

17

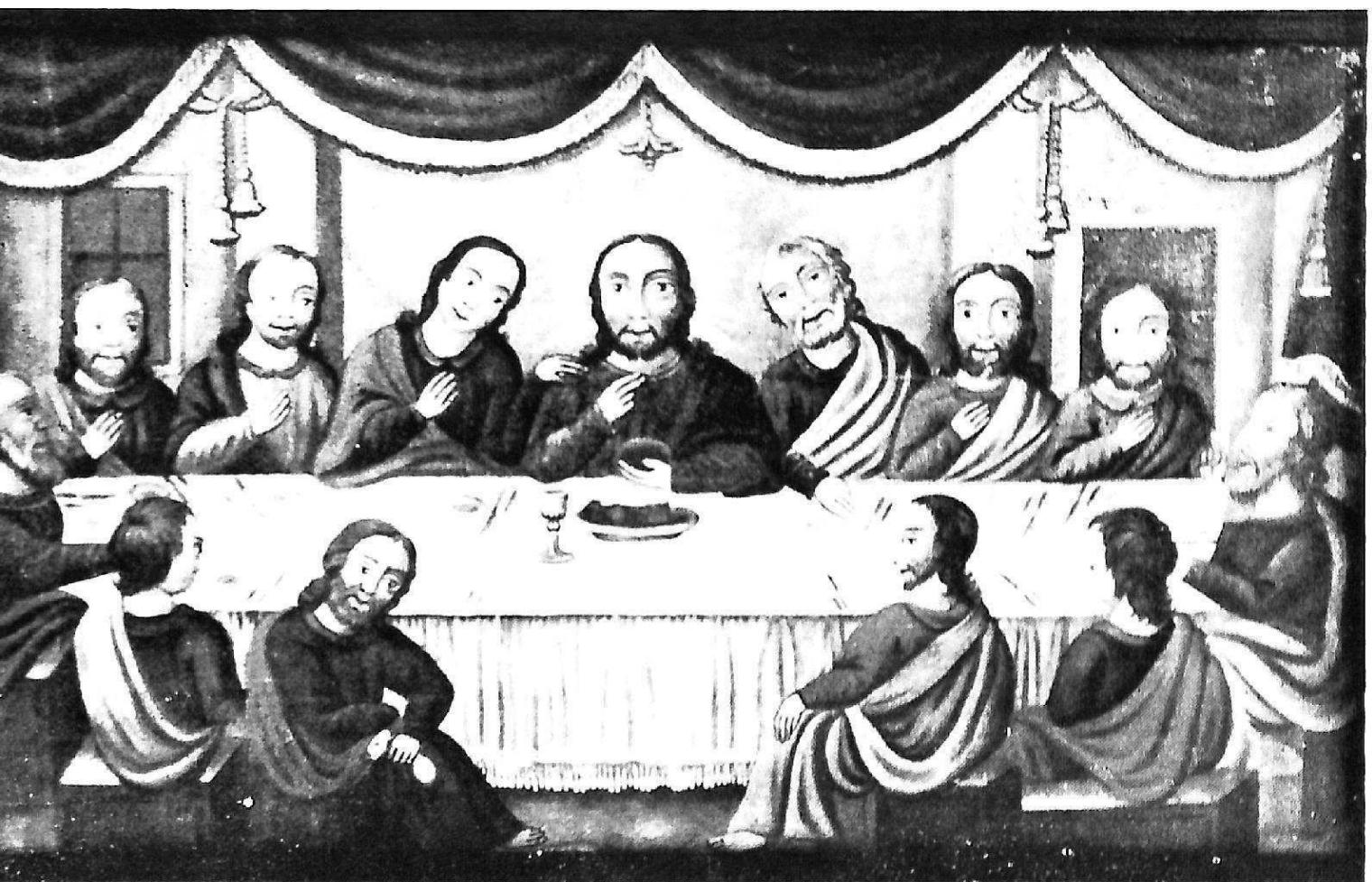
S T R E D N I E V R O P A

V.

červenec 1986

O b s a h

Úvodní poznámka	3
Úpadek a sláva českých dějin /Rudolf Voříšek/	6
Má "smysl českých dějin" ještě nějaký smysl? /Radomír Malý/	29
Potkala trkule mikuli /Karel Novotný/	50
Diskuse, recenze, polemiky	
A zase Zdeněk Nejedlý aneb o "jednotě plné života" /Slawkenbergius/	58
Kdyby... /apokryf/	69
Nězně, ale bez rukaviček /Ladislav Jehlička/	72
Nad druhým číslem PARAFu /rzk/	81
Fidelius laudans aneb ztráta soudnosti /rzk/	89
Reformace jako jev středověkých dějin? /Speratus/	97
Rozhovor	
O metru /sm/	106
Příloha	
Habsburský dům /pokračování/ /A. Wandružska/	116



ÚVODNÍ POZNÁMKA

A opět dokument Charty Právo na dějiny, diskuse a polemiky, které vyvolal a inspiroval. Mnozí na tento dokument vzpomínají jako na jeden z posledních smysluplných textů, který vyvolal tu nejsírší pozornost u nás i ve světě. Britský konzervativní časopis Salisbury Revue napsal ve svém prvním letošním čísle o tomto dokumentu, že byl "mimořádný a v mnoha ohledech novátorský". Náš čtenář si jistě povšiml, že také sborníky Střední Evropa počaly vycházet ve známení Práva na dějiny. Od počátku otiskujeme průběžně některé texty z diskuse, kterou dokument vyvolal, texty, které podle našeho názoru přinášejí nové pohledy. Jistou výjimku tvoří stař Rudolfa Voříška Úpadek a sláva českých dějin, která byla napsana již téměř před půlstoletím. Z novějších statí uvádíme text Radomíra Maleho Má "smysl českých dějin" ještě nějaký smysl? Celkově se nám však zdá, že většina diskuse zůstala na úrovni myšlenkových schemat minulého století, zvláště doby obrozenecké. Tak například před časem vyšly dvě statí: nejprve stař Bozeny Komárkové Česká otázka – včera a dnes a poté stař Václava Bělohradského, kriticky soudící Právo na dějiny a současné katolické autory u nás. Tyto statě nepřetiskujeme, protože obě vyšly ve Svědectví a máme za to, že jsou dostatečně známé. Uvádíme odpovědi na ně: úvahu Slawkenbergiovu A zase Zdeněk Nejedlý aneb "o jednotě plné života", kriticky rozebírající text B.Komárkové a polemiku Ladislava Jehličky s V.Bělohradským. Nězně, ale bez rukaviček. Texty B.Komárkové a V.Bělohradského jsou podle našeho názoru typické pro určitou část diskuse o dějinách: obsahují stejně či podobné myšlenky a myty, z nichž ten nejmenší je ztotožnění autorů Práva na dějiny s katolickými autory. Obě statí si přesto našly své plné čtenáře a to nás přivádí k otázce, jak je možné, aby texty, obsahující hluboké historické neznalosti a dezinterpretace doznaly u určité části čtenářů příznivý ohlas, navzdory odborné literatuře i u nás dostupné? Mělo tedy Právo na dějiny vskutku pravdu svou charakteristikou našeho historického vědomí? Jsme stále ještě ochotni, namísto tvořivého dialogu směřujícího k postupné konstituci nějakého moderního historického vědomí, odpovídajícího rychle se vyvíjející duchovní situaci v Evropě, a zvláště Evropě střední, naslouchat dávno provrskaným konfesionálním banalitám nebo jalovému zonglovaní s tím, co se údajně nosí? Diskuse o dějinách se stále točí okolo husitství,

reformace a protireformace, baroka, Masarykova pojetí dějin atd. To je jistě velmi důležité, avšak při sledování těchto sporů musí nutně vyvstat například takováto otázka: kolik historických studií a knih bude muset byt ještě napsáno – u nás i v západní literatuře – než se konečně dospeje k obecnějšímu pochopení takového základního faktu, že například pojmy reformace a protireformace naprosto nestačí – a zvláště ve své údajné protikladnosti – k postižení složité historické reality 16. a 17. století? Ze tyto pojmy označujích podobné či přímo identické fenomény, že většina charakteristik vztahu víry a moci, církve a moci, tolerance a intolerance atd. platí zcela jednoznačně jak pro reformaci, tak protireformaci, jak pro protestantismus, tak katolicismus. Ze šlo tehdy v podstatě o jednu Evropu, která měla jeden způsob myšlení, jednu mentalitu, jedno pojetí moci, politiky, víry atd. V tomto věku konfesionálních bojů se rodila nová, novověká Evropa, přičemž bylo typické, že to, co bylo různým válčícím konfesím společné, bylo mnohem silnější a obsažnější než to, co je rozdělovalo: násilí se používalo stejnou měrou na obou stranách, na obou stranách existovala čistá víra i víra v područí moci, víra kořistnická; většina lidí té doby propojovala dějiny spasy a dějiny světa ve stejném duchu – jak mnoho si například byli podobní Kalvín a Ferdinand II.!

Je jisté, že vždy budou existovat lidé, kteří například v Bílé Hore budou spatřovat nestěstí a jiní záchramu. Obojí stanovisko má své dobré důvody. Měli by však začít přibývat lidé, pro které se stanou dějiny a jejich svobodná interpretace zdrojem lidského a občanského obohacení, pro které i taková Bílá Hora se stane zdrojem hlubšího zamýšlení nad naším vztahem k moci, víře, státu, odpovědnosti v politice atd. Kteří namísto blábolů o slavné české revoluci začnou přemýšlet o Čechách a české politice v evropských a především středoevropských souvislostech. Toho je nám dnes, zdá se, zapotřebí nejvíce.

Pojem střední Evropy se stal v současné době na Západě jedním z nejvíce diskutovaných pojmu, stal se zel velkou módou. Diskutuje se o něm na stránkách nejrůznějších časopisů, knih, stal se tématem sympoziov, kongresů atd. Začali o něm diskutovat také Poláci a Maďaři. U nás můžeme být uspokojeni pouze tím, že jsme jako jedni z prvních začali o této problematice uvažovat. Nepodařilo se nám však zatím formulovat toto nově vzniklé sebeuvědomění střední Evropy, o němž doufáme, že to není sebeuvědomění před zánikem.

Jednu z příčin můžeme spatřovat také v tom, že výzva, kterou v tomto

směru dalo Právo na dějiny zůstala do značné míry nepslyšena. Diskuse o dějinách, která poté vznikla, se ubírala poněkud jinými cestami a ponechme stranou polemiku o tom, do jaké míry to zapříčinily některé formulace textu Práva na dějiny. Faktem zůstává, že pojem střední Evropa skrývá v sobě značné politické a kulturní potencionality, ze je to cesta, na které můžeme nalézt své nové evropanství. Vydejme se na ni s nadějí, že se na ní nesetkáme s těmi nejrůznějsími zrůdnými ideologiemi 20. století, že se na ní nesetkáme ani se socialismem ani s mocenskými bloky, ale pouze s Poláky, Němci, Maďary, Francouzi, Angličany...

ÚPADEK A SLÁVA ČESKÝCH DĚJIN

Rudolf Voříšek

Šálení času

Tvá píseň je balada,
tesknící po slávě

František Lazecký, Vladari

V posledních letech byl český člověk vychováván k lacinému a povrchnímu pohledu na dějiny svého národa a na své poslání. Bylo mu neustále opakováno, že ve světové válce vyhrál svou věc, že rok 1918 znamená definitivní a naprosté vítězství demokratických, humanistických idejí a myšlenky pokroku ve všech směrech a že nyní nastává doba jakéhosi naplnění – naplnění toho, po čem toužily věky a národové všech dob. To, čemu se říkalo dobytí naší samostatnosti, bylo entuziasticky spojováno s vítězstvím myšlenky svobody a spravedlnosti a s vytvořením nového sociálního a politického řadu v Evropě. Masaryk, který měl veliký smysl pro okřídlená slova a hesla, razil pro tuto dobu evropských dějin výraz "světová revoluce", a jeho stejnojmenná vzpomínková kniha byla zároveň přiznáním k prý velikému období, které touto světovou revolucí nastává. Masaryk se koneckonců mohl domnívat, že tomu tak opravdu je; mohl říci, že světová válka zrodila opravdu světovou revoluci, v níž na čas zvítězily myšlenky z demokratického a liberalistického myšlenkového světa. Pravíme na čas, neboť to bylo opravdu jen poměrně krátké období, kdy tyto ideje vytvářely a udržovaly jakýs takýs řád v Evropě. Masaryk, a s ním celá řada demokraticko-liberalistických politiků a ideologů, kteří se hlásili k dědictví francouzské revoluce, nemohl ovšem v svém zaujetí pro tyto falešné ideje ani zdaleka vědět, že to, co ve světové válce vítězí a na čem on má tvořivou účast, není začátek, nýbrž konec, nebo lépe začátek jiných konců. Neboť špatně pochopená svoboda, rovnost a bratrství, tak jak je vytvořila francouzská revoluce, musila v Evropě, která ztratila své pravé základy, vést k nesvobodě, nerovnosti a k popření tzv. "bratrství" – jak už to ostatně kdysi v padesátych letech mimulého století jasně vyslovil španělský filozof Donoso Cortéz.

To ovšem nikdy nemohli pochopit synové osvícenství a devatenáctého století.

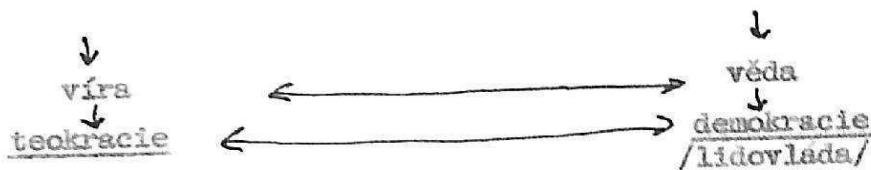
Zdánlivé vítězství těchto myšlenek a současné získání samostatnosti ovšem nezůstalo bez vlivu na duchovní atmosféru, v níž žil český člověk po válce. Už před válkou byl Masaryk typickým odchovancem osvícenských myšlenek francouzské revoluce a všeho, co se z ní zrodilo. Je známo, s jakým nadšením vyznával francouzský pozitivismus Comtův, i když se pokoušel o jeho doplnění /především přirozeným náboženstvím/. Ale Masaryk byl natolik duch úporně usilující o zakořenění svého myšlení v národní tradici, že se nespokojil jen s přijímáním cizích vlivů, nybrž chtěl zapojit své myšlení i svou práci do myšlenkové tradice české a ukázat tak, že to, k čemu dospívá svět v 19. a 20. století a co se rodí jako "definitivní" východisko ze světové krize let 1914-1918, je vlastně to, oč český národ usiloval ve vrcholných údobích svých dějin. A tak se objevila Masarykovi "světová revoluce" jako vítězné zakončení "české revoluce", onoho úsilí, které poprvé vyjádřili Čechové ve svém reformačním údobí, v husitství. Podle Masarykova schématisujícího a heslovitého myšlení - jímž ostatně získával takový vliv - je smysl světových dějin v souhlasu se smyslem dějin českých v humanismu a demokracii, jejich první projevy se objevují v české reformaci. Humanismus, a zejména demokracii je třeba v souhlasu s Masarykem chápát jako určité celkové duchovní postoje k člověku, společnosti a kosmu, a řekněme to ještě výrazněji, jako určité postoje k poslední příčině světa vůbec, k Bohu. Masaryk byl totiž odchovancem comtovského pozitivismu, který v sociologii vlastně podával soustavnou filozofii dějin, a tuto filozofii dějin s určitou obměnou Masaryk přijal. Jako syn katolického národa, nenahlodaného voltairovskou skepsi jako Francie, uchoval si vždy jisté slabé povědomí náboženské, přesněji řečeno křesťanské, a to je objevuje i v jeho myšlení. Chtěl doplnit Comta náboženstvím; jako osvícenec však zase vycházel z toho, co mu bylo nejbližší, z deismu a z liberálního protestantismu, který mluvil o přirozeném náboženství bez zjevení a božství Kristova. Tak se mu dějinný vývoj od středověku k moderní době objevil jako vývoj od víry k vědě, sociologicky od teokracie k demokracii a nábožensky od náboženství zjeveného k náboženství přirozenému /rozumějme bez zjevení/. Tyto tři věci si vzájemně odpovídají, takže je lze vyjádřit v trojici protikladů:

náboženství zjevené
/teismus/



náboženství přirozené
/humanismus/





Zjevené náboženství vychází z teismu, z víry v jednoho Boha, který se zjevuje a v něhož je nutné věřit. Společenským odrazem tohoto teismu je teokracie. Moderní doba však vychází z vědy, z lidského rozumu, který uznává jen náboženství přirozené, nezjevené. Sociologicky se to zase projevuje tak, že proti vládě z boží milosti /teokracii/ stojí vláda lidu, demokracie, tedy nikoli se sankcí božskou, nybrž přirozenou, "lidovou", místo vládce z boží milosti, který se zde na zemi podřizuje božím zákonům, nastupuje v modrém osvíceném věku vládce z vůle lidu, který vůli lidu vykonává.

