brigittenau hat ihn vor den Versuchungen bewahrt, denen so viele steiner Gennossen und Mitstreiter erlegen sind – die Standrechtskkugeln, welche die breite Stern und breite Brust Robert Blum's durchbohrten, haben ihm, im Herzen des Volkes und der Völker, die ewige Jugend des Revolutionshelden

und Volksmanns verliehen. Die Unsterblichkeit brauchten sie ihm nicht zu verleihen.“
Liebknecht, W., Robert Blum und seine Zeit, Nürnberg 1896, str. IX

²⁹¹ Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997, str. 139

²⁹² Eliade, M., Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování, Praha 1993, str. 34

²⁹³ Tamtéž, str. 35

²⁹⁴ Barthes, R., Mytologie, Praha 2004, str. 123

²⁹⁵ Tamtéž, str. 107

²⁹⁶ Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997, str. 145

²⁹⁷ Tamtéž, str. 146

²⁹⁸ Tamtéž, str. 146

²⁹⁹ „Wollt Ihr noch Beweise! Ja! Ich sie euch geben, denn nicht bei Worten ist es geblieben, schon stehen Russen, gerufen von deutschen Fürsten, nicht mehr blos an unsern Grenzen, nein o Schmach und himmelschreiendes Verbrechen! In der Hauptstadt unserer ehemaligen Kaiser, auf der Brigittenau auf dem Grabe Robert Blums! Welche namenlose Schande! Was werdet Ihr nun tun um das Vaterland zu retten, die Schande zu tilgen?...Ihr müßtet es Alle wissen, daß keine Wahl mehr: als die Waffen! Ja, es ist jetzt heilige Pflicht, das Leben einzusetzen und Gewalt mit Gewalt zu vertreiben!“ in: Ronge, J., Europa darf nicht kosakisch, Europa muß frei sein, Hamburg 1849, str. 4

³⁰⁰ Pražský večerní list, č. 136, 1848, str. 607

³⁰¹ Jak obecně pohlížela česká společnost na stoupence revoluce a demokratického tábora v zahraničí ukazuje velmi příznačně úvodník Národních novin z 2. prosince 1848, tedy z doby, kdy česká společnost měla již, byť zprostředkovanou, zkušenost s podzimní revolucí ve Vídni a s uherskými událostmi. Je skutečně patrné, že český liberální tábor, obecně většina české měšťanské společnosti, byla vzdálena myšlenkám demokratické revoluce v rámci monarchie i za cenu násilné cesty, která by ohrozila očekávaný, k jednotlivým národům příznivý konstituční vývoj Rakouska. Mnozí totiž viděli v demokracii, tak jak ji vnímali na zahraničních příkladech, zničení národnosti a rozšíření komunismu. Jednotliví stoupenci demokratické revoluce tak byli obecně líčeni výhradně záporně a byla jim připisována odpovědnost za neúspěch a ztroskotání celého tehdejšího reformního dění vinou vlastní zjištěnosti a marnivosti. „Měsíc březen v těchto lidech vzbudil hroznou, ba strašnou svobodomyslnost, a poněvadž žádný z nich nevěděl, co vlastně chce, křičel jeden více než druhý...každý myslil, že bouře jej dožene do přístavu, kde konečně najde, oč mu vlastně jde.

Tímto společným cílem všech nebylo ani blaho vlasti, ani skutečný blahobyt jejich spoluobčanů, ani opravdová svoboda a rozumný pokrok, nýbrž aby zadost učinili osobní marnosti a někdy také jinému druhu nízkého sobectví...také tito lidé vše zkazili na mnoha místech, jak o tom svědčí leckterý stav obležení. Takoví lidé, kteří pomocí revoluce jen sami chtěli přijít k slávě a snad také k něčemu jinému, byť i povýšení jich stálo majetnost a život tisícera občanů, takoví lidé nezkazili revoluci jen v Paříži; také Vídeň a Berlín o tom nám podávají smutné svědectví, ať mlčím o Pešti.“ in: K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 194-195

³⁰² Pražský večerní list, str. 607

³⁰³ Tamtéž, str. 613

³⁰⁴ Národní noviny, č. 185, 1848, str. 727

³⁰⁵ Pražský večerní list, č. 136, 1848, str. 607

³⁰⁶ Národní noviny, č.185, 1848, str. 727

³⁰⁷ Lípa slovanská, č. 15, 1848, str. 60

³⁰⁸ Tamtéž, č. 14, 1848, str. 56

³⁰⁹ Národní noviny, č. 184, 1848, str. 724

³¹⁰ Tamtéž, č. 185, 1848, str. 727

³¹¹ Pražský večerní list, č. 136, 1848, str. 607

³¹² Tamtéž, str. 607

³¹³ Tamtéž, str. 607; V souvislosti s články Karla Sabiny pojednávající o popravě Roberta Bluma je jistě zajímavé připomenout si jeho text z 1. listopadu 1848 „Trest na hrdle,“ v kterém si mohli jeho čtenáři mimo jiné přečíst: „A což teprv usmrtit pro politické a často správné mínění! To Bohu chvála, nyní u nás přestalo, to máme konstituci co děkovat, avšak vyžádala si mnoho obětí.“ in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 176

³¹⁴ Národní noviny, č.185, 1848, str. 724

³¹⁵ Pražský večerní list, č. 136, 1848, str. 607

³¹⁶ Včela, č. 97, 1848, str. 382

³¹⁷ Smrt pro vlast., in: Václavková, J., Písně roku 1848, Praha 1948, str. 93

³¹⁸ Hickel, K., Oběť padlá dne 13. března 1848, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 30

- ³¹⁹ Pohřební řeč za padlé ve Vídni studující. Držená u jejich hrobu od J. N. Mannheimra, kazatele v israelské motlitebnici ve Vídni, in: Pražské noviny, č. 25, 1848, str. 99
- ³²⁰ Geertz, C., Náboženství jako kulturní systém, in: Geertz, C., Interpretace kultur, Praha 2000, str. 121
- ³²¹ Hrůzy pražského zbouření. Smutná píseň v smutných časech na světlo vydaná, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 238
- ³²² Tamtéž, str. 239
- ³²³ Polišínský, J., Revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848, Praha 1975, str. 173
- ³²⁴ Na prvním místě je možné jmenovat práci Miroslava Brofta a Oldřicha Mahlera „Události pražské v červnu 1848, která se přímo věnuje rekonstrukci tehdejšího ozbrojeného střetnutí civilistů s armádou. Mezi dalšími pracemi věnovanými tomuto tématu lze jmenovat dílo Josefa Polišínského „Revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848,“ práci Jaroslava Křížka věnovanou národním gardám: „Národní gardy v roce 1848“ nebo „Svatodušní bouře v Praze r. 1848 ve světle soudního vyšetřování“ od Anny Bajerové. Ze starších prací pak stojí za zmínku dobový text Ferdinanda Koppa „Die Ereignisse der Pfingstwoche des Jahres 1848 in Prag und in dessen naehster Umgebung“ či Josepha Alexandra Helferta „Der Prager Juni-Aufstand.“ Vedle těchto německých prací pak lze z českých připomenout například „Paměti“ Josefa Václava Friče.
- ³²⁵ Pro kratší období únorové revoluce 1848 ve Francii uvádí Josef Polišínský 340 mrtvých. in: Polišínský, J., Revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848, Praha 1975, str. 187
- ³²⁶ Die Opfer der Prager Pfingsten in: Vierteljahrschrift für die praktische Heilkunde, č. 4, 1848, str. 144-145
- ³²⁷ Mahler, O., Broft, M., Události pražské v červnu 1848, Praha 1989, str. 253
- ³²⁸ Polišínský, J., revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848, Praha 1975, str. 179-187
- ³²⁹ Tamtéž, str. 187
- ³³⁰ Tamtéž, str. 186
- ³³¹ Tamtéž, str. 187
- ³³² Tamtéž, str. 187
- ³³³ Palacký, F., Poslední mé slovo. Doslov k Radhostu, Praha 1912, str. 32-33
- ³³⁴ Národní noviny, č. 111, 1848, str. 440
- ³³⁵ Pražský večerní list, č. 22, 1848, str. 87
- ³³⁶ Tamtéž, č. 23, 1848, str. 90-91

-
- ³³⁷ Pražský posel, č. 23, 1848, str. 183
- ³³⁸ Národní noviny, č. 147, 1848, str. 577
- ³³⁹ Tamtéž, str. 576-577
- ³⁴⁰ Tamtéž, č. 125, 1848, str. 494
- ³⁴¹ Tamtéž, č. 127, 1848, str. 502
- ³⁴² Tamtéž, č. 142, 1848, str. 556
- ³⁴³ Tamtéž, č. 140, 1848, str. 550
- ³⁴⁴ Tamtéž, č. 145, 1848, str. 569-570
- ³⁴⁵ Mahler, O., Broft, M., Události pražské v červnu 1848, Praha 1989, str. 248-249
- ³⁴⁶ Národní noviny, č. 147, 1848, str. 577
- ³⁴⁷ Augsburger Allgemeine Zeitung, č. 173, 1848, str. 2757-2758
- ³⁴⁸ Klíma, A., Češi a Němci v revoluci 1848-1849, Praha 1994, str. 74
- ³⁴⁹ V této práci jsem přinesl pouze uveřejněný český překlad. V novinách samotných je uvedeno i originální německé znění právě s doplňujícím českým komentářem. in: Pražský večerní list, č. 18, 1848, str. 70
- ³⁵⁰ Tamtéž, str. 70
- ³⁵¹ Tamtéž, str. 70
- ³⁵² Prager Abend-Blatt, č. 11, 1848, str. 155
- ³⁵³ Možná se tak v tuto chvíli jedná jen o mou interpretaci, která nemusí mít s tehdejší skutečností třeba ani nic společného, nicméně onen odkaz na chystané requiem se mi jeví jako opravdu sofistikovaný způsob svědectví o něčem, co vlastně nebylo pravdou. Pokud by nějaký čtenář snad někdy pochyboval o německých obětech české zákeřnosti, pak nevinná zmínka o připravované skladbě je sice nenápadným, nicméně pádným argumentem a důkazem. Budu-li se teď pohybovat v rovině dobových výpovědí, pak se nabízí skutečně otázka: skládal by Heller toto requiem, pokud by nebyly tyto německé oběti? On by ho snad mohl skládat i bez vlastní zkušenosti s nimi, ale pak by v tyto německé padlé musel mít pevnou víru. To by pak odkazovalo „pouze“ k pevnému přesvědčení o těchto mrtvých a tak i k účinnosti dobové propagandy „obětí.“
- ³⁵⁴ Anna Bajerová věnuje smrti kněžny celou jednu kapitolu uváděné práce, ve které se zabývá smrtí této ženy a následným hledáním pachatele. Bajerová, A., Z české revoluce 1848, Praha 1919, str. 44-57
- ³⁵⁵ Toužimský, J., Na úsvitu nové doby, Praha 1897, str. 595

-
- ³⁵⁶ Podobu tohoto pohřbu s detailním výčtem účastníků přináší ve jmenované práci Anna Bajerová. Tamtéž, str. 49-51
- ³⁵⁷ O zranění mladého prince se zmiňuje leták s názvem „Windischgrätz und das Bombardement in Prag“, který vyšel tiskem ve Vídni 1848.
- ³⁵⁸ Die Rebellen auf dem Schutthausen in Prag. Haben sie capituliert? Wien 1848
- ³⁵⁹ Pražský večerní list, č. 70, 1849, str. 291
- ³⁶⁰ Tamtéž, č. 72, 1849, str. 298
- ³⁶¹ Tamtéž, č. 72, 1849, str. 298-299
- ³⁶² Noviny Lípy slovanské, č. 62, 1849, str. 249-250
- ³⁶³ „Aber an das Andenken der heut vor einem Jahre Gefallenen möchte in gegenwärtiger Stunde ich eure Aufmerksamkeit fesseln, denn es waren Menschen und als solche unsere Brüder, sie waren der Fremde entstammt, wie man behauptet hat...“ in: Branner, R., Todtenfeier für die am 18. und 19. März Gefallenen, Berlin 1849, str. 4
- ³⁶⁴ „Unsere Feier in diesen Räumen soll keine politische Demonstration sondern nur eine reinmenschliche Erinnerungsfeier an werthe Todte sein, welche für unsere Stadt und unseren Staat so wichtig geworden sind. O wollet drum, versammelte Brüder und Schwetern, nicht als Glieder politischer Parteien sondern lediglich als Menschen mit menschlichem Gefühl...“ in: Tamtéž, str. 5
- ³⁶⁵ „Konnten wir auch den Gefallenen in ihren letzten Stunden nicht in´s herz schauen, so haben wir doch allen Grund, vorauszusetzen, daß sie Beweggründe, welche sie in den Tod gedrängt haben, rein und groß gewesen sind. War es nicht die Idee der Freiheit, eine Idee, welche vom wohlverstandenen Christenthume in einem Athem ausgesprochen wird, für sie sich in den Tod stürzten?“ in: Tamtéž, str. 6
- ³⁶⁶ V originálním textu řeči použil řečník výraz „moskowitischer Winter“, přičemž výraz „moskowitisch“ je pohrdavým výrazem pro slovo „ruský.“
- ³⁶⁷ „Die thatkräftige Liebe zu Mitbürgern, denen man Hülfe gewähren zu müssen glaubte, ist auch ein Grund gewesen, daß Viele den Feuerschlünden trotzten und niedergeschmettert wurden. – Haben nicht Einzelne dem sicheren Verderben sich hochherzig ausgesetzt, um Verwundete zu retten; War das nicht mehr als Samariterliebe?“ in: Tamtéž, str. 7-8
- ³⁶⁸ „Ja, es haben die Einen derselben von tief bekümmerten Eltern, die Andern von jammernden Bräuten, noch Andere von weinenden Gattinnen und bittenden Kindern nach

einem schweren Kampfe mit ihrem Herzen sich losgerungen, um für das einstehen zu helfen, was sie für nothwendig, gut und heilsam hielten.“ in: Tamtéž, str. 9

³⁶⁹ „Wie kommt es nun, daß nicht blos die Ueberlebenden derselben sondern sogar die damals in den Tod Gesunkenen späterhin auf das Unwürdigste geschmäht wurden und noch werden? Haben diese Letzteren sich wieder aus ihren Gräbern erhoben und seitdem Frevel auf Frevel gehäuft, oder waren viele Landesbewohner damals von bleicher Furcht ebenso gelähmt, als sie jetzt vom Dämon rachsüchtigen Uebermuthes besessen sind?...Es ist schon schmachvoll, Lebende zu verketzern, zu verfolgen..., weil sie einer anderen Ueberzeugung leben, so ist es das doppelt, Todte in ihrem Grabe zu beschimpfen, weil sie einem anderen politischen Glauben gestorben.“ in: Tamtéž, str. 9-10

³⁷⁰ O vojácích řečník tehdy řekl: „Auch diese sind aus Pflichtgefühl in den Tod gegangen. Geschult in eisener Disciplin, wider ihre Schuld abgeschlossen vom Freiheitshauche der zeit... Wer für das wirkt und sogar stirbt, was er nach seiner Ueberzeugung für recht und gut hält, der hat, und wenn es das auch nicht wäre, gewiß einen trefflichen Charakter besessen.“ in: Tamtéž, str. 10

³⁷¹ „Auch sie starben in der Blüthe und Kraft ihrer Tage, auch sie waren Kinder unseres Landes, auch ihr Tod verwundete auf's Tieffe und Schmerzliche die Herzen von Gattinen, Bräuten, Vätern, Mättern und Kindern.“ in: Tamtéž, str. 15

³⁷² „Sie haben eine Saat mit ihrem Blute befruchtet, welche erst in der Zukunft reifen wird. Sie haben ihr Leben hingegeben, das letzte, was ein Mensch opfern kann.“ in: Tamtéž, str. 16

³⁷³ Uváděná fakta a skutečnosti k obecnému postavení a úloze armády během revoluce roku 1848 jsem zčásti přebral z přehledného textu Dietra Langewiesche. Langewiesche, D., Die Rolle des Militärs in den europäischen Revolutionen von 1848 in: Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998, str. 915-932

³⁷⁴ Josef Polišenský uvádí podrobnější počty pro obě bojující strany. Zatímco obráncům barikád přisuzuje maximálně 3000 pušek (tento počet můžeme ztotožnit s počtem bojujících), pak Windischgrätz mohl mít k dispozici podle svých propočtů něco přes 10 000 vojáků. Polišenský, J., Revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848, Praha 1975, str. 174

³⁷⁵ Národní noviny, č. 57, 1848, str. 229

³⁷⁶ Tamtéž, str. 229

³⁷⁷ Jeden ze zajímavých letáků tak mimo jiné praví: „Pozdravujem Vás přátelsky a osvědčujem se tímto, že Vás především co obránce vlasti a práva našeho ctíme a s Vámi

v bratrském míru a pokoji setrvati sobě žádáme. Důkaz toho, jak upřímn s Vámi smýšlíme, patrně z toho vysvítá, že nejenom o zlepšení stavu Vašeho nýbrž i o prospěch otců, bratrů a přátel Vašich všemožně pečujem a zároveň s Vámi břemen těžkých je zbaviti a k takovým právům dopomoci jim hodláme, jakých svatě náboženství a láska křesťanská požaduje. Bud'me svorni a ruce sobě podajíce hajme věrně práva svá; nedejte se od takových zavěsti jenž roztrušují, že my zlé proti Vám a proti milostivému císaři našemu smýšlíme. Chráníž Bůh!...Jedna matka země nás zplodila, jedna krev v žilách našich, jedna víra, jeden jazyk váže nás, jeden cíl dobrého našeho před sebou máme. Pročeř nesmýšlejte zle o nás, mezi nimiž tak mnohý otec, bratr, přítel, matka, sestra a milenka Vaše se nachází, jenž nad Vámi skze prolévají, že máte padnout co oběti několika zrádců vlasti, žáků to ještě onoho ohavníka, jehož jméno slove Metternich.“ Leták je uložen v Národním archivu, Fond ST 1848, karton

11

³⁷⁸ S odkazem na tuto výměnu dopisů obou vojenských posádek se setkáme i ve výše citované knížce Josefa Polišenského. Ten v této souvislosti odkazuje k úplně stejnému citátu, který před ním ve své práci o Národních gardách použil Jaroslav Křížek. Spolu s citátem však převzal Josef Polišenský od Křížka i shodné hodnocení těchto dopisů, které vyznělo pro armádu jednoznačně negativně. Jak je však patrné po přečtení celého textu, ona kontrarevoluční pozice tehdejší armády není tak jednoznačná, v textu se totiž objevují mimo jiné i odkazy na konstituci a svobodu. Dalo by se tedy stejně oprávněně hovořit i o armádním konzervatismu, ale ne hned nutně o kontrarevoluci, tak jak to učinil mechanickým převzetím Křížkovyho citátu i Josef Polišenský. I proto tedy uvádím na tomto místě plné znění obou dopisů: „Den mladé svobody měl, 13 dnem března začínajíc, paprsky šťastného slunce vydávati a rozšiřovati, ale teď po 3měsíční době co vidíme? Nejsme-liž zavedenou falcí, moc sobě osobující, v nejhlubší noc státního zmatku a v pouhou anarchickou nevázanost svržení? Který poctivý člověk v našem velkém státu může se na tento stav hrůzný s chladným citem dívati? Druhové, ve všech revolucích, které se na dějišti světa daly, hrál voják důležitou roli.

Na revoluci v naší vlasti měli jsme tiše ale napnutě zřetel obrácený, nikde se nám nesmí předhazovati, že jsme byli proti státnímu vyvinování se. Jak bychom to také mohli, my věrní synové vlasti, nadšení pro blaho, svobodu a právo. Avšak nynější události Vídeňské jsou přece zlé. – V prsou i nejnižšího vojáka zaryl se hluboko bouřlivý cit proti všeobecnému zavrhování a utiskování naší drahé vlasti a proti hanebným rejďům nezralé, autokratické moci kluků.

Mimo to, druhové, váže nás svatá přísaha, abychom náš císařský dům, naši vlast i proti vnitřnímu nepříteli hájili a zachovali. Každý hodný voják cítí v nynějším okamžiku úplně důležitost svého krásného povolání, a jest v skutku na čase, abychom z naší oddělenosti co nejsilnější jádro naší všeobecné vlasti vystoupili a hlasem nejvyšší opravdivosti naše generály prosili, aby nás tam postavili, kde bychom císaře a vlast chrániti mohli, ještě není pozdě, ještě zde stojíme my, jediný nepotřebovaný prostředek k vysvobození, na nějž tolik milionů svou naději staví, v nejvznešenějším významu jedné duše, budeme-li ale i teď váhati, vyřknou souvěci i budoucí hanebná slova o nás: Vojsko si dalo svého dobrého, vysokomyslného císaře vzít, hledělo pokojně na tak velké neštěstí, které na vlast přicházelo. – Nikoli druhové, tak nesmí nad námi býti souzeno! Co občané státní máme právo, našemu slovu, a co tělo státní máme i to právo, naší váže ve velkém jejím jednotném významu platnost jednati, a protož vyřkněme to co po vojensku krátce a přímě, chceme pořádek, chceme právo, chceme vznešený statek konstituce v nejširším smyslu v mužně opatrném, pořádném vyvinování co nejpřísněji stříci, nechceme ale a nesouhlasíme nikdy i s nejmenším zřízením, které nevázaná vůle mládeže neb prozatímní od J. Cis. M. nepotvrzená vláda dává, a která nás před celým světem v hanbu a potupu neb v nedohlednuté neštěstí svrci musí.