Uvažuje takto, Masaryk viděl, že první nápor proti uznání zjevených náboženských pravd byl učiněn českou reformací, husitstvím. I když to bylo ve skutečnosti dánno spíš morálně, jako v případě Husově /kdy člo především o boj proti určitým mrvavním názorům v církvi, což nevedlo vždy k herezi/, vyvodil si z toho Masaryk nauku, že zde byla poprvé narušena teokratická moc ve jménu demokracie, bohostředný názor ve jménu názoru antropocentrického /člověkostředného/, tedy humanistického. V podstatě to bylo první vítězství vědy nad vírou, přirozeného náboženství nad náboženstvím zjeveným, důvěry v člověka nad vírou v Boha.

To byl tedy začátek, který ovšem nezůstal osamocen a stal se vlastně celkovým duchovním postojem celé Evropy. Přes osvícenství a francouzskou revoluci, přes 19. století dospěl až ke světové válce, kdy se všechny tyto ideje vtělily v politický a sociální život.

Tato koncepce podivuhodně souhlasila se sociálním i politickým vývojem, a tak mohl Masaryk směle mluvit o velké souvislosti českého úsilí s úsilím světovým. Mohl říci, že početně malý národ český není malý významem a svým úkolem ve světě, který se právě zrodil. Mohl mluvit o světovém poslání a významu našeho národa.

Kdo sledoval, jak se tato koncepce odrážela v životě i v myšlení poválečných let, nemůže popřít, že toto všechno přispělo k vytvoření onoho sebevědomého, pocitem bezpečnosti určovaného prostředí poválečných let. A vlastně jsme se cítili naprostě jisti a bezpečni, sebevědomí a pyšní až do podzimku mimilého roku. Žurnalistika a literatura tuto náladu vší silou podporovala a druhý prezident až do ohruzení mluvil o optimismu i tehdy, kdy se nad námi již povážlivě stahovaly mraky.

Byli jsme světoví, jak se tehdy říkalo; svět, rozuměj Západ, stál za námi a my za ním. Podle Masaryka a Beneše to bylo naplnění našeho dějinného usilování od husitského přes dobu obrozenecou až k válečnému odboji. Čechům se vrátila jejich davná sláva a tento věk nastává proto, že Čechové spojili svou věc s moderním humanismem a demokracií. Taková je, říkalo se, ponaučení nám i pokolením budoucím.

Tak to trvalo do podzimu minulého roku, kdy naší politickou idylu, celkem již hodně porušenou, zasáhl první tvrdý dotek skutečnosti, jaká vpravdě je, bez brýlí námení a bez iluzí. Poznali jsme rázem, jaké jsou pravé základy toho, na čem stojíme politicky a konec konců i duchovně. Politickým výrazem naší oficiální důvěry v demokracii a tzv. "idály humanitní" bylo úzké spojení se Západem, s Francií a Anglií, kteréto oba státy nám daly kdysi jisté záruky, pokud šlo o naši bezpečnost a ohrožení samostatnosti.

Předpoklady této důvěry byly ovšem mylné a nepočítaly s okolnostmi a skutečnostmi.

Nám jde o postižení hlubších souvislostí, o celé duchovní pozadí naší krize, která byla zajisté ve velké míře součástí obecného úpadku Západu, která však souvisí i podstatně i s ideou, jakou jsme měli sám o sobě a o svém úkolu ve světě právě vlivem Masarykovým.

Otřes z podzimu 1938 vedl k zpytování svědomí a k úvahám o tom, kde je nyní naše místo, co dělat a jak znova začít. Vedl k přemyšlení o starém tématu, které se zve "česká otázka" a na které bylo tak falešné a zhoubné odpovězeno Masarykem a jeho žáky. A vede také k úvahám o podstatě českých dějin.

Tragika českých dějin

První otázka, která by měla napadnout každého rozumného a hluboce uvažujícího Čecha, zní takto: jaká je povaha českých dějin, jaký je, chceme-li užít otřepaného výrazu, smysl českých dějin? Měl pravdu Masaryk a jeho žák Beneš, když v důvěřivém optimismu oba věřili, že demokraticko-liberalistická a humanistická ideologie nakonec zvítězí, že onen proces, který filozofičtější Masaryk určil jako vývoj od teckratie k demokracii, je proces nezadržitelný, jednou provždy jistý a především shodný s podstatnými byznými silami českých dějin? Nebo abychom to vyjádřili jiným způsobem, je laický totalismus, naprosté obožštění světa i společnosti, rozbítí všech náboženských /konkrétně

křesťanských/ vazeb smyslem české historie a je tedy pravda, že sláva českých dějin byla největší tehdy, kdy český národ byl v opozici a přímo v nepřátelství k ústředním zásadám křesťanství? Měli pravdu historikové podléhající zprvu Palackému a později Masarykovi, že husitství v 15. století a demokraticko-liberální a humanistická epocha 1918-38 byly vrcholnými dobami českých dějin? Toto jsou otázky, při jejichž zodpovídání vzniká pravé třídění duchů i dnes, kdy národ nejde s takovou emfázi za masarykovsko-benešovskými ideami. Ale nemylme se. Jak to kdysi řekl jeden z intelligentních přísluhovačů oficiálního masarykovského nazírání, je "Masaryk stále v nás", pravé poznání a pochopení smyslu českých dějin je neustále i dnes nahlodáváno tímto pokřiveným a zhoubným chápáním, z něhož konec konců plyne i ta skrytá naděje na návrat starých časů.

Vidíme v tomto bodě zásadní rozpor hledisek. Vidíme v něm naprosté nepochopení niterných hybných sil našich dějin, což nakonec vede k pohodlnickému a optimistickému názoru, zvláště trapnému právě ve chvílích nejvíce tragických. Ano právě v tragických chvílích, neboť tato ideologie, setrvávající v oblasti falešného vědomí, v němž žije náš národ už dlouhou řadu let, ve sféře zdání a klamu, naprosto nechápe bytostnou tragiku české historie, kterážto tragika je tím větší, že je to zároveň tragika malého národa, který musí s daleko větší péčí, ba přímo s vášnívým zaujetím být nad svým duchovním zaměřením a nad ryzostí svých cílů, neboť duchovní i hmotné škody jsou u něho daleko citelnější a osudnější než u národa velkého.

Slovo tragika chápejme však v jeho pravém a hlubokém smyslu, jaký má pro Čecha i pro celý český národ. Chceme totiž říci, že české dějiny, více než kterékoliv jiné, mají smysl tragickej, a tato tragika se vztahuje na ta období, která v očích masarykovský myslícího člověka znamenají údobi vrcholné a základní. Tedy na dobu husitství a na poválečné období 1918-38.

To slovo tragickej tu chápeme v jeho původním smyslu aristotelovském, kde tragédie je určena jako zbytnění, hybris, lidských vášní, po němž následuje očištění, katharsis téhoto vášní jakožto pravý smysl tragedie. Důraz zde tedy není ani tak na onom zbytnění, nýbrž na očištění od nepravých vášní a cílů, od vychýlení z míry a rovnováhy a řádu, a proto za nechává pravá tragédie v duši diváka očistný dojem po titánském vzepětí.

Český člověk hledá vášnivě pravdu. Chce pravdu plnou, nezkrácenou, "pravdu pravidoucí", abychom mluvili s Jiřím Šmatlánem Terezy Novákové, avšak dvakrát v jeho dějinách se stalo, že toto prahnutí po pravdě jej

svedlo na nepravé cesty. Jeho impuls je hluboce existenciální zakotven, ale vyústění tohoto bytostného puzení a plamutí bývá velmi často falešné. Avšak první hnutí je tak silné, tak hluboké, že se tento člověk do "své" pravdy zakousne, neustále v ní přemýšluje dál a dál, než původně chtěl. Vzpomínám ještě jednou na Jiřího Šmatlána, jak mluví kdesi v polích s evangelickým pastorem, který na jeho zvolání, že chce "pravdu praudoucí", odpovídá jakýmisi neurčitými panteistickými slovy a určitého neřekne mladému bloudícímu katolíkovi nic. Šmatlán to cítí, ale přece v svém prahnutí zůstává, jeho hledání pravdy - a to je právě charakteristické - je emocionálním toužením, je právě hledáním, které se nakonec spokojuje sebou samým.

Snad nám tato drobnost z románu Terezy Novákové pomůže pochopit i určité dějinné zjevy. Nechceme nijak snižovat husitství. Cítíme v něm onen základní motiv prahnutí po pravdě, či chcete-li, spíš po pravém /jak ta slova podi ~~uhodil~~ souvisí!/ životě, který byl v té době zvláště u kněží hodně pokřiven a vedl k mnoha správným a definitivním reformám, a to v lůně katolické církve. Všimněte si, co udělal český člověk z této touhy po reformě! Zakousl se do morálních námitek, podložených emocionálním hledáním pravdy /Hus!/ a ze svých, připustme že právem, uražených citů udělal věc světového názoru, poprvé v dějinách Evropy nahlodal duchovní jednotu Západu, což má konečné důsledky až v naší době! Tento člověk byl tehdy středem evropského zájmu, byl světový, jak by řekl Masaryk, ale co stála tato světost! Jeho pokřivené ideje zbytněly, neviděly už nic než sebe a svůj falešný postoj, ničil kláštery, kostely, sochy a obrazy, shromážďoval se v sektách, které nakonec upadly do hroznější nemravnosti, než byla ta, kterou tepala česká reformace. Když se byl pak vyběsnil z těchto citů, upevnil své učení v jakýsi systém neradostné strohosti a neustálého protestování, vyloučil ze svých svatyň všechno umění, všechnu pohodu a radostnost, zbavil se liturgie, jakožto posvátné hry božího dítěte, a uzavřel se do přemýšlování nad biblí, kterou chtěl uvádět v souhlas /či nesouhlas/ se všemi možnými naukami bloudícího moderního světa, aby tu nakonec zůstal se svým kázáním a vzpomínkou na Ježíše Krista, jehož přítomnost ve chlebu a víně /a tedy vlastně v tomto světě/ neuznává - obojí jako pokřivený zbytek katolické bohoslužby. Byla to hybris, bylo to zbytnění, a tedy tragika, z níž se český člověk musel dostávat zásahem zvenčí a pomalu, aby se v době baroka najednou rozezpíval a rozbásnil duchem této země, aby tuto milovanou a krásnou zemi pokryl kostely, kláštery,

domy a sochami, bez nichž bychom my, lidé tohoto světa, těžko dýchali, těžko tvorili, zpívali a hráli. A to bylo tedy nakonec očištění. Očištění tím ryzejší, že vytrysklo z hloubek nitra, které nahledlo a muselo nakonec nahleďnout do prázdniny, která se rozevírala před jeho falešným postojem k tomuto světu.

Doufáme, že už dnes nikoho nenapadne přicházet s povídáním o "temnu", o cizáctví v Čechách a říkat, že český barok je neorganickou a duchu českého národa cizí součástí historie. Dělo se to, víme to všichni příliš dobře, právě ve jménu lidovosti, s příliš nápadným zdůrazňováním, že právě moderní doba je proti baroku lidová a že to, co se dnešnímu lidu předkládá, jsou věci jeho duši blízké a milé. A právě na baroku můžeme dobré vidět, že duši českého člověka bylo blízké milé nikoli husitské rozbíjení středověkých společenských vazeb a řádů, nikoli hoření a ničení kostelů, klášterů a obrazů, nýbrž že tento český člověk celou duší přilnul a zcela asimiloval kulturu a životní řady rostoucí z jiného ducha než je duch husitství a reformace, z ducha obrozeného katolictví, jehož kostely, sochy, obrazy, písničky, hudba a literatura srostly s lidovou duší v jednotu opravdu důstojnou.

X

Není jistě náhodou, že druhá "světová" a "vrcholná" doba českého národa, léta 1918-38, navazovala přímo na období a tradice husitské. Jsou ještě v dobré paměti polemiky, které o této věci vedl zvěčnělý Josef Pekař s Janem Slavíkem, který tuto souvislost v souhlase s Masarykem neustále dokazoval. V tomto sporu měli oba soupeři pravdu asi na polovici: bylo správné, co říkal Pekař, že husitství nelze oddělit od nábozenského rázu doznívajícího středověku, v němž vznikalo, což byl průvodní dějinný zjev nově se rodícího hnutí, že je tedy nelze sekularizovat ve smyslu moderních idejí. Slavík však měl pravdu, když říkal, že moderní ideje demokracie a humanismu mají v reformačním hnutí své plodné zárodky. Masaryk správně postřehl, že v husitství byla narušena myšlenka božského posvěcení lidských věcí, jehož sociologický výrazem je teokracie, a že začíná to, co lze nazvat "demokracií" v duchovním smyslu, jako postavení člověka do středu všeho zájmu, jako začátek antropocentrismu proti teocentrismu. Dialektika moderního duchovního a společenského vývoje od dob reformačních proběhla vslutku tak, že původní příměsky křesťanského rázu, které zde správně

postřehl Pekař, z reformačních idejí postupem doby zmizely a v 19. století se objevují myšlenkové soustavy, jako je socialismus, komunismus, humanismus, liberalismus a demokracie, nacionalismus a étatismus, které s křesťanskou tradicí souvisejí jen slabě, ba někdy se přímo staví proti ní. Tento obecně evropský vývoj vyvrcholil pak v době světové války a po ní, kdy "světová revoluce" opravdu změnila svět ve smyslu západních demokraticko-liberálních a socialistických idejí, ve smyslu laického totalismu. Je dnes nanejvýš zajímavé čist, co napsal Masaryk a jeho vykladači o vzniku tehdejšího českého státu. Jeho obnovení neodvozovali z historického a státního práva, zapomínali najednou na dějinné skutečnosti a neustále opakovali, že nový stát je dílem vítězných demokratických idejí, které zvítězily nad teokracií a přinesly tak osvobození také českému národu.

Pak už stačilo opravdu jen několik málo myšlenkových spojů k důkazu, že vítězné myšlenky demokracie a humanismu mají své kořeny v české reformaci /což je koneckonců pravda/, a že tedy český národ podstatným způsobem přispěl k světovému politickému vývoji, že je proto nikoli nejnemším mezi ostatními evropskými národy, a tak byly bezpečně položeny základy k nepravému duchovnímu i politickému zbytnění názorů a snah. Takto tedy začala nová tragická epocha našich dějin.

Tato tragika vznikla ze dvou falešných předpokladů: 1. z paroly, že se státy udržují těmi ideami, kterými vznikly, rozuměj tedy ideami demokratickými /zapomnělo se ovšem, že český stát neexistoval teprve od roku 1918 a že ideje, kterými kdysi vznikl, rostly z jiných kořenů, než byla moderní demokracie/; 2. že tyto ideje jsou konečným stupněm vývoje evropského lidstva, a národ český má tedy svou budoucnost bezpečně zajištěnu, bude-li žít a myslit tak, jak mu předpisuje duchovní zákoník demokratického a humanistického myšlení. Tak se tedy český národ domněle zapojil do světového dění, určil si pěkně úzkou cestičku svého usilování s velmi jasnými a prostými měřítky: co odpovídá demokracii, humanismu, pokrokářství, co je proti křesťanství, protitradiční, je dobré, co chce obnovu starých dobrých a tradičních křesťanských a katolických řádů, je špatné, a tertium non datur. A jestliže se toto třetí někdy připustilo, tedy jenom jako neškodná věc, která se snížováním, zneškodňováním a ironizováním stavěla nenápadně na druhou kolej.

A zase se vrátila stará vlastnost českého člověka. Domněval se, že našel "pravidlu praviducí", a když ji ještě nenašel, tedy ji hledá a jistě kdesi na těchto cestách najde. Hledal ji, kde se dalo, především

tam, kde cítil pokrok a "světovost"; vymíšel se, že je "internacionalní", že se dobere pravdy, když bude pilně lovit v cizích lúzích a hájích. Byl bezpečný na cestě, kterou šel - a byl nakonec překvapen, že tato cesta končí. Neposlouchal varovné hlasy a nedbal těch, kdo upozorňovali na možnost nebezpečí.

V této souvislosti malou poznámkou. Mnozí poukazují dnes na chování tzv. pravice, počítajíce v to i katolíky, že některé události podzimu 1938 prý kvitovali s jakýmsi zadostiučiněním. V této věci je třeba velmi přesně rozlišovat. Jestliže bylo některými katolíky řečeno něco o splnění jejich názoru, bylo to konstatování, že jejich tušení nutného vysledku falečných idejí v praxi bylo správné. Vztahovalo se to právě k oné falešnosti idejí a cest, kterými český národ šel. Tak je třeba rozumět určitému postoji některých katolíků a neobcházet zhrcucení těchto myšlenek poukazováním na ty, kdo sice všechno toto tušili, ale nijak se neradovali nad tím, co se stalo.

Co nepochopil český člověk, zakotvený právě v ideologii humanisticko-demokratické, je tragika těchto událostí se všemi znaky tragiky, jak jsme o nich mluvili dříve. Nepochopil - stejně tak jako kdysi v husitství - zbytnění falešných idejí a citů, a co je hlavní, zůstal neustále cizí a lhůstejný k potřebě očisty, katarze, od těchto klamných a nepravých idejí. V klasické tragédii, rozumějme na divadle, nastává tato katarze u diváka, který vidí marný zápas hrdiny na jevišti, a je jeho zánikem jaksi očištěn od nepravých vášní, kterým hrdina podlehl - člověk je však utvořen tak, že může sám k sobě zaujmout postoj diváka, může sám na sobě vidět nepravost myšlení, cítění a chtění, jemuž podlehl, a může konečně sám sebe od tohoto falešného vědomí duchovním ujasněním očistit. Toto bylo dějinným úkolem českého člověka po všech těch událostech, které se staly - bohužel náznaky této katarze jsou velmi skrovné právě u těch, kdo mají vést a učit český lid.

Situace je dnes ovšem jiná než v době protireformační. Jestliže se však tehdy český národ vrátil k pravému křesťanství, je toto i dnes jeho jediná cesta. Mnozí zase ovšem namítou, že tento "návrat" se tehdy stal násilím, přinucením zvnějšku, že vítězící katolicismus byl lidu vlastně cizí, neboť šel za jinými ideami. Metody byly tehdy zajisté jiné než dnes, ale námitka o "cizosti" je dnes naprosto lichá, protože i ten, kdo zná jen povrchně protireformační období, musí přiznat, že návrat ke katolicismu byl v českém člověku přirozený a že zde vydal plody, které

tvoří neodmyslitelné a trvalé hodnoty naší pravé národní kultury.

Ano, situace je dnes poněkud jiná. Duchovní vývoj evropského člověka došel k bodu, kdy důraz na každém z nás, kdy každý jednotlivec i ve smyslu duchovní je odpovědný sám za sebe a především sám za sebe, a kdy obroda vychází z každé jednotlivé lidské osobnosti. Záleží prostě na každém z nás, a to na jeho svobodném přitakání určitým skutečnostem, které jsou závazné. Záleží tedy na každém z nás, aby v sobě prožil a promyslil tragiku českých dějin, aby poznal a uznal, že úpadek českých dějin je nerozlučně a nutně spjat s nepravými ideami a poslání českého národa; s tím "husitstvím v nás", které bylo zárodkem celého evropského politického zmatku moderních dob; s tím "masarykovstvím v nás", které tento vývoj ukončilo silou a významem, úměrným sile těchto falešných idejí v naší době. Aby v sobě prožil a promyslil očistu, katarzi, která vyplývá z poznání falešnosti tohoto postoje, a z této očisty aby se vrátil na cestu pravého poslání českého národa.

Vidíme toto poslání v křesťanství. Je jistě ke cti českého člověka, že tu "praudu praudoucí" Jiřího Šmatlána nehledal ve věcech hmotných, nýbrž vždy v duchu, i když v tomto duchu právě nejvíce bloudil. Očistný význam jeho dějinných úpadků však spočívá v tom, aby právě dnes, v době slepých uliček tzv. názorů levých i pravých, poznal a uznal, že jeho cesta musí nutně být cesta katolického křesťanství, v němž jeho národní podstata dostává svůj nejplnější výraz, a které jedině mi zaručuje pevnou a pravou cestu. Nemůžeme jinak, a každý hluboce myslící Čech musí dojít k závěru, že český člověk, rodící se z prozití tragiky českých dějin, je člověk katolický. Katolický Čech je totiž tvůrcem jistoty českých dějin. Ostatní vedlo v českých dějinách k nejistotě.

Český úděl

Chesterton napsal o křesťanství podivuhodná slova, že jeho velikost spočívá právě v tom, jak ochraňuje to, co je v tomto světě slabé. Jak ochraňuje dítě a ženu a chudáka. Řeckému a římskému světu nelze upřít ušlechtilost a hloubku myšlenky, ale vzpomeňme si jen, jaký názor měli Řeckové o ženě, jak zabíjeli malé, neduživé děti, a jak Aristoteles, tato anima naturaliter christiana, v mnohých podstatných věcech uznával nutnost otrrockého stavu v lidské společnosti. Toto všechno zmizelo, i

když ne najednou, příchodem křesťanství. Ženě se dostalo cti a úcty, pohanům neznámé, a z evropské společnosti, jak přesvědčivě ukázal Belloc, mizelo postupně otroctví právě působením výsostné křesťanské morálky. Teprve moderní protikřesťanská společnost kapitalistická dospěla k novému stavu otroctví, jak zase správně ukázal Belloc.

Tento paradox křesťanství je ovšem posuzován různě. Je-li někdo nietzschovec, bude tvrdit, že v tomto ochraňování slabých a malých tohoto světa je i slabost křesťanství, neboť slabí podle něho jsou určeni k tomu, aby zanikli. Velikost ideje bude pak pro něho zajisté spočívat v tom, kolik broučků její stoupenci zničí, nikoliv kolik jich nechají žít. Toto je aspoň přímá řeč, která nenechává nikoho na pochybách. Jsou ovšem také lidé - a nebylo jich u nás málo - kteří budou neustále mluvit o své ideologii, která prý chce také právo, spravedlnost a chrání slabého, ale zadními dvírkami jim znova vnikne do života bezpráví, nespravedlnost a utlačování nejslabších. Takové jsou důsledky demokracie, humanismu, socialismu, třebas nemluví o ničem jiném, než o spravedlnosti, lidskosti a ochraně chudých. Toto je další paradox křesťanství: ono mluví především o Kristu, o Bohu, o Trojici a jiných teologických věcech, a přece jsou jeho důsleky vysoce morální: spravedlnost, lidskost /chcete-li/ a důstojné postavení člověka ve společnosti.

Proč uvádíme toto srovnání křesťanství, demokracie a humanismu na počátku kapitoly o českém údělu? Máme-li to říci zcela krátce, tedy proto, že nám jde o ujasnění otázky, v čem má zakotvit český národ, odpověď na stále se vracející problémy světového názoru českého člověka, když se už o těchto věcech a v této době neustále mluví. Neboť křesťanství patří do okruhu toho, co zveme českým údělem. Nechceme v těchto úvahách mluvit o teoriích a názorech. Jde nám o to, co je a co vyplývá ze situace a z dějin českého národa. Již to slovo "úděl" znamená, že jisté věci a jisté chápání je nám tak říkaje dáno, že vlastně nelze jinak než přijmout to, co vyplývá z danosti a skutečnosti. Je pak bytostnou otázkou každého Čecha, zda se pro tento úděl, vyplývající z poznání a uznání skutečnosti rozhodne, zda mu přitaká, či nikoli, zda se postaví na stranu věrného a pravého Čecha, či na stranu těch, kdo o poslání svého národa mají názor falešný.

Všední den v životě člověka je vyplněn běžnými starostmi je roztríštěn různým obstaráváním a sháněním, plyně zcela lineárně zdánlivě odnikud a nikam není ucelen. Teprve jistá životní situace, jako je láska nebo

smti, staví člověka před otázkou jeho vlastního bytí, staví jej na pomezí, odkud se mu život jeví jako určity celek, něco, co má začátek i konec a co má určitý smysl. Na pomezí bytí a nebytí, které nám zjevuje fakt smrti, si člověk uvědomuje život jakožto celek, který se končí, a paprasky smrti dávají pak každému živounímu projevu akcent otázky "proč" a k "čemu".

I život národa může dojít v jistých dobách k pomezné situaci, kdy nebytí není jen možností posyslinou, nýbrž rozpostí skutečnou. I v životě národa přichází okamžik, kdy prozití smrti je skutečností, a v národě českém bylo těch okamžíků mnoho.

Život národa chápány z hlediska všechnodennosti, z hlediska života zdánlivé odnikud a nikam, jakési falešné bezpečnosti a jistoty bez otázek, jsme prozívali v letech 1918-38. Určali jsme, jak tato falešná jistota byla zdůrazňována i myšlenkově názorem, že poválečné uspořádání politických poměrů je definitivním stavem, že česká věc je vítězstvím zapadnických idejí demokracie a humanismu zabezpečena a českému národu stačí, aby tyto ideje vyznával – a bude mít budounost zecka zabezpečenou. Pak nejednou přišla chvíle, kdy jsme si náhle uvědomili, že vůbec nejde o tyto ideje, jak neustále opakovali Masaryk a Beneš, že jde o věc daleko reálnější, o národ.

Jediný nás pronikl v poslední době az je kořenem "české otázky" a zodpověděl ji z pravého prozití české situace, situace národa, který má určité geopolitické postavení, určitou tradici, a dodejme, i určité poslání. Tím mužem byl Josef Pekař. Kdo sledoval jeho práce posledních let, především Smysl českých dějin a Sv. Václava, kdo konečně znal jeho mazlíčáni, vyslovované písemnými náznaky i ústně, jeho ohryvy a úzkostí o národ, promísené jakoby v tušení věci budoucích, uzná, že zde mluvilo ryzí česští, jediné pravé a možné vyjádření

ní programu českého usilování.

Pekařova odpověď na "českou otázkou" byla zdánlivě prostá: řekl, že ústředním motivem českých dějin je a bude vědomí národní starost, peče, obavy a úzkost o národ, snaha o jeho zabezpečení, zesílení a uchování. Jeho odpůrci, věční zajatci svých falešných ideologii, mu vytýkali, že to je pří program chudý, že je to jakési biologické a materiální nazíření, které přezírá ducha a ideje, což je významnější než pouhý knotny základ. Pekař se ovšem díval dál a hloub, než se podle polemik jeho filozofujících nepřátel zdálo; věděl, že český národ byl před těmi ideologiemi, které hájili, že byl před demokracií a humanismem a že bude, bohdá, i po nich.

Že tedy docela dobře mohou padnout ony, ale nesmí padnout český národ.

Pekař měl pro tento svůj názor zdůvodnění historika, který poznal, jak to vlastně bylo - jak zní staré Rankovo pravidlo pro historickou práci - jak to bylo u národa s takovou zeměpisnou polohou, s takovými dějinami a úkoly, jaké má český národ.

Výtka materialismu Pekařovi je ovšem pochybená i jinak, právě z onoho hlediska našich demokratických ideologů. Kdo četl Sv. Václava, přizná, že Pekař věděl, kde je ideová síla, která českému národu přinášela posílení a zmnožení duchovních sil, která posvěcovala jeho národní a sebezáchranné snažení, která jej přenášela přes doby úpadku, bouří a zmatku a která niterně odpovídá jeho charakteru a poslání.

Pekař jako historik, jemuž šlo o poznání skutečnosti, viděl správně tuto sílu českých dějin v křesťanství. Nevyjadřil ovšem tragiku českých dějin, z celého jeho díla však můžeme postřehnout, že věděl o její existenci, věděl, že český národ má na vybranou také dvě možnosti: být buď křesťanským národem, postavit své bytí a snažení na zásadách katolického křesťanství, nebo zahynout. Tato skutečnost, která může být pokolením smyta nebo záměrně neuznávána, se objevuje v plném světle a s celou svou pádností teprve nám. Řečeno jinak, objevuje se nám, co jsme již poznamenali na začátku této úvahy, že křesťanství patří k českému údělu, že teprve jím a ničím jiným jsme národem v pravém slova smyslu a že ono tvorí základnu, z níž čelime všem bludům, jimiž se zmítá Evropa.

Toto naše tvrzení jistě potřebuje výklad, o který se chceme v krátkosti pokusit. V podstatě nám půjde o zodpovězení těchto otázek: 1. co náme rozumět slovy, ze křesťanství /jimiž vždy rozumíme katolické křesťanství/ patří k našemu národnímu údělu, 2. co znamená věta, že křesťanství je pevnou základnou, z níž čelime všem bludům, které od dob reformace otrášejí základy pravé evropské tradice, a 3. v jakém smyslu nám křesťanství dává něco jako "poslání", určitý nadosobní a nadnárodní smysl, jimiž chceme přispívat k obnovení pravých duchovních i sociálních tradic, kterých je v této době třeba Evropě.

1. Již na počátku této kapitoly jsme uvedli Chestertonova slova o zvláštním paradoxu křesťanství; řekli jsme, že křesťanství hájí věci, které v očích tohoto světa jsou neuhajitelné, že se krátce staví vždy na stranu slabých. To zajisté vyplývá z jeho ústředního zaměření, v němž duchovní věci stojí nad hmotou, láska nad násilím a pojetí člověka jako božího obrazu s nesmrtelnou duší nad nesprávným názorem o člověku jako

pouhém individuu, i když se tomuto individuu přikládá jakési poslání ve jménu národa nebo státu. Křesťanství prostě vidí plnost tam, kde svět pozoruje nedostatek a slabost, a chce tote obojí zničit ve jménu špatně chápáné síly a moci. Morálka, která plyně z tohoto světského názoru, bude zajisté nakloněna k potlačování toho, co je v jejích očích mocensky a hmotně slabé, co nevyniká silou; to byl názor Řeků, Římanů a pohanských národů vžebec. Morálka, která plyně z křesťanství a která má svůj odraz i v sociální a politické oblasti, věci slabé a bezmocné naopak chrání, neboť ví, že ony jsou tvůrci hodnot, kterých se světskému mocenskému pojetí nedostává, ale které jsou vyšší než všechna hmotná síla a moc.