Druhové! Prosili jsme velectěného našeho komandujícího, aby tato slova co jednohlasný výraz našeho smýšlení J. M. Císařské, válečnému ministerstvu celé armádě oznámil, prosili jsem ho dále, aby se v čelo naše postavil a rozervaný stav Vídně, jakož i prudkost vládnoucí tam, nejvíc cizincem vedených prostředků s tou nejhroznější mocí, s největší přísností z kořene vyvrátil a na takový způsob životu právě konstitučnímu průchod a poctivý, pravý základ zaopatřil.

Což když jsme učinili, měli jsme za to, druhové, s úplnou důvěrou, že vy totéž učiníte, a že my takto spojení ten nejblaženější cit, císaře a vlast silnou rukou chrániti, v skutek uvedeme.

Lvov dne 23. kv. 1848“ in: Národní noviny, č. 57, 1848, str. 229

³⁷⁹ *Odpověď posádky pražské ve jménu českého oddělení armády na provolání posádky Lvovské:*

„Druhové! Vaše slova našla v prsou českého oddělení armády nejčistší ohlas.

Přijměte, bratři, naše nejlepší díky, že jste nám dali příležitost myšlenky a cit vysloviti, které již po několik měsíců všecha vojenská srdce naplňují, a které my držíce se zásady, že

jen neobyčejné události náš stav pohnouti mají, ono důstojné mlčení zrušiti, které mu jeho nestranné postavení ukládá – posud uveřejniti opomenuli.

Naše vznešené povolání jest: pečovati, aby zákony, svoboda, pořádek a bezpečnost se zachovaly, kde jim zkáza hrozí, tyto svaté statky vzdělaných lidí chrániti a posléze, kde jsou svrženy, je silnou rukou zase pozdvihnouti.

I my druhové, máme vůdce, kterého celá armáda ctí a miluje, a v jehož energické a šlechetné vůdcovské vlohy důvěru máme, jakáž naší sílu nezlomitelnou učiní.

Slyšte národové rakouští! Co my k našim druhům ve Lvově a všem v celém vojstě voláme: Vojska v Čechách v životě i v smrti s vámi spojena pod císařskou korouhví, jsou věrna přísaze, s radostí hotova pro povinnost a čest, konstituční svobodu – kterou ale za nerozlučitelnou od dynastie a našeho císaře považují, a jejichž zdar a prospěch jen na dráze zákonného pořádku, odhozením všelikých zvláštních choutek po rozdělení části státu, a puštěním všeliké vlastní moci a podryvající fakce se státi může – krváceti i umříti. V Praze dne 5. června 1848.“ in: Tamtéž, str. 229

³⁸⁰ Národní noviny, č. 104, 1848, str. 412

³⁸¹ Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 152

³⁸² Schubert, E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt, Gießen 1913, str. 9-10

³⁸³ Za všechny uvádím na tomto místě pouze báseň Wilhelma von Merckela „Die fünfte Zunft“, která vyšla „teprve“ roku 1850, tedy v době, kdy měla německá kontrarevoluce vnitropolitickou situaci v jednotlivých státech pod kontrolou. Charakteristické pro smýšlení špiček vojenské hierarchie je konečný verš Merkelova textu: „Gegen Demokraten helfen nur Soldaten.“

Die fünfte Zunft

Als der Herr nach seinem Plan
Alles hatt' erschaffen,
Däucht' Ihm Alles wohlgetan:
Engel – Menschen – Affen;
Jegliches in seiner Art
War nach Weisheit offenbart,

Und sogar am Teufel
Hatt' Er keinen Zweifel.

Aber dabei blieb es nicht!
Wer das meint, der irrt sich!
Eine Spielart kam ans Licht
Anno Acht und Vierzig.
Die Natur hielt Niederkunft
Und gebar die fünfte Zunft,
Obwohl sehr mißtraten:
Die der Demokraten!

Etwas haben sie an sich
Von jedweder Race:
Menschen sind sie äußerlich
Nach Gesicht und Waffe,
Affen je nach Tracht und Bart,
Innerlich ist's Teufelsart,
Und mit Engelzungen
Kommen sie gesungen!

Ohne Heimat, ohne Paß,
Nirgends, allerwegen,
Wandern sie ohn' Unterlaß
Auf geheimen Stegen
Wie der Kobold, immer nah',
Schnell aufs Herenzeichenn da,
Allezeit gewärtig,
Immer fir und fertig!

„Freiheit!“ ist das Feldgeschrei,
„Freiheit!“ die Parole;

Hintennach die Tyrannei
Schleicht auf weicher Sohle;
Lauernd lugt sie um die Eck,
„Freiheit!“ ist der frische Speck,
Putsche und Kravalle
Sind die Mäusesalle.

„Alles für das Heil der Welt,
„Volk von Gottesgnaden!
„Jeder Gauner wird ein Held
„Auf den Barrikaden!
„Immer drauf! Die Fürsten fort!
„Gotteslohn für Brand und Mord! –
„Euer sind die Thaten,
„Unser ist der Braten!“

Also haufen durch das Land
Die unsaubern Geister,
Bis das Kreuz mit fester Hand
Drüber schlägt der Meister;
Bei dem ersten Trommelklang
Jahren sie davon mit Stank.
Gegen Demokraten
Helfen nur Soldaten!

in: Zwanzig Gedichte von Wilhelm von Merckel, Berlin 1850, str. 58-60

³⁸⁴ „Wie kann Deutschland Vertrauen setzen auf Preußen, das ihm bei dieser Gelegenheit das notwendige Opfer nicht brachte und sich von seiner augenblicklichen Verlegenheit dahin verleiten ließ, die Ehre des Vaterlandes aufs Spiel zu setzen. Ganz Europa wird schadenfroh zuschauen.“ in: Gall, L., Aufbruch zur Freiheit, Berlin 1998, str. 298

³⁸⁵ Mezi zatčenými a nakonec i obžalovanými z podílu na vraždě generála Auerswalda byla i v době činu deštníkem ozbrojená Henriette Zobel. Její „zbraň“ dokonce některá sekundární

literatura popisuje jako „legendární deštník“ (uložený v Historickém muzeu ve Frankfurtu nad Mohanem) a Zobelovou samotnou pak jako symbol výtržností frankfurtského zářijového povstání. Během výslechů bezprostředně po svém zatčení se hájila tím, že během onoho osudného dne šla do centra města se svým manželem z obchodních důvodů. Ocitla se i na místě činu. Podle její první výpovědi však byla již na odchodu, když údajně slyšela volání povstalců: „Máme ho“, a teprve poté, co byla nějakou dobu již doma, se dozvěděla, že byli zavražděni generál Auerswald a kníže Lichnovsky. Na tehdejší otázku, zda měla u sebe v tu chvíli slunečník, či deštník odpověděla zamítavě, s tím, že pouze na zpáteční cestě nesla v ruce mužův slunečník.

K jejímu odsouzení však přispěla pozdější výpověď, ve které řekla, že kamenem po generálovi nehodila, ale že nechce popřít svou účast s deštníkem. V další výpovědi pak dokonce nepřímou potvrdila i házení kamenem, ovšem nebyla si jistá, jestli generála vlastně trefila. Ačkoliv nebyla její vina nikdy prokazatelně dokázána, přesto byla v lednu roku 1853 odsouzena za spoluúčast na vraždě generála Auerswalda k 16 rokům káznice. Soud totiž vzal její pozdější výpovědi jako důkaz o její spoluúčasti a jako prokázané pak potvrdil její bití generála deštníkem i házení kamenem na jeho hlavu. Henriette Zobel však nepobyla ve vězení celou dobu trestu, v roce 1865 byla ze zdravotních důvodů propuštěna na svobodu. in: Tamtéž, str. 299-300

³⁸⁶ Z kontextu proslovené řeči usuzuji, že Ketteler, aniž by pojmenoval padlé konkrétními jmény, hovořil v první části svého uveřejněného textu především o knížeti Lichnovském. Padlým vojákům a generálu Auerswaldovi je naproti tomu věnována druhá část textu.

³⁸⁷ „Hier ruhen zwei der edelsten Männer, der edelsten Söhne des deutschen Vaterlandes, die von deutscher Hand waffenlos und hülflos meuchlings ermordet sind, weil sie es gewagt haben auf derersten deutschen Volksversammlung nach ihrem besten Gewissen und Erkenen zu reden und zu stimmen!“ in: Ketteler, W., E., Leichenrede, gesprochen am Grabe der am 18. September zu Frankfurt a. M. gewaltsam Ermordeten und der im Kampfe gegen die Aufständischen Gefallen, Leipzig 1848, str. 6

³⁸⁸ „Worte der Trauer gesprochen neben den Särgendes Fürsten von Lichnovsky und des Generals von Auerswald, deutscher Reichstagsmitglieder.“

³⁸⁹ „Ja! Brüder der deutschen Wehrmacht, ihr seid Deutschlands Stolz und Ehre, ihr kennt keine Badener, keine Hessen, keine Würtemberger, keine Bayern, keine Preußen, keine Österreicher, ihr seid eine Einheit durch euren Muth und Treue, der Deutschen älteste

Tugenden, und nur unsere Tugenden können Deutschlands Einheit gründen.“ in: Ketteler, W., E., Leichenrede, gesprochen am Grabe der am 18. September zu Frankfurt a. M. gewaltsam Ermordeten und der im Kampfe gegen die Aufständischen Gefallen, Leipzig 1848, str. 12; Ačkoliv tento úryvek pochází z oné samostatné části, přesto ho v této citaci řadím díky sjednocenému stránkování pod společný původní název celého vydání.