I český národ je v očích světského a mocenského nazírání čímž slabým, co zdánlivě nemá právo na život. Jako křesťanství respektuje každou lidskou osobnost, jako ji vždy pokládá za schopnou být nositelem života v Bohu a Duchu Svatém, tak pokládá i každý národ za jakousi osobnost, která má mezi ostatními národy právo na vytváření svého vlastního života, své základní osobitosti, neboť před Božím trůnem mají všechny křesťanské národy své přímluvce a ochránce v podobě svých svatých. Útos, vyzařující z vysostné křesťanské nauky, vyzařuje právo na bytí a život pro všechno, co je, neboť mocenská síla není nikdy v křesťanském řádu předpokladem vyšších hodnot.

Český národ se už na úsvitu svých dějin vědomě a hrdě přihlásil do společenství křesťanských národů. V tom není slabost a nedostatek, v tom je právě nutné spatřovat přiznání k velikosti a síle, která plyně z ochraňování toho, co je v řádu hodnot vyšší a významnější – a silnější. Je v tom přiznání k spravedlnosti, právu a lásce, kteréžto pojmy jsou vyvolány jen ve světě, kde nespravedlnost, bezpráví a nenávist je stálým nebezpečím, otevřenou propastí, do níž se všechno hrozí zhroutit. Jen v tom je třeba spatřovat smysl svatováclavské ideje, která je opravdu nehybnoucí myšlenkou a páteří českých dějin; v osobnosti svatého Václava přijal český národ vědomě a hrdě za svou svatou věc ochranu toho, co je v očích světského nazírání slabé, a zároveň boj proti každému všemu, co ohrožuje spravedlnost, právo a lásku v tomto světě. I když často ve svých dějinách český národ – a poprvé vlastně za sv. Václava – nebojoval proti hrozícímu nebezpečí zbraní, neboť jeho výsostným imperativem vždy muselo být uchování národa – bojoval proti němu svým tvrdým lpěním na vlastní existenci a vypětím svých duchovní sil, které právě v dobách největšího nebezpečí jasně naznačovaly, že i v zdánlivé slabosti je síla.

nezničitelný předpoklad a oprávnění národního života a místa mezi ostatními národy Evropy.

Svatý Václav symbolicky předjímá všechny národní osudy všech dob, ať je to úpadek nebo sláva: ve slavných dobách velikost, sílu a plodnost křesťanských idejí, z nichž vyrostly nejvznesenější a nejcennější národní statky, v dobách úpadku je připomínka prvního křesťanského světce zároveň vyzvou k návratu k těmto ideálům a neochvějnou zárukou, ze nechyne národ, který je věren své křesťanské tradici. To, co v prvních dobách našich dějin bylo přiznáním k velikosti a slávě, je nám a všem budoucím pokolením zároveň údělem, který je třeba přijmout a realizovat jako jedinou záchovnou a nosnou sílu národního bytí a jeho rozkvětu. Takto je tedy rozumět věté, že křesťanství je údělem českého člověka.

2. Ono je také základnou, z níž čelíme všem bludům od dob evropské reformace. Ve středu všech duchovních, politických a sociálních dějů je od této doby otázka svobody a autority. Již v první části těchto úvah jsme se obšírněji dotkli změny, které si zvláště bedlivě všímal Masaryk, totiž uvolnění vazeb, kterými středověký názor poutal všechny oblasti ducha a života k jednomu cíli, jenž byl nadpřirozený. Masaryk chápal toto uvolňování jako cestu od teocentrického chápání k chápání antropocentrickému, politicky jako vývoj od teokracie k demokracii /lidovlاد/ ve jménu pravé svobody člověka. V Masarykově pojetí tedy svoboda znamenala odpoutání od nadpřirozeného náboženství /tj. od katolictví; Masaryk jakesi přirozené křesťanství jak znano uznával/, a přijetí tzv. duchovní svobody, která má svůj orgán ve vědě. Ze sporně polozeného dilematu: buď svoboda nebo autorita, přijal Masaryk takto svobodu a viděl v naprosté duchovní a sociální volnosti, v níž se člověk necítí vázen něčím, co sám nevytvoril /a je tedy autoritou sám sobě/, základní předpoklad dějinného vývoje a "pokroku" v budoucnosti. Duchovní autorita církve, která ve středověku vytvářela evropskou kulturu a jeho cílů, byla v jeho očích /stejně jako v očích všech volnomyšlenkářů/ brzdou pokroku a vývoji, přičemž netušil, že tato svoboda a pokrok nové doby budou v otázkách sociálních a politických utvrzením nové autority s pravem autority staré: je to "lila" /ve francouzské revoluci/, "společnost" a "třída" v socialismu, v duchovní oblasti "věda", "pokrok", "svoboda bádání" a jiné pojmy. Jejich duchovní obsah není ovšem pevně stanoven a nevychází z céle lidské osobnosti jako osobnosti duchovní, nybrž zachycuje vždy jen její část a této časti podřizuje celou – odtud skutečnost, že se člověk ve společnosti organizované na céento pojmech

ztrácí, zaniká v celku, jemuž musí obětovat svou svobodu. Od špatně chápání svobody se Evropa dostala ke špatně chápání autoritě, od povýšení člověka a lidských výtvarů /společnosti, lidu, třídy, národa a státu/ na vrchol stupňice hodnot k popření člověka a jeho výsostních práv, od autoafirmace, jak říká Berdajev, k autonegaci, k popření sebe.

Český národ se v 19. a 20. století intenzivně účastnil tohoto protikladného vývoje evropské společnosti. Prodělal zejména jeho liberalistickou a demokratickou fází, a autoritu, která popírala lidskou osobnost, měla v posledních letech formu politické strany. Ta diktovala názory, v jejím okruhu se měl ztratit – a tomu se říkalo svoboda. Uctívání naprosté svobody bylo spojováno, jak jsme již viděli, s husitským a reformačním smýšlením českých dějin, a tak se český národ se svými nepravými vůdcí podstatně účastnil na protikladném vývoji, který vedl od absolutní svobody k absolutní světské a nepravé autoritě.

A to jenom proto, že opustil křesťanské základy své národní kultury. Český národ jakožto národ malý musí mít zbytřený zájem o pravou stupnici hodnot, musí být stále ve středu proti všemu, co znamená úchylku, nepravost, pokřivení, neboť všechny tyto projevy falešného vědomí a postoje mají daleko větší dosah v jeho sociálním a politickém životě než u národů velkých. Západní civilizace, k jejichž pravé tvárnosti se stále hlásíme, byla vytvořena především křesťanstvím. Křesťanství to bylo, které stanovilo rád a stupnici hodnot, na kterých stojí pravý společenský pořádek a rovnováha politického života. I v něm je svoboda člověka, svoboda lidské osobnosti, základním pojmem; tato svoboda však není chápána v moderním individualistickém a liberalistickém smyslu jako naprostá nezávislost, samosvojnlost /jak pěkně říkal Komenský/, nýbrž jako svoboda ve vázanosti k něčemu, co lidské osobnosti bytostně a opravdu odpovídá. V nejvyšším náboženském smyslu je to vázanost k božímu rádu, který odpovídá nejhlbší touze člověka, a je – můžeme-li to tak vyjádřit – jeho vlastní "přirozeností", v přirozeném rádu je to pak vázanost k přirozeným skutečnostem, v nichž člověk žije, tedy k rodině, stavu, národu a státu. Křesťanské sociální učení ovšem vždycky zdůrazňovalo, že člověk náleží zároveň k různým společenským útvarům, nikoli jen k jednomu z nich, tedy zároveň k rodině, stavu, národu a státu. Žádná z těchto přirozených skutečností si nesmí dělat nároky, aby zaujala celého člověka, neboť jeho poslání je vyšší, nadpřirozené, a jenom v něm se cítí zcela svobodný. Všechny krize vznikají tehdy, chce-li některá z těchto skutečností, třeba stát nebo národ, celého člověka.

Celá lidská osobnost posléze vchází do nejvyššího společenství, které objímá všechny lidí jakožto církve, corpus Christi mysticum, nadřazené všem přirozeným sociálním skutečnostem, rodině, státu, nerušecí nijak jejich povahu a oprávněnost v řádu.

Svým postavením, svou velikostí a svými dějinami je český národ předurčen k tomu, aby chápal význam křesťanství a jeho sociálních důsledků právě pro národní život. Aby chápal víc než kdo jindy, že křesťanská tradice uchovává onen přirozený řád, v němž všechny přirozené danosti mají své oprávněné místo v lidském společenství, nemohou však přijít na nejvyšší stupeň v řádu hodnot, nemá-li být porušena rovnováha v národě a v národních celcích. A aby, konečně, chápal, že může žít ve společenství národů, neseném jen tímto duchem, nemá-li být vážně ohrožen na svém bytí.

3. Tím se konečně dostáváme k poslednímu bodu našich úvah, k tomu, co bychom mohli nazvat "poslání" českého národa. Nejame ctiteli "čistých" idejí, a nedomníváme se proto, že idea sama je všechno a že jejím zánikem zaniká i celá kultura. Kultura zasahuje hlouběji, objímá celou životní skutečnost od životních projevů až k duchovním dílům. Křesťanství tvořilo po tisíciletí náš život a proto jeho kořeny nejsou, bohudíky, zcela zničeny. Z povahy křesťanské nauky pak plyne, že uchovává přirozenost a danost životních skutečností, že je posvěcuje a dává jím pravý smysl, ale také uchovává pravý řád v jejich odstupňování. Je proto křesťanství i tím, co tvoří poslání českého národa v tomto světě, který vždy bude níkloněn povýšit některou z těchto skutečností na nejvyšší a posvátný stupeň hierarchie a tím porušovat rovnováhu, což vždycky ohrožuje národy té velikosti a postavení, v jakém jsme my. Ale křesťanství je i tvořivou silou v národním společenství. Český národní život si nedovedeme bez jeho působení přestavit, ono nás postavilo na důstojné místo mezi ostatní národy Evropy, jeho síla utvářela český život až do těch nejjemnějších vlásečnic: co by byl Aleš, Mánes, Smetana, Němcová bez české vesnice a jejího života, proniknutého liturgickým rokem, křesťanskými obyčeji a hlubokou zbožností?

Takové je tedy poslání českého národa: být uchovatelem těchto křesťanských tradic v životě i v myšlení, a být tak sobě i jiným připomínkou, že sláva dějin, i českých dějin, je v neustálém uchovávání velikého křesťanského dědictví, které je zárukou rovnováhy, míru, solidarity a lásky mezi lidmi a národy - jejich úpadek pak v porušení a odklonu od tohoto dědictví, a tedy ve vítězství světa nad příkazy jednoty, práva a spravedlnosti.

Skutečnost národa a falešnost ideologii

V dobách, kdy se u nás vyslovovala často slova o našem národním poslání, kdy se myslelo v samých "ideálech", kdy "lidství" a "lidstvo" bylo zakládlem všech řečí o česství a jeho postavení ve světě, byl v nemilosti každý, kdo vyslovil slovo národ. Tehdy bylo toto slovo, stejně jako láska k národu, souznačné s přízemností, a omezeností, ba i se zabedněností, které unikají věci daleko důležitější a "světovější". Nechceme ovšem nijak hájit určité formy tzv. českého nacionálismu, který byl v mnoha případech přistřeším pro průměr, nedovzdělanost a touhu po uplatnění za každou cenu, a u něhož neustálé zdurazňování národa a česství často podivuhodně kontrastovalo např. s neznalostí českého pravopisu a základních věcí českého kulturního života vůbec. Vzpomínáme daleko více na vědecké a ideologické spory, které kdysi proti sobě příkře stavěly "světovost" a "ideovost" humanitního chápání českých dějin a pojetí národní, jak se s ním nejvyrazněji setkáváme u Pekaře. Tyto spory odhalily důležitý a příznačný znak českého života, totiz úsilí o duchovní zaměření českého národního života, ačkoli se právě zde objevilo, jak tato "duchovnost" je chápána nesprávně a zhoubně. Dotkli jsme se této věci již jednou, a protože ji pokládáme pro vytříbení a očistění slova národ za velmi důležitou, chceme se k ní ještě na chvíli vrátit.

Ve známém sporu, který spolu vedli Josef Pekař a Jan Slavík, naprostý stoupenc Masarykův, bylo Pekařovi mimo jiné také vytykáno, že jeho nacionální chápání českých dějin je materialistické a biologické, že snížuje české národní úsilí na snahu o hmotné zachování národa a že mu tedy uniká celý svět duchovních hodnot, který má být českým národem hájen především, rozumějme zase humanismus atd. O věci bychom se tak široce nezmíňovali, kdyby nebyl i z katolické strany právě v poslední době projeven souhlas s tímto názorem a opětovně nebylo Pekařovi vytykáno, že neměl ideový program.

Pokud tedy jde o Jana Slavíka, přiznali jsme mu, že v názoru na husitství měl polovinu pravdy proti Pekařovi, když dokazoval, že zde jsou kořeny moderní demokracie. Druhou polovinu měl ovšem zase Pekař, když poukazoval na "středověkost" husitství, na jeho náboženskost, která moderní demokracii zcela chybí. Zde je právě vidět, že Pekař je veskrze historik, který se pokoušel toliko o přesné zachycení dějinného jevu a nevšímal si jeho duchovní dialektiky, která nakonec - vycházejíc z

falešných základů - skončila v popírání "středověkosti", ne-li náboženství vůbec.

Jinak se to má se sporem Pekař-Masaryk a vůbec s těmi, kdo Pekařovi vytykali a vytykají materialismus. Tito odpůrci vycházejí z nesprávného chápání "světovosti" a duchovního zaměření českých dějin. Masaryk byl typický ideolog, který se pohyboval v odtažitých pojmech, ve falešně chápáné světovosti a naprost nepřihlížel k danosti a skutečnosti. Historická skutečnost mu byla jen materiélem, který si formoval k svému obrazu, k svému osvícensky pojatému humanitnímu kosmopolitismu, slabě podbarvenému nábožensky. Tato myšlenka se mnohým zajisté zdála vznešená a výsostná, vždyť určovala našemu národu prý vysoké a světové postavení. Bohužel, zde ideologie zvítězila nad přihlížením k realitě, a tak se neodvratně musel setkat ideolog Masaryk s historikem Pekařem – profesor, který neměl prvotního poměru k svému národu /pokud tento národ neuskutečňoval určitou, jeho koncepci/, a muzem, který věrně a vroucně miloval svůj kraj a svoji vlast ve slávě i úpadku. Pekař neuvažoval o dějinách vůbec /jako to dělá filozof dějin/, ani nepropagoval určitou ideologii, které chtěl přizpůsobit české dějiny v minulosti i přítomnosti, jako Masaryk, nýbrž mluvil o českých dějinách, o nich a jedině o nich vyslovil svůj názor, že jejich smyslem je uchování, zesílení a zvelebení národa. Tento názor, který je prostý a zároveň hluboký, jako jsou vůbec prosté hluboké základní věci našeho života, mohl vyslovit jen historik, který zná geopolitické postavení své země, který svůj národ vroucně miluje a který také ví, že má-li český národ mít nějaké vyšší poslání, musí nejprve být, a to je jeho prvotní starostí v přirozeném řádu. Nepopíráme, že v tom je jistý "pozitivismus", nikoli ovšem comtovský, který popírá náboženství, nýbrž pozitivní, střízlivé a věcné vyjádření české situace a českých úkolů, jak je viděl historik takové opravdovosti a odpovědnosti, jako byl Pekař. A na druhé straně nepopíráme, že člověk, který je primárně zaměřen nábožensky, může u Pekaře právem postrádat onen úbězník, který teprve tvorí předpoklad a docelení dějinných činů. Ale Pekař sám tuto věc tušil a stačí si vzpomenout na jeho slova z přednášky o "Periodizaci českých dějin", že poslední a konečné slovo o dějinách může vyslovit tolíko křesťan. V Pekřově střízlivé vědeckosti cítíme něco z fenomenologické redukce, z oné zdrženlivosti /epoché/, která se vědomě omezuje do určité sféry, aby zde došla přesného a jasného poznání. A takovým přesným a jasným poznáním je i Pekřův názor o národním smyslu českých dějin.

Toto poznání pokládáme za definitivní. Pokládáme je za pevný základ nejen všech úvah, ale také všeho dějinného rozhodování dnes i v budoucnosti. Co je platné, že někdo má jakýsi program, jakési ideje, když to obojí nebene v úvahu skutečnost národa a prvotní nutnost jeho zachování? Všechny takové řeči, které vytýkají Pekařovi nedostatek programu a biologický materialismus, jsou řeči papírových ideologů, kteří nechápou českou situaci a český národní úděl. Jejich názory mohou v časopiseckých a knižních debatách vypadat vznešeně, ztrácejí však veškerou váhu a význam, postavíme-li je tváří v tvář skutečnosti.

A zase když zde v souhlase s Pekařem vyzdvihujeme národ jako základní skutečnost našich dějin a našeho usilování, chápeme jej v jeho plnosti, v celé mnohosti složek, kterými je utvořen a nechceme se dopustit omylu tak častého v některých nacionalismech, že se z této mnohosti znaků vybírá jeden a pokládá za rozhodující. Národ není určen jedním znakem, jako např. stát; národ je skutečnost jednou svou částí ponořená do organického světa, a proto je nutno jej chápát i v tomto směru. Je to vůbec něco zcela mimo možnost racionálního chápání, jak je známe z moderní vědy, např. z matematiky, a proto se nemůžeme k pochopení národa a národního života dostat žádnou definicí. Je to z té prosté příčiny, že příslušnost k národu nenáleží do oblasti poznání, nýbrž do oblasti bytí, které souvisí s časem, trváním a životem. Je to něco jako být řemeslníkem: jako nepoznáme žádnou definici kovářské řemeslo, i když známe fyziku, zákony tlaku, tepla atd. a nenaučíme se naprosto kovat, když v tom "nejsme", když tedy nedržíme kladivo v ruce, stejně tak nepochopíme skutečnost národa, "nejsme-li v něm", stojíme-li mimo, ať už vnějšně nebo vnitřně - tím, že popíráme některou z jeho složek. Dojem cizoty, který má každý, kdo se zamýšlel nad směry, kterými byl veden náš národ v posledních dvaceti letech, plyne z toho, že se zde národní život formoval podle idejí, které jsou našemu národnímu bytí cizí, tedy podle idejí protestantských, racionalistických a pokrokářských, jejichž zástupci byli Masaryk, Beneš, Rádl, Hromádka a celá řada jejich následovníků. Bylo to v českém národě cizí těleso a zůstane jím vždy, i když se někdy podařilo jejich jednotlivým zástupečnům dobit určitého stupně popularity a významu.

Národ je tedy mnohost složek: je to především společný kmenový původ, společná krev, je to půda, země, kterou národ obývá, řeč, kterou mluví, společný dějinný osud a společná tradice, jejíž kořeny jsou u všech evropských národů křesťanské^{ky}. Je to dále společný mrav a zvyk, obojí vytvořeno

z dávných pohanských tradic, očištěno a zjasněno křesťanstvím. Je to dale - a to nesmíme přehlížet - zeměpisná a geopolitická situace, která je spolutvůrcem dějinného osudu a dějinných úkolů, jak na to správně poukázal Pekař. Toto všechno vytváří skutečnost národa, nikoli jen kmenový původ, jen země, řeč, tradice či ideje, jak to často vidíme dnes. Pro určité zabarvení nacionalismu je ovšem podstatné, jaké místo ve světě má ten který národ, což ještě nemusí znamenat porušení rovnováhy dané mnohosti všech určujících složek. Z tohoto postavení národa ve světě, z jeho schopnosti, jimiž jej obdaril Bůh a příroda, plyně i jeho zvláštní poslání v tomto světě.

Jaké místo má český národ v tomto světě? Je jisté, že jeho určením není ani řízení věcí, ani nadvláda, tedy impérium, neboť k tomu všemu nejsou u něho předpoklady. Jeho dějiny jsou předznamenány prosbou svatováclavského chorálu "nedej zahynouti nám i budoucim", které se tak často dovolává Pekař při svých výkladech o smyslu českých dějin. Není jistě náhodou, že je to křesťanský světec, jehož se zde český národ dovolává; tím je už dáno vědomí, že je to křesťanství, které je záchovnou silou českého národa. A nejen záchovnou silou, také silou určující a utvářející národní bytí a život. Křesťanské utváření života šlo ovšem zvláštními cestami, které zdůrazňovaly spíš křesťanské bytí, křesťanské ctnosti a křesťanský život v jeho plnosti - život dany selským rázem národního společenství a prostymi projevy domáckého a venkovského života. V tomto smyslu je pro český národ podstatná doba baroka, v níž byla vytvořena česká vesnice, česká píseň, český slovesný projev, jak jím zíjeme dodnes, a zároveň něco, co lze nazvat českým slohem. Umění 19. století, které zcela zíje z tohoto barokního rázu českého života, zachytilo a do oblasti národního charakteru povyšilo tento ráz českého bytí a na němž si můžeme ověřit jeho základní znaky. Němcová, Erben, Aleš, Mánes, Smetana, Dvořák, abychom jmenovali největší, podávají závažná a krásná svědectví tohoto národního charakteru, který ve všech jejich projevech nese typicky znak libeznosti, a sladosti, důvěřivého a náterného souzití přírody a lidí, veselé a bodré družnosti a dobroty - to všechno pak podloženo, či spíše neseno křesťanským vztahem ke všem skutečnostem přírody i lidské společnosti. Osobně a vnitřně u všech těchto básnických a uměleckých osobností je toto vyjádření podstatných projevů české duše prolnuto spodním tónem úzkosti a starosti z jejich možného zániku a tím větší pak příklon a lásku ke všemu, co tyto projevy a celý národ ohrožuje. "Nedej zahynouti",

motiv zániku se ozývá i zde, a je to právě radost z bytí, která se sklání nad nejprostším projevem života a která jej s takovým úsilím a zdarem zachycuje a povyšuje do oblasti nadosobní a obecně platné.

A zde právě vycítujeme pravý smysl českého nacionálnímu. Ta starost o bytí národa, která se vždy dovolávala křesťanského světce Václava, není jen starostí o holou hmotnou existenci. Tato starost tuší, že český národ, i když prvotně určen k úsilí o zachování svého bytí, že tento národ právě svou plnou existencí tvoří cosi neodmyslitelného v souhře s ostatními, že on je právě momentem k zachování onoho řádu, v němž je dán žít i těm, kdo nemají hmotnou sílu a velikost. Zde úsilí o zachování existence, která se mnohým zdá nedostatečným programem pro život národa, nabývá duchovního smyslu, neboť poukazuje k nutnosti udržení řádu, v němž je možno uskutečňovat základní požadavky pravého a spravedlivého života.

/Vyšlo v nakladatelství Vyšehrad v Praze
jako třetí svazek edice "Pro život".
bez roku vydání, nejpravděpodobněji
v roce 1939./

Několik slov o Rudolfu Voříškově

Když zakládal mladý filozof Rudolf Voříšek rigorosum u profesora Josefa Krále, položil mu starý pozitivistický první otázku: "Vy jste ta pozitura z Řádu? Bylo to ovšem spíš svědectví, že Král čte Řád; samotná zkouška proběhla zcela úspěšně. Sám jsem se s Voříškovým jménem poprvé setkal ještě jako student: napsal nějaký článek do Kuncířova Akordu a vzhledem k nečitelnému rukopisu bylo jeho jméno vysázeno na obálce jako Sandorf. Od té doby se mu jinak neřeklo než Sandy.

R. Voříšek se narodil 3. února 1909 v Hodoníně, tedy ještě za slavného panování císaře a krále Františka Josefa I. Studoval na hodonínském gymnáziu /říkával žertem, že Hodonín má dva slavné rodáky, TGM a jeho; bydlel ostatně v Marxově ulici, která se tak jmenovala už za první republiky/, potom filozofii a němčinu na filozofické fakultě UK, dosáhl středoškolské profesury a doktorátu filozofie. Velmi se - i později - přátelil s Janem Patočkou. Nějakou dobu učil na gymnáziu v Kralupech, později se stal redaktorem u J.H.Vilímka v Praze. Tam dostal /za tzv. druhé republiky nebo dokonce až za protektorátu/ výpověď právě pro svou stař "Úpadek a sláva českých dějin". Odtud přešel do nakladatelství Vyšehrad, kde pracoval jako vědecký redaktor a kde jsme spolu seděli až do mého a jeho /pozdějšího/zatčení. V roce 1933 založil s několika přáteli /Jan Hertl, Stanislav Berounský, Josef Kostohryz, Václav René, František Lazecký, Jan Franz, Timotheus Vodička/ měsíčník Řád, později také často přispíval do týdeníku Obnova. Napsal řadu statí a studií, které vycházely zejména v revuji Řád. Uvedl k nám dílo německého křesťanského myslitele Theodora

Haeckera a jako jeden z prvních, ne-li vůbec první, se u nás zabýval existencialismem v obsáhlé studii "Heroismus negace a tragedie ztroskotání v díle M. Heideggera a k. Jasperse." Po válce připravoval rozsáhlé dílo Filozofie kultury, jeho zlomky se však patrně nezachovaly. Rudolf Voříšek byl zatčen 19. června 1952. V tzv. vyšetřovací vazbě se ani neohřál, protože během jediného dne hned po "vyslechu" seděl v soudní vazbě s přáteli Bedřichem Fučíkem a Václavem Prokůpkem v jedné cele. Bylo to jistě proti předpisům; "zločinci" se takto mohli dohovořit, ale nikdo na to nedbal, "soud" byl samozřejmě fraška, formalita. Za "velkradu" byl Voříšek odsouzen na 11 let. Asi rok "působil" na táborech ve Vinačicích a na Bytízu u Příbrami. Zemřel 1. listopadu 1953 ve vězeňské nemocnici v Praze na Pankráci. Rozšířila se fáma, že příčinou jeho nemoci /leukémie/ byl uran. Tato pověst rozhodně není pravdivá. Věznění a nedbalá péče patrně urychlily jeho konec, ale nemocen byl asi už před vězněním. Ještě když jsme byli spolu v nakladatelství, tak Voříšek, vždycky veselý a plný žertů, v poslední době nápadně zesmutněl: možná o své nemoci už věděl a tajil to. Jistě působila také doba. Zemřel na svátek Všech svatých. Byl to svatý člověk, i když nebyl prohlášen za svatého.

L.J.

MÁ "SMYSL ČESKÝCH DĚJIN" JEŠTĚ NĚJAKÝ SMYSL?

Radomír Malý

Když se začne hovořit o smyslu českých dějin, dost lidí se tváří skepticky. Považují tuto argumentaci za překonanou, za relikt první republiky, kdy argumentace "Masaryk kontra Pekař" a obráceně sloužila politickému klání pravice s levicí. To všechno právě postrádá na aktuálnosti po druhé světové válce, kdy prudké změny vysunuly do popředí jinou problematiku a odsumovaly diskusi o tom, jestli má pravdu Palacký, Masaryk a Jirásek na straně jedné nebo Pekař, Chaloupecký a Kalista na druhé, do kuloáru staromilců zahleděných jednostranně do minulosti. Jsou nebo nejsou tyto námítky opravněné?

Je tragédií našeho národa, že se nepodařilo najít syntetizující odpověď, která by jasně a nedvojsmyslně uspokojila touhu českého národa po duchovním sebeurčení. Otázka po smyslu českých dějin se zredukovala jak v pojetí Masarykové tak i Pekařové na pouhou polemiku o výklad sporných úseků národní minulosti, nikoli o její celistvě pochopení se širokým záběrem. Domnívám se, že právě toto dnes více než kdy jindy potřebujeme syntetický výklad českých dějin, který by navazoval na výklad dějin evropských. A jestliže u kořene smyslu evropských dějin tkví dilema, na něž tak často upozorňuje papež Jan Pavel II., zda jejich základ je duchovní či jiný, pak totéž platí i pro český prostor. Z toho vyplývá i další "buď-anebo". Přijímáme-li, že nad dějinami národu vlastně nějaká vyšší bytost, která jim dává své určení, pak nezbyvá než věřit také v nosnost morálky touto bytostí přikázané jako adekvátní blázní národa, jeho pokroku a rozkvětu. Odmitáme-li onu tézi, potom rozhodují o smyslu dějin, o jejich odkazu pro přítomnost a budoucnost národa, taková kritéria jako síla zbraně, moc a sláva. Tady platí ona Masarykova věta, formulovaná v závěru jeho "Světové revoluce": "Ježíš, ne Caesar! Toť smysl našich dějin...".

Není posláním této studie rozebírat, jak to vlastně Masaryk myslel. Podstatným zůstává, že se mu podařilo vyslovit úzasně hlubokou pravdu, která dodnes není dostatečně domýšlena do všech důsledků, což umiklo

v záplavě předválečné polemiky o smyslu českých dějin Pekařovi a jeho stoupencům. U Josefa Pekaře je to pochopitelné. Byl positivistou, odchovancem Gollovy školy, bránícím se každé transcendentní interpretaci historie. Jsme mu vděčni, že vrhl jasné světlo na sporné úseky naší minulosti z pohledu odborného historika namísto pohledu filozofa a politického pracovníka, jakým byl Masaryk. Objektivně nezaujaty dějepisec musí dát za pravdu Pekařovi v jeho polemice s Masarykem, když odmítá glorifikaci husitství a nastavuje zrcadlo barbarskému krveprolití, jehož se husité dopcuštěli. Pekař má pravdu i v hodnocení Bílé hory: neznamenala sensu stricto ohrožení našeho národa, nýbrž jen vítězství románského kulturního okruhu nad germánským. Baroko nebylo "dobou temna", nýbrž naopak érou evropského rozmachu katolického myšlení a jemu adekvátního kulturního života, prostupujícího čím dál více české etnikum. Čestí národní buditelé 19. století nemohli navazovat na předbělchorské protestantskohusitské myšlení, neboť jim bylo něčím vzdáleným, naopak, určujícím pro formaci národního zápasu o vlastní existenci se stala jednak osvícenská ideologie, jednak barokní katolické vlastenectví, symbolizované kultem sv. Jana Nepomuckého.