³⁹⁰ Schubert, E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848, Gießen 1913, str. 38-39

³⁹¹ Tamtéž, str. 39

³⁹² Tamtéž, str. 39-40

³⁹³ V geograficky českém prostředí bychom hledali jakékoliv zmínky o smrti obou poslanců marně. Jedinou výjimkou, se kterou jsem se setkal, byl relativně obsáhlý článek v německojazyčném časopise „Erinnerungen.“ S jakým podáním se tedy setkal čtenář v Čechách? Text otištěný v tomto časopise nestránil nijak viditelně ani demokratům a revolučnímu táboru, ani konzervativním kruhům. Všiml si skutečně jen samotného usmrcení obou poslanců tak říkajíc z lidské stránky. Veškerá politika šla stranou, ovšem osobní sympatie pisatele stály na straně obětí. Celé přeapadení tak nebylo dílem politickým, ale výsledkem zločinného jednání blíže (tedy politicky) nespecifikovaných darebáků (kteří však současně mohli být zpětně ztotožněni s revolučním táborem!). Leitmotivem článku bylo zprostředkování hrůzy celého aktu. Oba poslanci byli v tomto podání přeapadeni a posléze pronásledováni houfem ozbrojených povstalců. Jejich snaha ukrýt se před nimi však byla marná. Nejdřív byl objeven generál Auerswald. Podle autora textu byl ubit k smrti pažbami a klacky, tedy způsobem pobuřujícím každé lidské srdce. Knížete Lichnowského postihl ještě horší osud, za nejhanebnějšího týrání byl vyvlečen ze svého úkrytu a teprv poté postřelen několika ranami. Polomrtvý zůstal ležet na zemi až do okamžiku, kdy konečně dorazil oddíl městské gardy a zahnal hanebnou chátru na útěk. Kníže byl pak odnesen, ale i přes následnou péči zemřel. in: Erinnerungen an merkwürdige Gegenstände und Begebenheiten, roč 28, seš. č. 12, 1848, str. 373-374

³⁹⁴ Jakub Arbes ve své knížce „Episody z roku 1848“ přisoudil s odkazem ke Springorým Dějinám Rakouska tuto žádost o přísahu právě Smolkovi. in: Arbes, J., Episody z roku 1848, Praha 1940, str. 184

³⁹⁵ Píseň o poslední hrozné revoluci ve Vídni, vypuklé dne 6. října 1848. in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 278

³⁹⁶ Tamtéž, str. 278

³⁹⁷ Smets, M., Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution. II. Band, Wien 1872, str. 577, stejně také Heindl, W., „Hoch, hoch an die Laternen!“ Ausdem Tagebuch der Wiener Oktoberrevolution, in: Bruckmüller, E., Häusler, W., 1848 Revolutionin Österreich, Wien 1999, str. 128

³⁹⁸ Podrobněji jsou popsány události související se smrtí generála Latoura v knize Rudolfa Kiszlinga „Die Revolution in Kaisertum Österreich 1848 – 1849“ a především v rozsáhlé práci Moritze Smetse „Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution. II. Band“ V českém prostředí se pak o těchto událostech dočte čtenář v knížce Jakuba Arbese „Episody z roku 1848“.

³⁹⁹ Veith, J., E., Das Werk der Sühnung. Rede vor dem Seelenamte für weiland S. Excellenz des k. k. Kriegsministers und Feldzeugmeisters Theodor Grafen Baillet de Latour, Wien 1849

⁴⁰⁰ V originále řeči je uveden citát v následujícím německém znění: „Bis zum Tode streite für die Gerechtigkeit, und Gott wird streiten für dich.“ (Eccl. 4, 33.) Bohužel zde došlo ovšem k nějakému omylu. Podle uváděné citace, by se měl tento výrok nalézat v Knize Kazatel (Ecclesiastes) ve čtvrté kapitole. Ta však bohužel má pouze 16 veršů, takže uváděná citace je očividně chybná a je pro mě otázkou, odkud tento verš vlastně pochází.

⁴⁰¹ Veith, J., E., Das Werk der Sühnung. Rede vor dem Seelenamte für weiland S. Excellenz des k. k. Kriegsministers und Feldzeugmeisters Theodor Grafen Baillet de Latour, Wien 1849, str. 242

⁴⁰² Je zajímavé, že ačkoliv řečník v průběhu své řeči horuje pro společenské usmíření mezi civilisty a armádou, tak tímto svým výrokem vlastně vojsko z jednotné společnosti vyděluje, vymezuje armádu ze státní společnosti. Svým výrokem o návratu do lůna vlasti po splnění vojenských povinností tak Veith vlastně tvrdí, že v průběhu své vojenské služby se ocitnul voják jaksi mimo společnost.

⁴⁰³ Veith, J., E., Das Werk der Sühnung. Rede vor dem Seelenamte für weiland S. Excellenz des k. k. Kriegsministers und Feldzeugmeisters Theodor Grafen Baillet de Latour, Wien 1849, str. 246

⁴⁰⁴ V tomto momentě můžeme opět odkazovat na strach a obavy současníků ze stability dosažených výsledků. Snahy o potvrzení dosavadních úspěchů revoluce právě prostřednictvím podobných oslav, které de facto zapříisahaly pozůstalé a příští generace, směřovaly ve skutečnosti paradoxně proti budoucnosti samé, která se i přes veškerý optimismus jako nejistá prostě jevila. Příští generace tak měly vědět o díle svých předchůdců

a měly ho předávat stále dál. Jedním z pragmatických motivů pak byla i snaha o to, aby jednoduše sama budoucnost nemohla vynést vlastní samostatný úsudek nad revolucí a činy předchůdců.

⁴⁰⁵ Freud, S., Totem a tabu, Praha 1991, str. 91-92

⁴⁰⁶ Spaeman, R., Einleitungen zum Opferbegriff in: Schenk, R., Zur Theorie des Opfers. Ein interdisziplinäres Gespräch, Stuttgart 1995, str. 14

⁴⁰⁷ V této souvislosti je ale stále třeba mít na zřeteli, že se jednalo o nárokování „obětí“ teprve ex post, až po skončení prvních bojů přišla na řadu interpretace padlých právě jako „obětí.“ V žádném případě se však nejednalo o vědomé, úmyslné oběti tak jak jsou známy z různých rituálních kultů, kdy se předmětem živých obětí stávají zvířata, nebo v případě lidských obětí nejčastěji otroci či váleční zajatci, tedy osoby stojící vně vlastního obětujícího společenství. V některých primitivních společnostech však mimo něj, respektive na jeho okraji, stojí i děti a mladiství před iniciací, kteří ještě nemají prakticky žádná práva a povinnosti. V rámci kultu mrtvých a obětí roku 1848 tomu ovšem bylo nutně naopak. in: Girard, R., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987, str. 24 a následující

⁴⁰⁸ Demokratizace kultu mrtvých byla založena na samé podstatě francouzských revolučních bojů, které jistě nebyly v žádném případě válkami dynastickými a které nelze vnímat jako do té doby klasická polní tažení k obraně, či naopak rozšíření monarchické moci, která se jen zřídka slučovala se zájmy širšího obyvatelstva. Naopak v rámci francouzských událostí byla v táboře revoluce aktuální idea patriotismu, jednoty lidu, v tomto kontextu jednoduše „volnost, rovnost, bratrství.“ S těmito hesly a představami, které mohly vycházet od radikálních složek, se pak dokázala ztotožnit většina společnosti a skutečně tak došlo do určité míry k společenské demokratizaci. Vojáci, ozbrojený lid tak netáhl do boje pro krále, ale pro ideál, který byl vyjádřen „národem“ prostřednictvím symbolu trikolory a Marseillaisou, in: Mosse, G., Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben. Stuttgart 1993, str. 25-26

Odsud lze tedy čerpat momenty demokratizace kultu mrtvých a obětí. Obecně vyjádřeno, demokratizace uctívání padlých byla založena na demokratizaci fungování revoluční společnosti a jejích principů. Jejich nutnou součástí byla i změna ve vnímání armády, kdy samotní vojáci získali nový společenský status, v jehož rámci nebyli již vnímáni pouze jako nástroje monarchické politiky, která sledovala vlastní cíle a na níž byl národ, obyvatelstvo jako takové jen zřídka více zainteresováno. Viděno však pod drobnohledem, lze

jistě hovořit ze sociálního hlediska o demokratizaci tohoto kultu. Přesto však lze současně stále hovořit v principu, díky přítomnému náboženskému momentu, o jisté elitnosti a vybranosti padlých, která na ně spadala ex post v rámci jejich interpretace jako „mučedníků a obětí.“ Patrné je to na příkladu ve Vídni popraveného Roberta Bluma.

⁴⁰⁹ V minulosti mohli být těmito mrtvými významné osobnosti, králové, mýtičtí předci, v revoluci 1848 se jimi stali obyčejní lidé, které až do okamžiku jejich smrti znalo jen jejich blízké okolí a kteří ve svém předcházejícím životě, snad s výjimkou Roberta Bluma, nesehráli žádnou významnější úlohu. Tím, že byl současně smrtí civilistů „z lidu“ takto kult mrtvých zkonkrétněn a zpřítomněn, ztratil současně částečně na své iluzornosti. Tato skutečnost platí i v kontextu „obětí,“ kterou se nyní mohl stát kdokoli bezejmenný a neznámý z řad civilního obyvatelstva. Dostáváme se tak k několikrát připomínanému zesvětštění kultu mrtvých. Současně však můžeme tvrdit, že tímto vzájemným přiblížením „významné oběti“ a civilního tábora mohlo dojít i naopak k „posvěcení“ pozůstalé společnosti a k vyzvednutí jejího statutu.

⁴¹⁰ Assmann, J., *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001, str. 66

⁴¹¹ „Die zeremoniellen Gebräuche einer Gesellschaft sind das Mittel, durch welches diese Gefühle zur gegebenen Gelegenheit kollektiven Ausdruck finden.“ Burkert, W., *Homo Necans*, Bern 1997, str. 34

⁴¹² Le Bone, G., *Psychologie davu*, Praha 1994, str. 42-43

⁴¹³ Symbolický pořádek a podoba, které tyto revoluční, politické slavnosti nabízely byly ve skutečnosti vedle vyjádření tužeb i projevem strachu z omezenosti dosažených výsledků. Jejich ostentativní slavení pak bylo do jisté míry kompenzací těchto přání a obav. Navíc slavnostní forma oslav dala pozůstalým možnost prožitku, vypořádání se s konkrétní smrtí, která byla najednou přítomná v řadách obyvatelstva a jež stále hrozila i v blízké budoucnosti. Smrt měla být ukryta za řadou ceremonií. Revoluční kult mrtvých nabídl pozůstalým snesitelnou a srozumitelnou podobu smrti, která se v příštích dnech mohla dotknout právě i jich. Při pohledu na smuteční průvod a mrtvé si měli pozůstalí uvědomit, že i v případě jejich úmrtí nezůstanou nevýznamní a nebudou zapomenuti, že budou stále členy společnosti a jejich smrt bude vzpomínána mezi živými. Hrdinství obětí, které se ve fyzické podobě odehrálo jen v krátkém okamžiku jejich smrti, se mělo stát v myšlenkách pozůstalé společnosti trvalým. Tak měly být odstraněny zdůrazněním jejich památky a „nesmrtelné existence“ obavy dosud žijících z případné smrti. Navíc byla ještě podpořena jejich ochota a

připravenost případně i zemřít pro společnou věc, neboť obětovat se pro kolektiv je něčím zvláštním, něčím víc, co není obecně vlastní všem.