Pekařovy zásluhy jsou tady neoddiskutovatelné. Aby se však jeho koncepce stala nosnou pro současný hlad po duchovních hodnotách, k tomu bylo zapotřebí jednoho, co Pekař postrádal: vyvodit z českých dějin ten závěr, k němuž dospěl jeho odpůrce T.G. Masaryk. Toho ovšem pozitivista Pekař nebyl nikdy schopen. Proto jeho koncepce českých dějin přes všechnu svoji prociznost a svědonitost zůstává pouhou vědou, určenou pro univerzitní katedry. Shrnut celý smysl české historie v lapidární větě "Ježíš, ne Caesar" a položit jej typicky "pekařovskou" perfektilitou, to jíž bylo na Pekaře příliš. Ať chceme nebo ne, Masarykova idea zdůrazňující etické postuláty jako kybnou silu české historie v tom nejkladnějším slova smyslu více odpovídá dnešní potřebě odhalit smysl života své osoby, svých blízkých, svého národa v jeho minulosti i přítomnosti než faktograficky striktní historická nauka Pekařova. Pekař sám nazval Masarykovu koncepci "mytickomystickou". Je-li tomu tak, potom mystika, rozuměná v tom nejčistším slova smyslu jako nemožnost uspokojení sekulárními hodnotami je právě tím, co mnoho lidí, odchovanych materialistickým světovým názorem, hledá. A má-li být dle biblistů mytus jen obrazným vyjádřením skutečnosti, je nutno i jej akceptovat, pokud si nečiní nárok na konkurenici s objektivní pravdou.

K Pekařově koncepci českých dějin se přihlásili pochopitelně ^{křesťanští} Ona jim vycházela vstříce, snímala z nich odium "rakušáků", "nevlastenců",

"pobělohorských tmářů" apod. Nebylo pro ně snadné nalézt v Masarykově pojedí duchovní prvky, důležité pro budoucnost a trvalé hodnoty, zejména když ona koncepce katolíkům křivdila. Přesto se odhodlal rozpoznat a správně ocenit tato důležitá imponderabilia v Masarykově koncepci katolický kněz Konstantin Miklík, jenž prohlásil: "Masaryk je nám blíže než Pekař." Podobně smýšlel i katolický žurnalistka Alfréd Fuchs, rovněž po válce u Bohdana Chudoby probleskují tyto tendenze. Sklon k tomuto chápání českých dějin, třebas nesměle, projevuje už ve dvacátých letech církevní historik a biskup Antonín Podlahá. Všechny tyto hlasu lze považovat za prorocké a důkaz toho, že dar proroctví v církvi dosud nevymizel. Tito lidé se vymykali úzce konfesijnímu chápání smyslu české minulosti, jako by předpovídali, že duchovní zápas uvnitř českého národa nepovede v budoucnosti po linii katolicismus-protestantismus, nýbrž spiritualismus-materialismus. V tomto kontextu, ohrožení vražedným lomozem materialismu na všech stranách, si už nesmíme dovolit utápet se v polemikách o pozitivním či negativním vlivu protestantismu na našem území nebo o tom, jestli barokní éra byla či nebyla dobou temna. V sázce je mnohem víc. Jako křesťané, katoličtí i evangeličtí, nesmíme vejít do dějin se signaturou novodobých Romulů Augustů, zabývajících se prioritně chovem slepic, zatímco Odeakaroví vojáci obléhají Řím. Je nutno vypracovat jednou spiritualistickou koncepcí smyslu českých dějin. Naše mladá generaci na ni čeká. Znamená to, že je třeba anulovat rozdílné přístupy katolíků, evangelíků, liberálů, marxistů, aj.? Vůbec ne. Katolík vždycky bude husitví hodnotit jinak než evangelík, pokud nechce zapřít svůj katolicismus. Tyto odlišnosti už ale nesmějí hrát podstatnou roli. Polemika by měla být vedena v duchu vzájemného respektu a s tendencí k jednotě v podstatném, čímž je společné přesvědčení o duchovním smyslu českých dějin, o sile myšlenky a mravního svědomí jako určujícího pro osudy národa. Toto společné přesvědčení či lépe řečeno víra znamená přece víc než rozdíly v chápání toho či onoho úseku českých dějin, pod tímto společným jmenovatelem se ony mohou stát částí mozaiky vhodně doplňující obraz.

Pokusme se nyní sub specie tohoto postoje znova podívat na sporná období naší minulosti:

- 1/ Polemika o Jana Husa získává úplně jiný dopad, když se podíváme na Husovu osobu z hlediska mravního a nikoli úzkoprsé konfesního či nacionálního. Jako katolík nemohu souhlasit s těmi větami jeho

cizinců vzbuzovalo pozornost a úctu" /Metoděj Zemek, Jesuitské a piaristické školství a jeho protějšky v 16. až 18. století, in: Moravské bratrské školství a jeho protějšky v 16. až 18. století, Přerov 1979, s.104/. Tu je dobré připomotknout, že jednak mikulovské gymnázium nebylo nikterak ojedinělé, za druhé nebylo žádným zanedbatelným ústavem. V polovině 17. století mělo téměř 500 žáků a r. 1750 dokonce 645. A tak jenom opět opakujeme s Pekařem: "to temno 18. století mělo v jiném směru také dosti světla a tepla" atd., a znova si kladme otázku, proč nás různé Komárkové nutí opakovat samozřejmosti.

Obávám se, že širší veřejnost vůbec netuší, jak málo a nedostatečně 17. a 18. století v Čechách a na Moravě známe. Stačí si přečíst akademický "Přehled čs. dějin" v němž části tykající se tohoto období jsou nesporně nejslabšími partiemi díla. Vtip je v tom, že nikoliv vinou autora. Ten si jistě lépe než kdo jiný uvědomoval, kolik analytických studií bude třeba ještě vykonat, než bude možné vypracovat uspokojivou syntézu. Ovšem bouře ve sklenici vody, které jsou v případě baroka až po desetiletí zbytečně vyvolávány, berou historikům chuť do práce. Baroko je politikum, je otázkou pokrokových a nepokrokových tradičních našich současnosti. To je pro evangelíky výhoda, ti odjakživa dávali svoje záležitosti do rukou státu. Pracovat o dějinách husitství, ó, to znamená pracovat na společensky závažné práci, avšak práce o baroku, to zavání koledou o přes hubu. A přece ani husitství ani baroko nemohou být předmětem našeho souhlasu či nesouhlasu. Obě historická období byla a jsou součástí našich dějin. Sparta prohrála se Slávii 1:0 a já s tím nesouhlasím!

Nepřičítejme baroku, co není docela jeho a nestavme ho do protikladu s tím, s čím si podávalo ruku. Uspoříme si tak za časté překvapení. Příklad: baroku byl obecně přičítán neutěšený stav poddaných, čili neradostný robotně nevolnický systém. A přece nejnovější páce /např.E.Maur, Český komorní velkostatek v 17. st., Praha, UK 1975/, zabývající se jeho vznikem, nejen ukázaly, ~~proč~~ se u nás nemohly tak jako v některých západoevropských zemích prosadit raněkapitalistické vztahy, ale sledovaly jeho vznik až do poloviny 16. století. Zdá se, že ačkoliv české země v předbělohorském období nelze zařadit do oblasti, v níž se prosadilo tzv. druhé nevolnictví, přesto nelze pochybovat o tom, že se tendence k druhému nevolnictví u nás v předbělohorské době nejen objevily, ale také sílily. Dále: zjištění, že po třicetileté válce nenarůstal dominikál tak rychle, jak se předpokládalo, a že ~~lečkde~~ se systém režijních podniků v podstatě vytvořil už před Bílou

nauky, které církevní autorita prohlásila za mylné, evangelík naopak je bude akceptovat. Jedno však nemohu popřít a v tom se shodneme: Hus byl mravně ušlechtilou osobností, která pro věrnost poznané pravdě neváhala dát svůj život. Nebyl to politický agitátor a taborový řečník ani ve smyslu dnešním ani tehdejsím, nybrž kněz hluboce věřící v Ježíše Krista a evangelium, které učinil směrnici svého života. Taková výpověď o Husovi diametrálně se liší od oficiální a nadto hluboce pravdivá, vždycky bude mít svou přitailivost a sílu.

2/ Husitské války nemohou být šťastnou a slavnou dobou českého národa.

Pod optikou etického chápání českých dějin jsem nucen toto konstatovat navzdory opačnému tvrzení establishmentu. Na tom nic nemění, jak hodnotím samotný fakt husitského hnutí, k němuž mohu mít sympatie nebo ne. František Palacký, ve svých "Dějinách" přátelsky nakloněn husitům, přesto jako čestný historik pronáší velmi ostrý odsudek oné doby, kterou líčí jako čas hrůzy, krutosti a krveplolití, což ví každý, kdo se s jeho "Dějinami" seznámil. I Masaryk ve své "Světové revoluci" dává přednost českočeského bratrství před husitstvím. Co je tím řečeno? že se nemáme oním úsekem českých dějin vůbec zahýbat, odsunout jej jako období hanby? Vůbec ne. Mohu, stejně jako Palacký, nalézt zalíbení v husitském hnutí, ocenit jeho počáteční mravní ryzost a zápal pro Kristovu pravdu, ale jsem-li zastáncem ideálu "Ježíš, ne Caesar", pak mi není dovolena nacionalistická nebo třídní glorifikace husitství, zatajování zločinů husitských vojsk nebo jejich ospravedlnňování. V tom je třeba rozhodně odmítnout z romantismu 19. století vzešlé rádoby vlastenecké vynášení husitismu, jež se stalo ideo-vývojem předválečné československé republiky, rovněž i poválečné velebení "husitské revoluce" jako středověké formy třídního boje.

3/ V otázce Bílé hory a 150 let, které po ní následovaly, mohou být opět různá stanoviska. Sympatie k protestantským stavům nebocí saňovým reprezentantům zde nehrají takovou roli. Jistě je, že Bílá hora nebyla šťastným řešením, tím méně třicetiletá válka se svými bestialitami a ukutností. Jako křesťan i jako humanista musím odsoudit násilnou rekatolizaci bez ohledu na můj obdiv či odpor vůči baroku, stejně tak násilnou protestantizaci v jiných zemích, neboť obojí vycházelo z pochybné zásady "cuius regio, eius religio". Na druhé straně však nemohu zavřít oči před obrovským duchovním a kulturním rozmachem, jaký nastoupil po třicetileté válce, což kontrastuje s tradičním označením

této doby jako "temna". Popřít fakt, že tady došlo v oblasti umění, literatury a vědy k úžasnému rozkvětu, by bylo nepočitné a unfair. V zájmu pravdy musí odmítout i tvrzení o údajném ohrožení české národní existence. To nastoupilo až později, v době tereziánské a josefinské germanizace.

- 4/ Co se týká národního ohrožení, jeho rozmach byl vyvolán vlnou dobových myšlenkových proudů osvícenství a později romantismu, zachvacujících celou Evropu. Základ položili barokní katoličtí vlastenci, ideové směry následujících generací však vzdálily národ katolické církvi a reanimovaly protestantskohusitské tradice. I tady rozhodovala síla myšlenky, přesvědčení, kantovsky "kategoricky imperativ", jenž se stal mottem těch časů.

Kdo se rozhodne přijmout toto hledisko smyslu českých dějin, bude nucen leccos ze svých dosavadních postojů revidovat. Pro katolika odchovaného polemickou atmosférou první republiky /jež u mnohých i později narozených ještě dozívá/, zvyklého vidět na Husovi jen a jen chyby, nebude nijak snadné přijmout fakt smrti na hranici jako důkaz mravní velikosti a uznat jej za sui generis mučednictví pro Krista. Záporná reakce mnohých na vystoupení kardinála Josefa Berana v tomto duchu na Druhém vatikánském koncilu je toho dokladem.

Rovněž tak pro evangelíka bude asi těžké uznat, že pobělohorská doba i přes politováni hodnou skutečnost násilné rekatalizace neznamenala jen a jen úpadek, nýbrž naopak vykazovala v mnoha oblastech a sférách rozkvět. Zbývá ještě poslední problém. Koncepce smyslu českých dějin, o níž byla řeč, je přijatelná snad pro křesťany katolické nebo protestantských denominací. Ale v naší zemi žijí liberálové, socialisté a reformní komunisté, kteří se nehlásí ke křesťanství a sami se považují za agnostiky nebo ateisty. Ti všichni více či méně odmítají establishmentem vnucovaný výklad dějin. Pokud současně s tím přijímají ideu priority duchovních a mravních hodnot před hodnotami ryze utilitárními, domnívám se, že nic nebrání, aby také přijali Masarykovo credo "Ježíš, ne Caesar! Tož smysl našich dějin". Otázka, za koho oni sami Ježíše pokládají není v tomto bodě rozhodující.

Pokusme se nyní pod optikou uvedené Masarykovy věty podívat na české dějiny v jejich celku. Loňské jubileum 1100. výročí smrti sv. Metoděje se přímo vnučuje, abychom začali od prvopocátku. Jsem přesvědčen, že

význam soluňských bratří a jejich misie nebyl pro otázku smyslu českých dějin náležitě doceněn. Jejich kult zůstává celý středověk a novověk v pozadí, teprve druhá polovina minulého století jej vynesla do popředí moravského katolického života, což ale bylo napadeno Masarykem v "České otázce", poukazem na minulé generace, které cyrilometodějskou tradici znaly velice málo a téměř z ní nečerpaly. Přitom se Masaryk odvolává na J. Dobrovského, který ve svém hyperkriticismu odmítal cyrilometodějství jako ideový program vůbec.

Cyril a Metoděj, opravdoví organizátoři církevního a náboženského života na Velké Moravě, vnesli svou misi základní kód českého křesťanství, jemuž mělo ono a s ním i český národ, u kterého teprve působením obou Soluňanů křesťanství zdomácnělo v pravém slova smyslu, zůstat věrno. V tomto "genetickém kódu" českého křesťanství byly obsazeny:

a/ Věrnost tradici západního křesťanství, symbolizovanému latinským ritu a osobou papeže, neboť latinským misionáři /zejména Iroskotové/ byli prvními, kdo hlášali na české půdě Krista a křesťanskou civilizaci. Cyril a Metoděj k takové věrnosti naše předky vedli svým osobním příkladem, když na papetu vyzvu ochotně šli do Říma a osvědčili tam viditelně hlavě křesťanstva svoji věrnost, nota bene v době, kdy jejich krajan Fotios v Caříhradě vyhlašuje schize. Ačkoli sami byzantského obřadu, přesto dávají sice /Metoděj po biskupském svěcení sám sloutí/ liturgii také v římském ritu /i když ve staroslověnštíně – tzv. liturgie sv. Petra/, čímž uznávají duchovní nárok západoevropského křesťanství a západní civilizace na český prostor za oprávněny. Pod tímto vlivem český národ také duchovní rostl a byl formován.

b/ Příslušnost k západní formě křesťanství a eo ipso též k západní kulturní sféře však nesmí přerušit do xenofobie. Otevřenosť

vůči všemu dobrému, ať přichází odkudkoliv, hájili Cyril a Metoděj v Benátkách proti "pilátníkům", úzkoprsé uznávající pouze tři jazyky jako liturgické. V tom je též implicité obsazena tolerance, respekt a úcta k odlišné myšlenkové formaci druhého a jeho tradici. Věřen tomuto přesvědčení dovedl Metoděj nebojácně podstoupit urázy a mučení od východofranckých biskupů. Jeho otevřený a tolerantní duch byl v plném souladu s pozadavky Jezišovými, které se v nároku lásky nezastavily ani před nepřáteli. Metoděj sám pronáší vůči svým věznitelům slova odpustění. Kristovo evangeliu jej vedlo k velkorysosti, velkorysost zase k co možná největšímu pluralismu

v oblasti kultury.

c/ Tolerance co do kultury a způsobu myšlení však nikdy u soluňských bratří neznamenala lhůstějnost k mravnímu zlu, ať už přicházelo odkudkoliv. Metoděj, stejně jako celá řada jiných vynikajících a svatých biskupů před ním i po něm, se nebál přijít o přízeň knížete Svatopluka, jemuž také vytykal mravní nešvary, rovněž i slechtě a prostému lidu. Jen důsledné uplatňování etiky evangelia v životě soukromém i veřejném může být stimulujícím činitelem vývoje národa, i když často se zdá, že opak je pravdou. Metodějovo dílo skončilo zdánlivě fiaskiem, když jeho žáci byli rozchnáni. V Čechách svatý kníže Václav, uplatňující etiku evangelia v politice, umírá rukou vlastního bratra. Svatý biskup Vojtěch, první Čech evropského formátu, odmítající se smířit s polygamii, krevní mstou a vzájemným vyvražďováním rodů, je dvakrát vyhnán z vlasti, aby jako psanec zemřel mučednickou smrtí mezi pohanskými Prusy. Nicméně i přes tyto osobní i společenské nezdary si těžko, ale vytrvale a houzevnatě razil cestu nový, ušlechtilejší typ civilizace. Zásluhou církve, křesťanství, český národ kulturně a mravně rostl.

Jsem si vědom, že pohrobci Záviše Kalandry mohou vystoupit proti mně s tézí o negativním vlivu, jaký křesťanství mělo vedle svých pozitivních stránek. Budou hovořit o znevolení a ujařmení ducha, marxisté pravděpodobně neopomenou zdůraznit, že církev byla hlavním nositelem feudálního vykořisťování atd.

Jsem přesvědčen, že dnes už nikdo ze solidních historiků nevéří na bajky o údajné "větší svobodě" pohanských Slovanů na našem území, které křesťanství přivedlo do stavu feudální závislosti. Rovněž tak žadny nebude ani akceptovat myšlenky padělatelů Rukopisů o idylickém životě starých Slovanů, jimž se nechal ovlivnit i Palacký, když ve svých "Dějinách" glorifikuje domnělý demokratismus a výšší mravní kulturu našich pohanských předků. Vpravdě toho příliš nevíme o životě Slovanů v předkřesťanské době na našem území, neboť písemné prameny jsou velmi skoupé, ale víme poměrně dosti nejen z českého terénu o tukém boji a namaze vzdělaných a evangeliem zapálených biskupů a řeholníků se svými vrstevníky, kteří teprve nedávno přijali křest. Jestliže průvodním jevem jejich života byly vraždy jako způsob řešení sporů, pověry, mnohoženství a bezchledná svévolie knížete, a křesťanství svádělo právě s tímto zápas, potom šlo jasné o relikt pohanství. Krutá libovůle knížat a vévodů proti poddaným,

kterou lámal u nás sv. Václav, když podle legend procházel zemí a boural šibenice, boří mýtu o údajné demokraticnosti předfeudálního zřízení na našem území, jakož i kdekoli jinde, neboť úřad věvody, vladky či knížete se vyvinul z funkce kmenového náčelníka, od níž byly nejvíce převzaty i metody uplatňování moci.

Život v ranném středověku byl bezpochyby primitivní a surový. Nikdo objektivní však nepopře, že pravé církve a křesťanství to byly, kdo způsobil pomale sice, ale přece jen trvalé zlepšení tohoto statu quo, kdo z hordy lupičů vychoval pokojné zemědělce a poskytl prostému člověku duchovní, mravní i fyzickou /právo azylu/ ochranu před svévolí mocných, kdo naučil lid rodinnému životu a v monogamii povznal úctu k ženě a matce, kdo nevzdělaným barbarům vstípil nejen zásady křesťanské morálky, ale dal jim i základy kultury a vzdělání. Přínos řeholních rádů, zejména benediktinů je tu dostatečně znám. Pod vedením církve a mohutným náporem křesťanských ideálů se stal až do 13.-14. století kulturní a mravní růst českého národa nezadrtitelným, až už zde byly peripetie jakékoliv.

Ve zkratce je možno použít heslo Masarykovo asi takto: v činnosti církve od 9. do 13. století přece jen prevládal "Ježíš" nad "Caesarem", té církve, která tehdy tvořila duchovně nejsilnější vrstvu národa a disponovala též určitou politickou mocí, tudíž ona to byla, kdo národ tehdy formoval. A národ ve svém životě vykazoval jasny vzestup po všech stránkách, jenž vyvrcholil ve 14. století za vlády císaře Karla IV. Církve vychovala mezi Čechy takové charaktere jako bl. Anežka Přemyslovna, bl. Zdislava Lemberkovna, arcibiskup Arnošt z Pardubic, císař Karel IV., reformní kazatel Jan Milíč z Kroměříže a šlechtický myslitel Tomáš ze Štítného. Bylo tomu proto, poněvadž ~~platily~~ v pozadí ony tři prvky, které určovaly činnost sv. Cyrila a Metoděje: věrnost paperi jako výraz sepětí se západní kulturou a civilizací, tolerance k jinak smýšlejícím /diametrální rozdíl mezi Svatohorskými zákony proti pohanství, přikazujícími pouze vyhnat pohanské trorce - mimořádě provozující i posvátné smilstvo - a vyhlazovací válkou německých velmožů proti pohanským kmenům na jejich území/ a příklad opravdového křesťanského života spojený často s osobním nasazením /sv. Vojtěch ve sporu s ještě pohanský smýšlející většinou národa, biskup Ondřej odvážně bránící práva církve proti králi Přemyslu I., později arcibiskup Jan z Jenštejna a sv. Jan z Pomuku statečně hájili církve proti královské svévoli, což jeden z obou zaplatil mučednickou smrtí/.

Troufám si říci, že období od 9. do 14. století bylo jediným v našich

dějinách, kdy národ zaznamenává duchovní, mravní a kulturní pokrok. Od 14. století výš ho nejsou schopen v žádném případě zaznamenat. A nejedná se jen o Čechy, nybrž o celou Evropu vůbec, neboť Čechové netvoří izolovaný ostrov. Přes všechn rozmach vědy, techniky, filozofie a literatury od renesance přes církevní svícení až po dnešní dobu nemohu tedy hovořit o progresivním vzestupu, nybrž o etickém a duchovním úpadku.

Začátek byl dán ještě ve středověku. Prakticky je možno o všech evropských zemích říci, že dokud převládaly výše zmíněné tři prvky v činnosti a životě církve, dokud měl převahu "Ježíš" nad "Caesarem", projevovala Evropa tendenci vzestupnou. Vakuum těchto prvků, i když křesťanství nadále hrálo v životě národů rozhodující úlohu, vedlo však k retardaci a nakonec přímo k opačnému trendu, končícemu v současnosti. Jak a kdy se objevilo ve větším rozsahu ono vakuum?

Za první rozhodující moment považuji ve 13. století zavedení inkvizice. Tehdy dochází v otázce tolerance k důležitému posunu v myšlení křesťanstva, ústupu zpět k pohanské intoleranci. Je překvapující a téžko jednoznačně zodpověditeLNé, proč došlo k této změně tak náhle, snad v průběhu dvou nebo tří generací, když ve 12. století církevní učitel sv. Bernard z Clairvaux zastává jako samozřejmost, že heretikové nemají být trestáni smrtí /a v tomtéž století zakladatel valdenské sekty, jsa v klatbě jako kacíř, chodí po svobodě a umírá přirozenou smrtí, aniz ho kdo vězní či dokonce upaluje/, ale o pouhých sto let později papež Inocenc IV. schvaluje mučení při inkvizičních procesech a jiný církevní učitel sv. Tomáš Akvinský obhajuje nutnost trestu smrti pro kacíře. Tato disproporce ještě více vynikne, srovnáme-li tento postoj s patristickou dobou, kdy sv. Ambrozius z Milána a Martin z Toursu protestují proti popravě Priscilianové vzdorocísařem Maximem a důrazně trvají na tom, že poprava kacíře je téžkým hříchem. Podobně smýlé i sv. Augustin. Sv. Jan Chrysostomos pak hovoří slovy nadávánu jasnými: "Není povoleno nikdy a za žádných okolností zabít kacíře". Až do 12. století se církev touto naukou důsledně řídila a křesťanským panovníkům ji vždy připomínala, kdykoli zahájili tažení proti kacířům.

Příčin této změny smýšlení může jistě mnoho. Snad k ní vedly albigenské války, kdy kacířstvo poprvé stamulo tváři v tvář mocenské struktury feudálního středověku jako nebezpečná politicky i vojensky organizovaná složka, snad i nebezpečí islámského vpádu do Evropy aj. V poslední době však mnozí historikové upínají pozornost v této souvislosti k ještě jednomu bodu, který se mi zdá klíčový k pochopení této otázky. Jde o recepci

římského práva, jež nastupuje a rozvíjí se právě ve 13. století. Je snad náhodou, že časově souběžně nastupuje nejen inkvizice a náboženská nesušenlivost, ale též počátek onoho duchovního proudu, který nazýváme renesancí? Příkladem k antice, jenž převládl nad prioritně křesťanskou orientací, začíná pomaly, ale postupný regres. Křesťané zde ustoupili od etiky evangelia, aby učinili prostor etice jiné, etice antického pohanství. Jestliže v 9. století papež Mikuláš I. vyhlašuje exkomunikaci nad každym, kdo by se jakkoli podílel na tertuře, potom Innocenc IV. ve 13. století dává této praxi antického Říma své plné požehnání. A nešlo jen o katolickou církev. Středověká kacířská hnutí byla stejně intolerantní, jak dosvědčuje příklad albigenských nebo u nás husitů. Zakladatelé protestantismu v 16. století, navazující na dřívější hereze a z nich vycházející, schvalují hrdelní trestání apostatů stejně jako katolíci. Dřívější obviňování katolíků z násilnictví a nerespektování svobody svědomí ze strany evangelické literatury a obrácené z katolických pozic apologetické zdůrazňování téhož u albigenských nebo protestantů se tak z tohoto pohledu stává neplodnou diskusí. Šlo o dobovy jev západního křesťanstva jako takového, ať už katolického, protestantského či jiného, o krok zpět od praxe evangelia.

Vlna tohoto regresu zasila i české země. Ve druhé polovině 13. století zřizuje král Přemysl II. inkvizici, za Jana Lucemburského už víme o prvním upálení kacířů /nota bene pražský biskup Jan z Dražic je ještě hájí/. Císař Karel IV. ve své zákoníku "Maiestat Carolina" stanoví pro heretiky trest smrti upálením. Není z pramenů známo, že by někdo proti tomuto usu vystoupil, nenacházíme ani náznak toho dokonce i u tak szírových kritiků společnosti jakými byla Jan Milíč z Kroměříže, Matěj z Janova, Tomáš ze Štítného, ba dokonce ani Mistr Jan Hus nikde jedinym slovem neprotestuje proti upálování heretiků. Trest smrti pro kacíře byl povazován za přirozený jev, kacíř dle tehdejší mentality platil zhruba tolik co dnes terorista. Taktéž smýšleli i ti, kdo vědomě chtěli být kacíři, jenomže s obráceným znaménkem.

Pobouření v Čechách kvůli upálení Husova nevzniklo z protestu proti praxi hrdelního trestání heretiků, z nějaké snad vlny pozadavků respektování svobody svědomí, jak bývá často líčeno, nýbrž z rozhořčení, že Jan Hus, osoba v Čechách známá a vážená, byl souzen v cizině cizí státní a církevní mocí. Protestní list českých šlechticů do Konstnice je toho jasným dokladem.

Upálení Husovo a později Jeronymovo muselo nutno být plným právem chápáno jako urážka národa. Výroku kostnického koncilu, jinž byl Hus

odevzdán světské moci k potrestání bez jakékoli snahy změnit verdikt plamenů, dala církev najevo, že nadále setrvává na regresu od evangelia směrem k mentalitě "tohoto světa", což bylo řečeno tváří v tvář českému národu, sít venia verbo šlo o "hozenou rukavici".

Národ ji zvedl a měl k tomu plné právo. Většina se přihlásila k Husovu odkazu a přijala jako symbol přijímání z kalicha. Jako by sama Prozřetelnost dávala Čechům šanci stát se průkopníky kvalitativního posunu od středověké intolerance. Využili jí? Zde je třeba v zájmu pravdy říci jasné a jednoznačně nikoliv. Snaha vydávat husity za bojovníky za svobodu svědomí se nekryje s fakty a hlavně – neodpovídá středověké mentalitě. Dr. Milan Hůbl v diskusi k dokumentu Charty 77 "Právo na dějiny" sice píše polemicky k artikulu Josefa Hradce ve sborníku "Střední Evropa", že "... Hus jako mučedník se stal symbolem hnutí, které přesahlo své původní cíle duchovní obrody katolické církve a dostávalo rysy sociální a národní, avšak stále ještě neválečnické. Nebyli to stoupenci Husovi, kdo do země přivolali cizí vojska, ale vladař, jemuž se poddaní vymkli z poslušnosti. A teprve na obr

amu nových a nových křížáckých tažení se formují husitské voje... Na počátku zkázy a zhouby české země nebyl Hus a jeho přívrženci, ale katolický císař a král Zikmund..." Nevím, nakolik je autor těchto vět obeznámen s "Husitskou kronikou" Vavřince z Březové, z níž jasně vyplývá, že k násilnostem husitů došlo ještě před vyhlášením křížové výpravy proti nim. Již r. 1419 byli na několika místech v Čechách od husitů vražděni katoličtí kněží i mnichové, ba i prostí měšťané, kteří odmítli přijímání z kalicha. Dokladu je celá řada. Jestliže tedy papež Martin V. a císař Zikmund volali do Čech křížáky, nebylo tak pouze proto, že se "poddání vymkli z poslušnosti", ale stejně pádným důvodem byl i fakt, že katolíkům hrozila genocida. Nepřipisují vinu na úpadku české země v době husitských válek jednostranně pouze husitům, jsem si vědom, že na počátku tohoto vývoje stála hranice s obětí člověka, dokonce hravně ušlechtilého člověka, což se nedá objektivně nijak hájit. Se vší rozhodností musím však vystoupit proti víc jak století trvající propagandistické iluzi, že husité byli prvními bojovníky za svobodu svědomí proti středověkému církevnímu útlaku v oblasti myšlení, že šlo o spravedlivou obrannou válku proti agresi celé katolické Evropy. Tím se jenom nalévá nové víno do starých měchů, neboť tato epiteta jsou plodem teprve novověkého myšlení. Středověký slovák takto neuvažoval a husité byli plně plodem středověku. Nešlo jim o svobodu svědomí v našem slova smyslu, nybrž o

"svobodu hlasání slova Božího", jak zněl první článek Pražských Artikulů, to jest nahrazení vládnoucí a dosud pro všechny závazné katolické ideologie ideologií jinou, nota bene v níž oni sami nebyli zajedno a stoupenci jednoho směru popravovali a vraždili přívržence druhého, když se nechtěli k nim přilonit. Katolická církev byla pro ně "Antikristem", kterého nutno zlikvidovat. Naříkají nad křízackými vpády do Čech a žádají, aby je svět nechal žít po svém, ale sami tuto svobodu nechtějí dopřát jiným, řečeno sice ira et studio, neboť v té době se v křesťanské Evropě uvažovalo tímto způsobem na všech stranách a duchovních směrech. Zařadme tedy husity tam, kam skutečně patří: do středověku, nad jehož mentalitu, způsob chápání a myšlení, dodejme nad jehož intolerancí a znásilňování lidského ducha se nepovznesli. Nevytloukem tedy z tohoto tristního období kapitál pro naše novověké politické, světonázorové, národní a jiné spory. Jestli Hus může být pro nás příkladem čestného a statečného mučedníka poznání pravdy, pak husitské války ^{jsem} se vší svou krutostí /lhostejno, zdali ji páchala husitská či křízacká vojska/ a zkázou země pouze dokladem, k jakým koncům vedl ústup křesťanstva od etiky evangeliia, ústup od Ježíšovy tolerance k Caesarově intoleranci.