Svou roli sehrával i fakt, že se jednalo o oběti vítězného boje, alespoň v momentální situaci, neboť vítězný-padlý hrdina reprezentuje spíše odvrácení hrozby marné a konečné smrti, než hrdina-oběť ve ztraceném, prohraném boji (na druhou stranu vždy v kolektivu zůstává ona substance hrdinství jako následováníhodný vzor). Tyto kolektivní fantazie však mohly fungovat pouze za předpokladu, že skutečně vnášely mezi obyvatelstvo pocity jistoty. V průběhu 19. století nebyly již ničím novým, nicméně právě v této době, přesněji od Francouzské revoluce byly podobné myšlenky nesmrtelnosti a vzpomínání v kolektivním vědomí postupně politizovány. Berghoff, P., *Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse*, Berlin 1997, str. 140 - 162

⁴¹⁴ Například v kultu mrtvých a obecně v revoluční kultuře tak, jak ji představila Francouzská revoluce a tak jak se postupně rozvinul po roce 1789 bychom dokonce našli motivy odkazující na antickou kulturu starověkého Řecka. Jeismann, M., *Das Vaterland der Feinde*, Stuttgart 1992, str. 152; Podrobnější informace ke kulturním zdrojům kultu mrtvých Francouzské revoluce přináší ovšem práce Martina Papeheima viz. Papeheim, M., *Erinnerung und Unsterblichkeit*, Stuttgart 1992; Obecně o revoluční kultuře Francouzské revoluce píše ve své rozsáhlé práci Mona Ozouf viz. Ozouf, M., *La Fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris 1976; V podobném duchu je pak laděná i knížka americké historičky Lynn Huntové *Politics, culture, and class in the French Revolution*, Berkeley 1984

⁴¹⁵ Karel Marx vyjádřil tuto skutečnost s odstupem let přesně, když napsal: „V žádném jiném období nenalezneme proto pestřejší směs vzletných frází a skutečné nejistoty a bezradnosti, nadšenějších novotářských snah a důkladnějšího panství staré rutiny, více zdánlivé harmonie celé společnosti a hlubšího vzájemného odcizení jejích prvků.“ in: Marx, K., *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta*, Praha 1949, s. 17

⁴¹⁶ Ačkoliv se jedná ve svém důsledku vždy o smrt a ztrátu člověka, pojmové odlišení oběti od vraždy (smrti v boji) v sobě obsahuje velký využitelný potenciál. Zatímco smrt v boji není nijak ceremoniální, nýbrž praktickou „pozemskou“ záležitostí (která ale může být zpětně vykládána jako posvěcená), pak smrti povýšené na oběť se dostává skutečně posvěcení a priori, již ze své podstaty, je ceremonií, které je odejmuta její fyzická surovost a nahodilost. V podobných souvislostech popsal vztah oběť – lov ve své práci Walter Burkert. Burkert, W., *Homo Necans*, Bern 1997, str. 22-23

⁴¹⁷ Bůh tak je přítomen u své oběti, na místě jejího obětování. Jeho moc tedy není prožívána jen v motlitbách, ve zbožném způsobu života, ve zpěvu náboženských písní či v meditaci, ale právě i v násilném usmrcení. Prožitek smrti oběti je tak jedním ze základních momentů posvátného, přičemž toto usmrcení ospravedlňuje a potvrzuje další život. V této souvislosti smrti oběti a potvrzení společenského pořádku by bylo zajímavé se zamyslet nad kontextem veřejně vykonávaných trestů smrti v době starověku, středověku i raného novověku. Odsouzenec se v první řadě sám svým jednáním, pro něž byl shledán vinným, vyloučil z kolektivu, ze společenství, kterému původně přináležel. Jeho přestupek totiž byl proti panujícím morálním normám a zvyklostem, poprava je tak v jistém ohledu oficiálním vyloučením dotyčného a znovupotvrzením platnosti porušených norem.

⁴¹⁸ Dressel, G., *Historische Anthropologie. Eine Einführung*, Wien 1996, str. 193

⁴¹⁹ Burke, P., *Eyewitnessing. The Uses of Images in Historical Writing*, London 2001; V této práci se však odvolává na německou verzi Burkovy knížky: Burke, P., *Augenzeugenschaft. Binder als historische Quellen*, Berlin 2004

⁴²⁰ Ariés, P., *Dějiny smrti I, II*, Praha 2002

⁴²¹ Panofsky, E., *Význam ve výtvarném umění*, Praha 1981, str. 41

⁴²² Burke, P., *Augenzeugenschaft. Binder als historische Quellen*, Berlin 2004, str. 14

⁴²³ Tamtéž, str. 18

⁴²⁴ Panofsky, E., *Studien zur Ikonologie*, Köln 1980, str. 30-61

⁴²⁵ Sauer, M., *Bilder in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, roč. 51, 2000, str. 120

⁴²⁶ Jedním ze symbolů revolučních událostí roku 1848 byly barikády. Nalezli bychom je v průběhu období postupně po celé Evropě: v Paříži, Berlíně, Vídni, v Praze. Staly se symbolem odporu vůči staré moci a projevem odhodlání vybojovat si, respektive ubránit požadavky své doby. V kontextu kultu mrtvých jsou znakem odhodlání pro cíle a tužby revoluce položit vlastní život, jsou znakem připravenosti k oběti. Charakteristické pro výtvarné umění revoluce 1848 je fakt, že z tohoto období nepochází žádný skutečně známý a významný obraz barikád tak jak nám ho přinesla například revoluce 1830 ve Francii v podobě obrazu Eugena Delacroix „Svoboda vede lid.“ Přes tuto skutečnost se však současníci mohli během roku 1848 setkat s mnoha vyobrazeními barikád, respektive barikádních bojů. Především se tehdy jednalo o ilustrace uveřejněné v časopisech a novinách a pak také o jednotlivě prodávané listy, které se zasloužily o šíření obrazů barikád a s tím i jejich představ a stereotypů v tehdejší Evropě.

Podíváme-li se například do německého prostředí, můžeme hovořit o schématech a stereotypch zachycených v jednotlivých obrazech. Revolucionáři a barikáda zaujmají v popředí obrazu zhruba polovinu jeho výšky. Charakteristickým a symbolickým znakem obrazů je vyvážená kompozice, tedy často prapor s německou trikolórou, umístěný do středu výjevu na barikádě, která je v obraze po obou stranách lemována řadami domů. V těchto obrazech jsou vylíčeny jen zdánlivě určité historické momenty, ve skutečnosti jsou zde spíše zobrazeny opakující se motivy a lidské jednání obránců barikád, které byly charakteristické pro průběh událostí, a které byly z politických důvodů v kresbách vyzdvihovány. Zdání bezprostřednosti a skutečnosti ovšem není dílem autorova očitého svědectví, nýbrž výsledkem kompozičních prostředků. Německé kresby nabízejí pozorovateli často perspektivu obránce barikády. Víteztví zde tedy není tak jisté. Nepřítel, byť nezobrazen stojí na druhé straně barikády. Pozorovatel stojí vůči líčenému dění v jistém odstupu, není vtažen přímo do děje, ale skutečně si zachovává svou pozici nezúčastněného, ovšem stále na straně obránců barikád. Široké veřejnosti nabízené obrazy však nelíčily události, které by znázorňovaly konkrétní okamžik. Zprostředkují spíše svému obecenstvu vedle konkrétních politických myšlenek i obecné představy o událostech samotných, tedy o hrdinství obránců a jejich připravenosti k oběti, které se měly ve společnosti rozšířit a zachytit, které se měly stát v případě další nutnosti vzory hodnými následování. Hodnověrnosti, skutečnosti a potenciální síly jim dodávala i jejich lokalizace na konkrétní místa, která obyvatelé jednotlivých měst sami znali. Více viz. Gaethgens, T., W., Die Revolution von 1848 in der europäischen Kunst, in: Langewiesche, D., Die Revolution von 1848 in der europäischen Geschichte, München 2000, str. 99-122

⁴²⁷ Wolf, H., Adolph von Menzels Briefe, Berlin 1914, str. 126-131

⁴²⁸ Údaj o 20 000 účastníků in: Hettling, M., Totenkult statt Revolution, Frankfurt am Main, 1998, str. 31. Vyšší údaje pak in: Paret, P., Kunst als Geschichte. Kultur und Politik von Menzel bis Fontane, München 1990, str. 112

⁴²⁹ Hettling, M., Totenkult statt Revolution, Frankfurt am Main, 1998, str. 31

⁴³⁰ Paret, P., Kunst als Geschichte. Kultur und Politik von Menzel bis Fontane, München 1990, str. 114-115; Bohužel jsem odkázaný díky nedostupnosti vlastního dobového tisku pouze na tento citát, který ovšem jistě přesně zachycuje a vystihuje okamžitou atmosféru i průběh slavnosti.

⁴³¹ Menzel, A., Briefe, Berlin 1914, str. 129-131

⁴³² Gaehtgens, T., W., Revolution und Aufruhr. Zu Menzels und Rethels Darstellung der Revolution von 1848 in: Mieck, I., Möller, H., Voss, J., Paris und Berlin in der Revolution 1848, Sigmaringen 1995, str. 286

⁴³³ Tamtéž, str. 283-284

⁴³⁴ Tamtéž, str. 287

⁴³⁵ Diskuse se vede o to, od koho pochází první nápad zhotovení tohoto cyklu dřevorytů. Uvádějí se pouze dvě osoby, buď Rethel sám, nebo autor doprovodných veršů Robert Reinick.

⁴³⁶ Známé jsou v této souvislosti dřevoryty „Der Tod als Feind“ (Smrt jako nepřítel) a „Der Tod als Freund“ (Smrt jako přítel) obě z roku 1847, z roku 1848 pak pochází perokresba „Der Tod als Diener“ (Smrt jako sluha).

⁴³⁷ Pařáty schované pod rouchem odkazují k analogii s antickými Sirénami, které vábily námořníky svým zpěvem a staly se tak předzvěstí jejich záhuby.

⁴³⁸ Rok 1848 s sebou přinesl vedle revolučních ideálů i specifickou dobovou módu, vedle národních oděvů a nošení kokard různých barev a velikostí. Podobným vnějším atributem revoluce, který fungoval jako známka přihlášení se k revolučním ideálům, byl v německém prostředí právě tzv. Heckerhut. Tento dobový módní doplněk se stal nutnou součástí většiny portrétů a vyobrazení Friedricha Heckera, vůdce povstání v Bádensku.

⁴³⁹ Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 20

⁴⁴⁰ Úvodní obraz je v doprovodném verši zakončen velmi příznačně oznámením určeným lidem: „Ihr Mensch, ja! Nun kommt der Mann; Der frei und gleich euch machen kann.“, in: Hettling, M., Totenkult statt Revolution, Frankfurt am Main, 1998, str. 181 O Rethelově chápání rovnosti v kontextu tohoto cyklu se zmiňuji na jiném místě textu.

⁴⁴¹ V návaznosti na citované zakončení úvodních veršů nazývá Reineck ve spěchu přijíždějící smrt u druhého vyobrazení přítelem lidu: „Da trab in wilder Hast heran; Der Freund des Volkes, der Sensemann.“ in: Tamtéž, str. 182

⁴⁴² Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 8

⁴⁴³ Zjevení sv. Jana, Kapitola 6, verš 4,5,8

⁴⁴⁴ Verše doprovázející třetí vyobrazení končí s poukazem právě na tuto ženu: „Du blindes Weib, was schleist du fort? Siehst mehr du als die Andern dort?“ in: Hettling, M., Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer, Frankfurt am Main 1998, str. 182

⁴⁴⁵ Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 34

⁴⁴⁶ Paret, P., Kunst als Geschichte. Kultur und Politik von Menzel bis Fontane, München 1990, str. 148

⁴⁴⁷ Hettling, M., Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer, Frankfurt am Main 1998, str. 169

⁴⁴⁸ Tamtéž, str. 174-177

⁴⁴⁹ Jedna z přihlízejících postav, muž stojící hned vedle vlevo od promlouvající smrti a otočený tváří k divákům svými rysy obličeje silně připomíná popraveného stoupence německé levice Roberta Bluma.

⁴⁵⁰ Další navazující a inspirující se díla pak následovala v průběhu následujících desetiletí: Franz von Pocci a jeho „Tod als Krieger“ z roku 1862; Tobias Weiss a jeho „Der moderne Totentanz“ z roku 1896 či „Ritter Tod“ od Hellmuta Eindrochta z roku 1898, in: Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 47-50

⁴⁵¹ Ikdýž Heine popisoval skutečné události, mohl se Rethel Heinovým popisem postavy tajemného vlajkonoše skutečně inspirovat. Ačkoliv je mezi popisovanými událostmi a revolucí 1848 znatelný časový rozdíl, je z praktického hlediska možné, že se Rethel nechal skutečně inspirovat. V roce 1833 totiž podnikl cestu Porýním, během níž přišel zcela jistě do styku se zprávami a idejemi přicházejícími z Francie. Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 42; Kieser, E., Rethels Totentanz und Delacroix' Revolutionsbild, in: Die Welt als Geschichte, roč. 8, 1942, str. 50

⁴⁵² Karin Groll však ve své práci zmiňuje předcházející „Rethelovské badatele,“ kteří se domnívají, že obraz Eugena Delacroix nemohl být Rethelovi známý, neboť ten nikdy ve Francii nebyl. Připouští však možnost, že mu byla známa alespoň reprodukce jeho obrazu, in: Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989, str. 42; Emil Kieser rovněž předpokládá, že originál nebyl Rethelovi známý, ovšem setkal se alespoň s reprodukcí tohoto obrazu. in: Kieser, E., Rethels Totentanz und Delacroix' Revolutionsbild, in: Die Welt als Geschichte, roč. 8, 1942, str. 49

⁴⁵³ Díla Hanse Holbeina, tedy autora známého cyklu Tance smrti, byla prakticky až do 19. století stále vydávána, reprodukována a komentována, lze tedy hovořit o skutečně živé tradici, ze které mohl Rethel vybírat a čerpat.

⁴⁵⁴ Podobně svou tradici má i role smrti jako prostředníka lidské rovnosti, byť specifické rovnosti ve smrti a umírání i role smrti jako osvoboditele z jakéhokoliv jha a břemene.

⁴⁵⁵ Emil Kieser použil v této souvislosti dokonce pojem „staremodní.“ in: Kieser, E., Rethels Totentanz und Delacroix' Revolutionsbild in: Die Welt als Geschichte, roč. 8, 1942, str. 51

⁴⁵⁶ Emil Kieser se příznačně ve svém článku ptá, kdo vlastně zná oněch dalších víc jak 40 obrazů zachycujících francouzskou červencovou revoluci 1830, které byly vystaveny společně se „Svobodou vedoucí lid“ v Paříži na výstavě v „Salonu.“ Kieser, E., Rethels Totentanz und Delacroix' Revolutionsbild, in: Die Welt als Geschichte, roč. 8, 1942, str. 47

⁴⁵⁷ Citováno podle Gaethgens, T., W., Die Revolution von 1848 in der europäischen Kunst, in: Langewiesche, D., Die Revolution von 1848 in der europäischen Geschichte, München 2000, str. 99

⁴⁵⁸ Hoffmann, D., Die Erschiessung Robert Blums in: Geschichtsdidaktik, roč. 5, 1980, č. 4, str. 361

⁴⁵⁹ Tamtéž, str. 361; Podobný obsah měla i litografie z nakladatelství Antona Schiesela v Landau, zde byl uveden ovšem přímější citát, který nemluvil již obecně o kapkách krve, ze kterých povstane další mučedník svobody, ale přímo hovořil o Blumově krvi: „Aus jedem meiner Blutstropfen...“ in: 1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden: Landesausstellung im Karlsruher Schloss, Baden-Baden 1998, str. 265

⁴⁶⁰ 1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden: Landesausstellung im Karlsruher Schloss, Baden-Baden 1998, str. 269; Je velmi zajímavé, že Detleff Hoffman ve svém článku uvádí skutečně velmi podobný obraz, prakticky totožný, lišící se od tohoto pouze opravdu jen v detailech. Jiné je postavení zločinců, kteří jsou napravo od hromádky Blumových věcí, na jejich původním místě je naopak připojena postava duchovního. Podobně pozměněné je postavení vojáků, důstojník stojící původně zády je nyní vymalován bokem k pozorovateli. Z tohoto snad lze soudit, že i tento obraz pochází od stejného autora, avšak je pozměněn a vytvořen později, respektive se jedná o pozměněnou reprodukci, jejímž autorem je úplně někdo jiný, in: Hoffmann, D., Die Erschiessung Robert Blums in: Geschichtsdidaktik, roč. 5, 1980, č. 4, str. 364

⁴⁶¹ 1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden: Landesausstellung im Karlsruher Schloss, Baden-Baden 1998, str. 266

⁴⁶² Hoffmann, D., Die Erschiessung Robert Blums in: Geschichtsdidaktik, roč. 5, 1980, č. 4, str. 367

- ⁴⁶³ V této souvislosti je rovněž zajímavá skutečnost, jak si pozůstalá společnost utvořila představu o Blumovi jako bojovníku z vídeňských barikád. Jistě zde bojoval jako čelný představitel odboje, byl dokonce během bojů zraněn. Je však nutné si připomenout fakt, že před tímto bojem nikdy nedržel v ruce zbraň. Přesto byl a je vnímán díky svému obrazu, který si o něm pozůstalá společnost vytvořila, respektive chtěla vytvořit, jako skutečný bojovník. Znamá a výmluvná je například litografie „Robert Blums letzter Kampf für Deutschlands Freiheit“, kde stojí neohroženě s vytasenou šavlí, nijak nekryt na vrcholu barikády a vybízí spolubojovníky k odporu proti útočícímu císařskému vojsku.
- ⁴⁶⁴ „Ich sterbe für die Freiheit; schüsst gut Brüder!“ in: Gall, L., *Aufbruch zur Freiheit*, Berlin 1998, str. 414
- ⁴⁶⁵ Tamtéž, str. 415
- ⁴⁶⁶ Citováno podle Feyerabend, P., *Rozprava proti metodě*, Praha 2001, str. 21
- ⁴⁶⁷ Düding, D., *Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808-1847)*, München 1984, str. 107
- ⁴⁶⁸ Macura, V., *Znamení zrodu: české národní obrození jako kulturní typ*, Praha 1995
- ⁴⁶⁹ Kutnar, F., *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenického lidu*, Praha 1948
- ⁴⁷⁰ Paměti Františka Slavomíra Štěpánka, in: Randák, J., *Rok 1848 v pramenech lidové provenience. Edice pramenů k diplomové práci*, Praha 2002, str. 40
- ⁴⁷¹ *Za krejcar masť na oči našemu lidu*, in: Novotný, M., *Letáky z roku 1848*, Praha 1948, str. 54-63
- ⁴⁷² Tamtéž, str. 54
- ⁴⁷³ Tamtéž, str. 57
- ⁴⁷⁴ Tamtéž, str. 57
- ⁴⁷⁵ Tamtéž, str. 55
- ⁴⁷⁶ Paměti Františka Slavomíra Štěpánka, in: Randák, J., *Rok 1848 v pramenech lidové provenience. Edice pramenů k diplomové práci*, Praha 2002, str. 30
- ⁴⁷⁷ Tamtéž, str. 21
- ⁴⁷⁸ Michňáková, I., *Augustin Smetana*, Praha 1963, str. 218
- ⁴⁷⁹ Tamtéž, str. 219
- ⁴⁸⁰ Hettling, M., *Die Toten und die Lebenden. Der politische Opferkult 1848*. in: Jansen, Ch., Mergel, T., *Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung*, Göttingen 1998, str. 60

-
- ⁴⁸¹ Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963, str. 218
- ⁴⁸² Hickel, K., Oběť padlá dne 13. března 1848, in: Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 28 Jiným příkladem je pak i článek Karla Sabiny v Pražských novinách z dubna 1848: „Pro pravdu velikým mužům nebylo těžko umřít, proč by zastavatel pravdy se obával boje? Země krví pro pravdu ztropená stane se úrodnou; praporečník podlehne, prapor však zůstane a noví bojovníci se shrnou kolem něho.“ Sabina, K., Veřejnost, in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 72
- ⁴⁸³ Frič, J., V., Paměti I, Praha 1957, s. 408
- ⁴⁸⁴ Veřejnost, in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 168-169
- ⁴⁸⁵ Sabina, K., Veřejnost, in: Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948, str. 73
- ⁴⁸⁶ Bajerová, A., Z české revoluce 1848, Praha 1919, str. 28
- ⁴⁸⁷ Roubík, F., Český rok 1848, Praha 1931, str. 244
- ⁴⁸⁸ Maršan, R., Rok 1848 dle deníku vlasteneckého učitele Františka Václava Karlíka v Rokycanech, díl II., Praha 1931, str. 60-61
- ⁴⁸⁹ Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 227-228
- ⁴⁹⁰ Bajerová, A., Z české revoluce 1848, Praha 1919, str. 29
- ⁴⁹¹ Tamtéž, str. 35
- ⁴⁹² Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 315-316
- ⁴⁹³ Dopis je uložen v pozůstalosti Jana Kollára v Památníku národního písemnictví v Praze.
- ⁴⁹⁴ Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986
- ⁴⁹⁵ Langewiesche, D., Kommunikationsraum Europa: Revolution und Gegenrevolution, in: Langewiesche, D., Demokratiebewegung und Revolution 1847 bis 1849, Karlsruhe 1998, str. 11-35
- ⁴⁹⁶ Paměti Františka Slavomíra Štěpánka, in: Randák, J., Rok 1848. K problematice pramenů lidové provenience, II. DP UK FF, Ústav českých dějin 2002, str. 26-27
- ⁴⁹⁷ Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986, str. 126
- ⁴⁹⁸ Tamtéž, str. 9
- ⁴⁹⁹ Tamtéž, str. 16
- ⁵⁰⁰ Tamtéž, str. 11

-
- ⁵⁰¹ Kollár, J., Dobré vlastnosti národu slovanského, in: Weingart, M., Rozpravy o slovanské vzájemnosti, Praha 1929, str. 5-27
- ⁵⁰² Kokořínský, Václav, O národním kroji, Praha 1848, leták uložený v Národním archivu, ST 1848/49, karton 4, fascikl 4, spolek Slavia
- ⁵⁰³ Tamtéž
- ⁵⁰⁴ Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986, str. 72
- ⁵⁰⁵ Hobsbawm, E., The invention of tradition, Cambridge 1992
- ⁵⁰⁶ Zíbrt, Č., Provolání na venkov k uspořádání národního oděvu slovanského r. 1848, in: Český lid, roč. 15, 1906, str. 376-377
- ⁵⁰⁷ Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986, str. 23
- ⁵⁰⁸ Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 140
- ⁵⁰⁹ Belting, I., Mode und Revolution. Deutschland 1848/49, Hildesheim 1997, str. 84-85
- ⁵¹⁰ Nebeský, V., B., Praha osiřela, in: Národní noviny, č. 81, 1848, str. 319
- ⁵¹¹ Leipziger Zeitung, č. 345, 1848, str. 7907
- ⁵¹² Die Volksfreunde. Etwas für Stadt und Landleute, München 1849, str. 4
- ⁵¹³ Belting, I., Mode und Revolution. Deutschland 1848/49, Hildesheim 1997, str. 93
- ⁵¹⁴ Tamtéž, str. 97
- ⁵¹⁵ Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948, str. 75
- ⁵¹⁶ Macura, V., Český sen, Praha 1998, str. 87
- ⁵¹⁷ Časopis katolického duchovenstva, 1848, IV, str. 58
- ⁵¹⁸ Moravcová, M., Národní oděv roku 1848. Ke vzniku národně politického symbolu, Praha 1986, str. 49
- ⁵¹⁹ Bajarová, A., Svatodušní bouře v Praze r. 1848 ve světle soudního vyšetřování, Plzeň 1920, str. 74-75
- ⁵²⁰ Mareš, F., Nové příspěvky k památnému roku 1848, in: Český časopis historický, roč. 30, 1924, str. 265-266
- ⁵²¹ Belting, I., Mode und Revolution. Deutschland 1848/49, Hildesheim 1997, str. 48
- ⁵²² Nydrle, J., České plátno – pomoc nuzným!, in: Konstituční pražské noviny, 1848, č. 37, str. 188
- ⁵²³ Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 427

⁵²⁴ Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 143

⁵²⁵ Roubík, F., Český rok 1848, Praha 1931, str. 168-169

⁵²⁶ Toužimský, J., Na úsvitě nové doby, Praha 1898, str. 138

⁵²⁷ Pražský večerní list, 1848, č. 26, str. 103

⁵²⁸ Jelínek, E., Honoráty z Wiśnowských Zapová. Zápisky z rodinné korespondence a vlasteneckých vzpomínek, Praha 1894, str. 56

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ A LITERATURY:

Prameny:

Archivní prameny:

Národní archiv Praha

osobní archiv prof. Antonína Robka

Tištěné prameny:

Auerbach, B., Tagebuch aus Wien. Von Latour bis auf Windischgrätz, Breslau 1849

Beneš, K., J., Rok 1848 v projevech současníků, Praha 1948

Blum, R., Briefe und Dokumente, Leipzig 1981

Branner, N., Todtenfeier für die am 18. und 19. März 1848 Gefallenen, Berlin 1849

Čelakovský, F., L., Korespondence a zápisky III, Praha 1915

Fiala, J., Novina z francouzské krajiny, Praha 1989

Frank-Döfering, P., Die Donner der Revolution über Wien. Ein Student aus Czernowitz erlebt 1848, Wien 1988

Freiligrath, F., Freiligraths Werke, Berlin 1980

Frey, A., Robert Blum. Ein Charakterbild für Freunde und Gegner, Mannheim 1848

Frey, A., Robert Blum als Mensch, Schriftsteller und Politiker, Mannheim 1849

Freund, J., Die Juden werden immer zudringlicher! Hüthet, und aber und abermals hüthet Euch vor der Juden-Herrschaft!!!, Wien 1848

Frič, J., V., Paměti I, Praha 1957

Graf, E., Rede zur Todesfeier Robert Blums, in der evangelischen Kirche zu Wiesbaden, Wiesbaden 1848

Herweg, G., Der Freiheit einer Gasse. Aus dem Leben und Werk Georg Herweg, Berlin 1948

Hruška, M., Kniha pamětní královského krajského města Plzně od roku 775 až 1870, Plzeň 1883

Die Juden, wie waren, sind – und bleiben werden. Eine getreue Charakter – Schilderung, Winke und Warnungen für das Volk, Wien 1848

Kämpf, S., I., Řeč držená při slavnosti jenž se odbývala dne 23. března 1848 v židovské nové modlitebnici v Praze na památku padlých za svobodu studujících dne 13 t. m. ve Vídni, Praha 1848

Ketteler, W., E., Leichenrede, gesprochen am Grabe der am 18. September zu Frankfurt a. M. gewaltsam Ermordeten und der im Kampfe gegen die Aufständischen Gefallen, Leipzig 1848

Koch, A., L., T., Das Urtheil, das vor Gott gilt über die Gerechten. Gedächtnissrede, bei der Deutschlands hochherzigem Volksmann Robert Blum dem Blutzegen für Wahrheit und Recht, zu Ehren, Gießen 1848

Kosík, K., Čeští radikální demokraté. Výbor z díla, Praha 1953

Küntzel, G., Briefwechsel zwischen König Friedrich Wilhelm IV. Und dem Reichsverweser Erzherzog Johann von Österreich (1848-1850), Frankfurt am main 1924

Merckel, W., Zwanzig Gedichte, Berlin 1850

Novotný, M., Letáky z roku 1848, Praha 1948

Nur keine Juden – Emazipation!, Wien 1848

Palacký, F., Poslední mé slovo. Doslov k Radhostu, Praha 1912

Paměti starých písmáků moravských, sv. II, Velké Meziříčí 1922

Pfau, L., Ausgewählte Werke, Tübingen 1993

Rauch, F., Trauerreden bei der Todtenfeier Robert Blums. Gehalten in den beiden Hauptkirchen zu Leipzig am 26. November 1848

Ronge, J., Europa darf nicht kosakisch, Europa muß frei werden, Hamburg 1849

Ruland, J., Einige Worte zur Einsegnung der in de Nacht vom 18. zum 19 März 1848 gefallenen Bürger, Berlin 1848

Sachs, M., Segens-Spruch des Rabbiner Dr. Michael Sachs über die Opfer des 18. und 19. März, Berlin 1848

Salomon, G., Der Ruf des Herren in der Zeit. Eine Predigt an Juden und Christen. Gehalten am 25. März 1848, Hamburg 1848

Schanz, J., Die Doppelfeier von Robert Blum's Rodea- und Geburtstag am 9. und 10. November 1849, Leipzig 1849

Schubert, E., Die evangelische Predigt im Revolutionsjahr 1848. Eine Beitrag zur Geschichte der Predigt wie zum Problem der Zeitpredigt, Gießen 1913

Smetana, A., Osudy kněze vyobcovaného z církve, Praha 1926

Sparfeld, E., Das Buch von Robert Blum. Ein Denkmal seines Legend und Wirkens, Leipzig 1849

Streng, K., Verzeichniß Märztagen Gefallenen, nebst Angabe des ärztlichen Befundes, Wien 1848

Václavková, J., Písně roku 1848, Praha 1948

Veith, J., E., Das Werk der Sühnung. Rede vor dem Seelenamte für weiland S. Excellenzenes k. k. Kriegsministers und Feldzugmeisters Theodor Grafen Baillet de Latour, Wien 1849

Wiener, W., An meine Brüder. Erinnerung an das Requiem für die in Wien gefallenen Studenten, Praha 1848

Zwei Reden von Johannes Ronge gehalten in der deutschkatholischen Gemeinde zu München, München 1848

Noviny a časopisy:

Bohemia, rok 1848, 1849

Deutsche Allgemeine Zeitung, rok 1848, 1849

Erinnerungen an merkwürdige Gegenstände und Begebenheiten, rok 1848, 1849

Lípa slovanská, rok 1848, 1849

Národní noviny, rok 1848, 1849

Občanské noviny, rok 1848, 1849

Prager Abendblatt, rok 1848, 1849

Prager Zeitung, rok 1848, 1849

Pražské noviny, rok 1848, 1849

Pražský posel, rok 1848, 1849

Pražský večerní list, rok 1848, 1849

Včela, rok 1848, 1849

Literatura:

1848/49. Revolution der deutschen Demokraten in Baden: Landesausstellung im Karlsruher Schloss, Baden-Baden 1998

Arbes, J., Episody z roku 1848, Praha 1940

Assmann, J., Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku, Praha 2001

Assmann, J., Smrt jako fenomén kulturní teorie, Praha 2003

- Bajerová, A., Svatodušní bouře v Praze r. 1848 ve světle soudního vyšetřování, Plzeň 1920
- Bajerová, A., Z české revoluce 1848, Praha 1919
- Barthes, R., Mytologie, Praha 2004
- Berghoff, P., Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse, Berlin 1997
- Bruckmüller, E., Häusler, E., 1848 Revolution in Österreich, Wien 1999
- Brügel, L., Geschichte der österreichischen Sozialdemokratie, díl I., příloha Dokumente der Reaktion 1848, Wien 1922
- Buntz, H., Popp, H., Das Bild als Quelle. Historienbilder als Quellen im Geschichtsunterricht, in: Altrichter, H., Binder erzählen Geschichte, Freiburg im Breisgau, 1995, str. 223-248
- Burke, P., Augenzeugenschaft. Binder als historische Quellen, Berlin 2004
- Burkert, W., Homo Necans. Interpretation altgriechischer Opferriten und Mythen, Berlin 1997
- Cassirer, E., Filosofie symbolických forem II. Mytické myšlení, Praha 1996
- Daniel, U., „Kultur“ und „Gesellschaft“. Überlegungen zum Gegenstandsbereich der Sozialgeschichte, in: Geschichte und Gesellschaft, roč. 19, 1993, str. 69-99
- Dowe, D., Haupt, H., G., Langewiesche, D., Europa 1848: Revolution und Reform, Bonn 1998
- Düding, D., Organisierter gesellschaftlicher Nationalismus in Deutschland (1808-1847), München 1984
- van Dülmen, R., Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly, Praha 2000
- Eliade, M., Mýtus o věčném návratu: archetypy a opakování, Praha 1993
- Feder, R., Naše milénium XII. In: Věstník židovských náboženských obcí, č. 3, roč 31, 1969, str. 5-6
- Feyerabend, P., Rozprava proti metodě, Praha 2001
- Fischer, E., Rakousko 1848. Problémy demokratické revoluce v Rakousku, Praha 1948
- Freud, S., Nespokojenost v kultuře, Praha 1998
- Freud, S., O člověku a kultuře, Praha 1989
- Freud, S., Totem a tabu, Praha 1994
- Füssler, H., Robert Blum. Ein Zeugnis seines Lebens, Zwickau 1948
- Frye, N., Velký kód. Bible a literatura, Brno 2000
- Gall, L., Aufbruch zur Freiheit. Eine Ausstellung des Deutschen Historischen Museum und der Schirn Kunsthalle zum 150jährigen Jubiläum der Revolution von 1848/49, Berlin 1998

- Gaethgens, T., W., Die Revolution von 1848 in der europäischen Kunst, in: Langewiesche, D., Die Revolution von 1848 in der europäischen Geschichte, München 2000, str. 91-122
- Gaethgens, T., W., Revolution und Aufruhr. Zu Menzels und Rethels Darstellung der Revolution von 1848 in: Mieck, I., Möller, H., Voss, J., Paris und Berlin in der Revolution 1848, Sigmaringen 1995, str. 79-95
- Geertz, C., Interpretace kultur, Praha 2000
- Girard, R., Das Heilige und die Gewalt, Zürich 1987
- Grebeníčková, R., K literárním názorům mladého J. V. Friče, in: J. V. Frič a demokratické proudy v české politice a kultuře, Praha 1956
- Groll, K., Alfred Rethel: „Auch ein Totentanz aus dem Jahre 1848“, Messkirch 1989
- Gundolf, H., Totenkult und Jenseitsglaube, Mödling 1967
- Hachtmann, R., Berlin 1848. Eine Politik- und Gesellschaftsgeschichte der Revolution, Bonn 1997
- Hansen, K., Kultur und Kulturwissenschaften. Eine Einführung, Tübingen 2000
- Hasenfratz, H., P., Leben mit den Toten. Eine Kultur- und Religionsgeschichte der Andersens Art, Freiburg im Breisgau 1998
- Haupt, H., G., Langewiesche, D., Nation und Religion in der deutschen Geschichte, Frankfurt am Main 2001
- Heider, B., Hye, H., P., 1848. Ereignis und Erinnerung in den politischen Kulturen Mitteleuropas, Wien 2003
- Hettling, M., Totenkult statt Revolution. 1848 und seine Opfer, Frankfurt am Main 1998
- Hirsch, H., Robert Blum. Märtyrer der Freiheit, Köln 1977
- Hobsbawm, E., Invention of tradition, 1983
- Hoffman, D., Die Erschießung Robert Blums, in: Geschichtsdidaktik, roč. 5, 1980, str.357-370
- Hunt, L., Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt am Main 1989
- Iggers, G., Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivitě k postmoderní výzvě, Praha 2000
- Iggers, W., A., Die Juden in Böhmen und Mähren. Ein historisches Lesebuch, München 1986
- Jansen, Ch., Mergel, T., Die Revolutionen von 1848/49. Erfahrung – Verarbeitung – Deutung, Göttingen 1998

- Jeisman, M., Das Vaterland der Feide. Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918, Stuttgart 1992
- Jessen, H., Die deutsche Revolution 1848/49, Düsseldorf 1968
- Jílek, F., Pražská polytechnika a její studenti v revolučním roce 1848, in: Sborník Národního technického muzea, roč. 4, Praha 1965, str. 268-368
- Kaemel, P., 1848 – Das Europa des Bilder, I. Band, Der Völker Frühling, Nürnberg 1998
- Kaemel, P., 1848 – Das Europa des Bilder, II. Band, Michels März, Nürnberg 1998
- Kautman, F., O smyslu oběti. Biblické reflexe, Praha 2003
- Kazbunda, K., České hnutí roku 1848, Praha 1929
- Keyser, E., Das Bild als Geschichtsquelle, Hamburg 1935
- Kieser, E., Rethels Totentanz und Delacroix' Revolutionsbild in: Die Welt als Geschichte, roč. 8, 1942, str. 46-52
- Kiszling, R., Die Revolution im Kaisertum Österreich 1848 – 1849, Wien 1948
- Klíma, A., Češi a Němci v revoluci 1848-1849, Praha 1994
- Klíma, A., Rok 1848 v Čechách, Praha 1948
- Koselleck, R., Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne, München 1994
- Koselleck, R., Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich, Basel 1998
- Křížek, J., Národní gardy v roce 1848, Praha 1954
- Kutnar, F., Sociálně myšlenková tvářnost obrozeneckého lidu, Praha 1948
- Lantz, P., Krise der Politik und Krise des Symbols, in: Ling, J., Nationale Mythen und Symbole in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1991
- Le Bon, G., Psychologie davu, Praha 1994
- Liebknecht, W., Robert Blum und seine Zeit, Nürnberg 1896
- Macura, V., Český sen, Praha 1998
- Mahler, O, Broft, M., Události pražské v červnu 1848, Praha 1989
- Marx, K., Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta, Praha 1949
- Matoušek, J., Karel Sladkovský a český radikalismus za revoluce a reakce, Praha 1929
- Medick, H., „Missionare im Ruderboot“? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte. in: Lüdtker, A., Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen, Frankfurt am main 1989, str. 48-84

- Messerschmidt, M., Die preussische Armee waehrend der Revolution in Berlin 1848, in: Messerschmidt, M., Militaergeschichtliche Aspekte der Entwicklung des deutschen Nationalstaates. Düsseldorf, 1988
- Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963
- Mosse, G., Gefallen für das Vaterland: nationales Heldentum und namenloses Sterben, Stuttgart 1993
- Müller, P., Feldmarschall Fürst Windischgrätz. Revolution und Gegenrevolution in Österreich, Wien 1934
- Michňáková, I., Augustin Smetana, Praha 1963
- Obermann, K., Männer der Revolution von 1848-1849, Berlin 1988
- Panofsky, E., Studien zur Ikonologie, Köln 1980
- Panofsky, E., Význam ve výtvarném umění, Praha 1981
- Papenheim, M., Erinnerung und Unsterblichkeit. Semantische Studien zum Totenkult in Frankreich (1715-1794), Stuttgart 1992
- Paret, P., Kunst als Geschichte. Kultur und Politik von Menzel bis Fontane, München 1990
- Pěkný, T., Historie Židů v Čechách a na Moravě, Praha 2001
- Petráň, J., Dějiny hmotné kultury II, Praha 1995
- Polišenský, J., Revoluce a kontrarevoluce v Rakousku 1848, Praha 1975
- Randák, J., Kult mrtvých roku 1848, in: Nešpor, Z., Mezi náboženstvím a politikou: Lidová kultura raného novověku, Praha 2005, str. 90-105
- Randák, J., Symbolické chování v revoluci 1848: revoluční móda, in: Český lid, roč. 93, 2006, č. 1, str. 49-69
- Randák, J., Tanec smrti na barikádách. Umírání a smrt v revoluci 1848 v evropském umění, in: Kuděj, roč. 7, 2005, č. 1-2, s. 121-141
- Rémond, R., Náboženství a společnost v Evropě, Praha 2003
- Reschauer, H., Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution I. Band, Wien 1872
- Ricoeur, P., Život, pravda, symbol, Praha 1993
- Robek, A., Lidové zdroje národního obrození, Praha 1974
- Rosemann, M., Isak Noa Mannheimer. Aus seinem Leben und Wirken, Wien 1922
- Roubík, F., Český rok 1848, Praha 1931
- Řezníček, V., 1848 – Denopis důležitých a důležitějších událostí roku toho především v Praze, Praha 1897
- Sauer, M., Bilder in: Geschichte in Wissenschaft und Unterricht, roč. 51, 2000, str. 114-124

- Schenk, R., *Theorie des Opfers*, Stuttgart 1995
- Schmidt, S., *Robert Blum. Vom Leipziger Liberalen zum Märtyrer der deutschen Demokratie*, Weimar 1971
- Schmidt, S., *Robert Blum*, in: Obermann, K., a kol., *Männer der Revolution von 1848*, díl I, Berlin 1988, str. 345-367
- Schulz, U., *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike zum Gegenwart*, München 1988
- Sklenář, K., H., *Rychtářský zatykač. K svatodušním událostem na Zbraslavsku v roce 1848*, in: *Zpravodaj středočeské vlastivědy a kronikářství*, roč. 3, 1971, č. 1-2, str. 20-31
- Slavíček, K., *Tajná politická společnost Český Repeal 1848*, Praha 1947
- Slavík, F., A., *Dějiny českého studentstva*, Praha 1874
- Smets, M., *Das Jahr 1848. Geschichte der Wiener Revolution II. Band*, Wien 1872
- Speth, R., *Nation und Revolution. Politische Mythen im 19. Jahrhundert*, Opladen 2000
- Stietencron, H. a kol., *Töten im Krieg*, Freiburg 1995
- Straka, C., *Studentstvo a duchovenstvo za bouřlivého roku 1848*, in: *Týn*, roč. 3., 1919, str. 76-85, 137-148, 195-203
- Streckfuss, A., *Robert Blum, sein Leben, sein Wirken*, Halle 1948
- Štaif, J., *Obezřetná elita. Česká společnost mezi tradicí a revolucí 1830-1851*, Praha 2005
- Štaif, J., *Revoluční léta 1848 – 1849 a České země*, Praha 1990
- Talkenberger, H., *Historische Erkenntnis durch Binder. Zur Methode und Praxis der Historischen Bildkunde*, in: Goertz, H., *Geschichte. Ein Grundkurs*, Reinbek bei Hamburg, 1998, str. 83-97
- Talkenberger, H., *Von der Illustration zur Interpretation: Das Bild als historische Quelle*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung*, roč. 21, 1994, str. 289-313
- Timmermann, H., *1848 Revolution in Europa. Verlauf, politische Programme, Folgen und Wirkungen*, Berlin 1999
- Toman, L., *Účast studentstva v českém politickém hnutí roku 1848*, Praha 1957, diplomová práce
- Toužimský, J., *Na úsvitě nové doby*, Praha 1897
- Urban, O., *Česká společnost 1848 – 1918*, Praha 1982
- Urban, O., *Kapitalismus a česká společnost*, Praha 2003

Valentin, V., Geschichte der deutschen Revolution, Köln 1970

Weber, M., Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin, Praha 1997

Wien, B., Politische Feste und Feiern in Baden 1814-1850. Tradition und Transformation; zur Interdependenz liberaler und revolutionärer Festkultur, Frankfurt am Main 2001

Wohlfeil, R., Das Bild als Geschichtsquelle, in: Historische Zeitschrift, sv. 243, 1986, str. 91-100

Wohlfeil, R., Historische Bildkunde. Probleme, Wege, Beispiele, Berlin 1991

Wolf, H., Adolph von Menzels Briefe, Berlin 1914