Prvky tolerance se objevují teprve u Jednoty bratrské. Ne sice přímo formulované, ale důraz na "non violence" v duchu Ježíšově vedl tímto směrem. Přes veškerý kulturní přínos Jednoty je však třeba říci, že nezasáhla větší okruh národa, což bylo příčinou, že se nakonec utopila v moři protestantismu 16. a 17. století. J.A.Komenský je už více protestantem než českým bratrem.

Ne vlivem posunu v myšlení, leč v důsledku mocenskopolitické konstelace se vytvořila v Čechách a zejména na Moravě zvláště atmosféra tolerance, v níž žili celkem ve shodě vedle sebe staroutrakvisté, protestanti, katolíci, čeští bratří i sektáři z Německa /zvláště novokřtíenci/. Fakt, že tento status quo trval - ne bez peripetií a pokusů o zvrat z té či oné strany - téměř sto let, nota bene v situaci stupňování napětí mezi katolickou a protestanskou Evropou a implicité růstu intolerance, svědčí ve prospěch českého národa, který se spolu s Poláky zařadil mezi nábožensky nejsnášenlivější národy Evropy. Renesanční myšlení otevírá v některých směrech prostor pro větší náboženskou snášenlivost, která však není chápána ve smyslu svobody svědomí v našem slova smyslu, nýbrž ve významu synkretismu a relativismu, což formuloval náš slechtic Vilém z Pernštejna, sám katolík, slovy: "S Římany věřím, s kališníky držím, s bratřími umírám." Tento závan tolerance v renesanci netrval dlouho a trvat nemohl, neboť animozita

katolíků a protestantů stoupala. Zásada "cuius regio, eius religio", dohodnutá augsburským mírem, pak znamenala definitivní konec všech tolerančních snah. Nejen v Německu, nýbrž v celé Evropě a také u nás, kde vlastně započala třicetiletá válka.

Tolerancia pluralismus 16. století vystrídala čas exaltovaného a nenávistného fanatismu, a to z katolické i protestantské strany. Násilnou protestantizací katolické menšiny, trvající pouhé dva roky vlády Direkteria a "zimního" krále Bedřicha Falckého, vystrídala celou jednu generaci probíhající násilná rekatalizace protestantské většiny a 150 let náboženské nesvobody. Co tedy znamenala Bílá Hora pro český národ? Byla opravdu "černým dnem českých dějin", jak chtějí popularizatoři Palackého a Masarykovy koncepce českých dějin a jak je možno se dočíst i v učebnicích dějepisu dnes? Nebo naopak znamenala záchranu českého národa, jak věřil Jaroslav Durych? Jsem přesvědčen spolu s Pekářem i E. Denisem, že ani jedno ani druhé. Mám-li hovořit o "černém dni" naší historie, pak bych za něj nepovažoval 8. listopad 1620, nýbrž 23. květen 1618, kdy došlo ke druhé pražské defenestraci, tj. k použití síly při řešení náboženské rivalry protestantů a katolíků. Toto datum znamenalo de facto konec pluralismu a svobody 16. století, nikoli teprve Bílé Hora, která byla už jen epizodou ve vývoji situace, jež změnila poměr sil. Pluralitní rudolfinský manýrismus nahradila monopolní barokní kultura katolického charakteru, mohla však v případě vítězství protestantských stavů na Bílé Hoře být i charakteru protestantského, neboť baroko jako fenomén nebylo kulturně omezeno. Z. Kalista proto plným právem počítá mezi barokní myslitele i Komenského a Stránského. Protestantská kulturní sféra byla však v té době, alespoň svou politickou reprezentací, tak spjata s germánským okruhem, že její vítězství ve třicetileté válce by snadno mohlo vést k absorpci českého etnika německým. Katolické prostředí se naproti tomu orientovalo na jihoevropský okruh románskolatinaský, pro vlastní existenci českého národa indiferentní.

Všeobecně se mi za to, že teprve osvícenství, které je spojováno s antiklerikalismem a novodobým bezboženstvím, přinealo zněnu k lepšímu na poli smířenlivosti a poskytlo základ novověkému pojetí svobody svědomí, jak je praktikováno v zemích tzv. "svobodného světa."

Není tomu tak docela. Vliv osvícenství se tu jistě nedá popřít. Chybě je však v tom, že osvícenství se chápe jako jednotná ideologie m způsob marxismu. Tou nikdy nebylo. Šlo o složitý, komplikovaný a machovrstevný fenomén, v němž se střetávaly prvky ryze křesťanské, dokonce církevnícké

a ultramentální, se symptomy deistického a ateistického myšlení. Základní otázka bude proto znít přesněji: které z těchto myšlenkových proudů, křesťanské nebo protikřesťanské, přivedly změnu v chápání náboženské a svetonázorové tolerance? Stalo se módním dokonce i v křesťanských kruzích současnosti vyzdvihovat spíše ty druhé a připisovat jim zásluhy, které nemají. Je pravdou, že Voltaire a encyklopedisté ve Francii, reprezentující jednoznačně proticírkevní a protikřesťanský směr, rozvinuli obrovskou uvědomovací kampaně za svobodu myšlení a slova, za zrušení tortury a za likvidaci nevolnictví i poddanství. Ale jak tyto požadavky uskutečnili, když se ve Velké francouzské revoluci dostali k moci? Pouhy rok vlády jakobínské diktatury přivodil tolik poprav pro skutečné nebo domněle odlišné politické nebo náboženské přesvědčení /ateismus, později deismus se stal jediným státem povoleným smyšlením/, že to nedokázala ani španělská inkvizice za 300 let své existence. Nechápu, kde se jen vzala ta dlouhodobá pomatenost i tak erudovaných lidí jako T.G. Masaryka, který navzdory této faktu v závěru své "Světové revoluce" tvrdí: "Teprve Francouzská revoluce kondifikovala práva člověka a uskutečnila je v ohledu náboženském...". Ano, gillotinou. Francouzská revoluce, vzešlá z antiklerikalismu, deismu a ateismu, nejenže svá vznesena hesla neuskutečnila, ale naopak přivodila stav nevidané hrůzvlády a bestiality, jaký snad neměl od starověku analogie. Francouzská revoluce nevytvořila první demokratický stát se svobodou svědomí v dnešním slova smyslu. To bylo dílem o necelých dvacet let starší revoluce americké a následného vývoje v celém anglosaském světě, který spočíval na respektování protestantského křesťanství, jež také mělo vliv rozhodující na formaci první ústavy USA. Vím, že vývoj netyl tak přímočarý, by bylo říct že speciálněho projekce, mimo ho funkce, k postižení všech jeho slozitosti je, že USA byly první zemí, která realizovala náboženskou svobodu v dnešním smyslu. Pod vlivem křesťanských ideových proudů v tehdejsím všepronikajícím osvícenství. Nikoli tedy revoluční Francie pod vlivem protikřesťanských idejí, jež se navzdory vzneseným proklamacím takovou zemí v 18. století nikdy nestala. Druhým státem, plně zajistujícím svobodu svědomí, se stalo Polsko svojí květnovou konstitucí r. 1791, která se odvolává na Pannu Marii. I zde působil vliv osvícenství, dokonce plně katolickoortodoxního. I tento směr měl v jeho rámci své místo.

Tyto vztahy je nutno si ujasnit, protože jejich mylný výklad v evropském měřítku implikuje i pochybené závěry pro jejich postižení u nás. Habsburské Rakousko si muselo na demokratickou ústavu počkat až do druhé poloviny

19. století, nicméně josefinské reformy znamenaly v mnoha směrech její předehru, přesněji řečeno její pozitivní část, neboť josefinismus znamená také soubor celé řady nežádoucích impulsů a negativních zásahů do života společnosti. K těm kladným patří bezpochyby toleranční patent, zrušení nevolnictví a likvidace tortury. K záporným je třeba přičíst už od doby Marie Terezie sílící absolutistický centralismus se silnou germanizací, jakoz i svévolné a násilnické zásahy do života katolické církve.

Rakouské osvícenství bylo silně pod vlivem osvícenství německého, jez na rozdíl od francouzského bylo ateistické, nebylo ani plně deistické, spíš oscillovalo mezi přesvědčeným teismem a deismem. Mám na mysli katolické osvícenství, neboť o toto v Rakousku šlo. Naprosto však postrádalo ultramentánní smýšlení, mezi biskupy sfilily impulsy febronianismu.

Nicméně tábor ultramentánních katolíků nebyl rovněž zanedbatelný a právě on to byl, kdo vyvolal národní obrození. Určit, která z jeho postav patří smýšlením ještě baroku a která osvícenství, je v mnoha případech sporné, dá se říci, že se projevuje vliv obou epoch, např. u Stanislava Vydry, Jana Tesánka, Josefa Steplinga a zejména autora známých "Pamětí" J.F.Vaváka. Naproti tomu piaristé G. Dobner a M.A.Voigt jsou zcela jasnymi osvícenci, i když ortodoxními a ultramentánními katolíky. Kritérium spočívá v tom, jestli kdo přejímá barokní legemy nekriticky nebo se opírá o vědecké metody bádání, což platí i v jiném vědních oborech, dalej jak kdo přistupuje k otázce náboženské tolerance, zrušení nevolnictví atd.

Tábor českých ultramentánních katolíků, věrných papeži a nesouhlasících s josefinskými zásahy do církevního života, se dělil na ty, kdo zůstávali ještě více nebo méně v zajetí protireformačních přesudků a na ty, kdo akceptovali pozitivní stránky nového vývoje. V čele těch druhých stámlí Dobner a Voigt. Oběma směrům bylo jedno společné: obava o osudy katolické církve, vydané napospas panovnickému absolutismu a násilím odtržené od světové církve, reprezentované Římem. Tyto obavy u této vratavy lidí splývaly se strachem o národní existenci, ohroženou tereziánskou a josefinskou germanizací. První vlna národního obrození byla vyvolána obrannou reflexí před germanizační politikou vlády a pojila se současně se snahou o zachování integrity katolické církve. U kolébky národního obrození stojí tedy Dobner a Voigt, nikoli teprve Dobrovský.

Nepopírám nikterak obrovské zásluhy Josefa Dobrovského jako předního učence, jenž upozornil svými filologickými studiemi na vysokou hodnotu

české řeči a literatury, ale přiznám se, že mi nebyl nikdy příliš sympatický pro své antiklerikální fobie, ponízenou servilnost vůči josefinským úřadům, což mu vyneslo hodnost rektora generálního semináře, bohorovnou povýšenost a aroganci vůči každému, kdo si dovolil jen v detailech s ním nesouhlasit. Stavět jej na piedestal zakladatele a vůdci osobnosti národního obrození je nejen přehnané, poněvadž Dobrovský ve svém hyperkriticismu nevěřil ani v životaschopnost českého jazyka, ale i nespravedlivě vůči Dobnerovi, Voigtovi a dalším, jejichž zásluhy jsou větší, protože věřili v životaschopnost češtiny a nepodlézali vídeňské germanizující vládě. Velikána na úkor těchto udělal z Dobrovského teprve Masaryk, jemuž se zalíbil pro svou údajnou příslušnost k zednářské lóži a antiultramentální akcenty. Masaryk v "České otázce" velebí jeho čestnost. Oč čestnější byl M.A.Voigt, který v době papežovy návštěvy ve Vídni před zraky celého dvora mu vzdal demonstrativně pokleknutím poctu a prosil o zásah na obranu rušených klášterů, za což byl zbaven profesorské stolice. Tentýž Voigt, jenž krátce předtím zápasil o zrušení tortury jako nekřesťanského způsobu soudnictví a s odporem psal o "katolické lúze", která ničila českobratrskou literaturu. Dobrovský zatím stoupal po žebříčku oficiálního vídeňského antiultramontanismu k vysokým poetám, aniž se pronásledovaných piaristů zastal, naopak je častoval výrazy jako "jezuitské opice" apod.

Vzádném případě nechci snížovat památku Josefa Dobrovského. Jde mi jen o dějinnou spravedlnost vůči těm, kdo mají větší zásluhy ~~než~~ on, a jen pro svoji věrnost ultramentálnímu katolicismu jsou neprávem opomíjeni.

Nedá se upřít, že u počátků českého národního obrození stáli ortodoxní katolíci. Nepodařilo se jim však strhnout vývoj ve prospěch katolicismu, převahu získali nejprve katolíci josefinského a antiultramentálního smýšlení, ovlivnění B. Bolzanem, v éře romantismu převzali vedení českého kulturního a posléze politického života nábožensky indiferentní a proticírkevně orientovaní liberálové a la Jungmann. Evangelíci představují nepatrnou menšinu v národě, i když z jejich řad vysel vůdce národa F.Palacky. Vlastenecká liberální inteligence se nehlásila k protestantismu, i když měla ústa plná Husa a Komenského, nýbrž zůstávala nábožensky lhostejná, zatímco v lidu pokračoval pozvolný, ale nezadržitelný úpadek náboženského cítění, jenž vyvrcholil velkou odpadkovou vlnou po první světové válce. Podobnou evoluci pozorujeme prakticky v celé Evropě. Šlo o další seskup od Ježíše k Caesarovi, i když kodifikace svobody svědomí k prosazení demokratických ústav ve většině evropských zemí by svádělo k opačnému tvrzení. Neálo zde o morálně

podloženou úctu k člověku, o respekt před jeho svědomím, nybrž o zhoubný indiferentismus a sobecký nezájem o člověka vlastní kapitalistickému smýšlení v jeho počáteční éře. Marně varoval před takovým chápáním svobody Bolzanem formovaný ostré kriticky /svlašt proti církvi/ katolík Karel Havlíček, později protestant T.G.Nasáryk. Kravně indiferentní chápání svobody jen otevírá dveře totalitní diktaturě, jak dokázal samotný příklad Francouzské revoluce, které předcházela Deklarace práv člověka a občana. Poněvadž jí chyběl eticky fundament, zakotvený v neomylných principech evangelia, vyústila nakonec v do té doby nejkrvavější diktaturu. Zcela totožný vývoj, jenomže zpomalený, se odehrává od druhé poloviny 19. století až do dnešní doby: demokratické systémy bez duchovních podkladů ústří v totalitní diktatury moderního typu. Svoboda, jež znamená uvolnění mantiského a rodinného života, lascivní poztkařství, pornografii a vraždy nenarozených dětí, lživé nazývané potraty, není v intencích Ježíšových a proto nemála a nemá naději na přezití. Její současná krize v zemích dnešní západní Evropy, ohrožované silícím terorismem, je toho dokladem.

Dechristianizace českého obyvatelstva byla příčinou, že demokracie v českých zemích navzdory intencím Havlíčkovým a Nasárykovým byla právě tohoto typu. Proto také tak neslavně skončila.

Prosincová ústava a po ní následující rakousko-uherská éra znamenala prakticky půl století volnosti a rychlého rozvoje českého národního živlu. Šlo o dobu pro český národ téměř idylickou. Lze jen litovat neštastné národnostní politiky habsburského mocnářství, která způsobila její zánik. Také církevní politika starého císařství, jež dala vznik pejorativnímu termínu "austrokatolicismus" a v principu petrifikovala státní reglementaci do interních věcí církve, jen ještě více vzdalovala český národ katolickému křesťanství, jež bylo chápáno jako nástroj statní a tudíž českému snazení nepřátelské politiky. Nicméně objektivita mne nutí zastat se poněkud tohoto i v katolických kruzích odsuzovaného austrokatolizmu. Je pravda, že katolické náboženství bylo prezentováno zejména na školách odpuzujícím anglickářským způsobem jenom pro vnaší efekt a bez níterné hloubky, ale dochází také k sui generis náboženskomužně obrodě na Moravě vlivem cyrilometodějské myšlenky, v níž figurují zejména F.Sušil a A.C.Stojan. Nelze také zapomínat /což se bohužel děje často/, že přes všechny povážlivé vady znamenal austrokatolicismus období naprosté náboženské svobody, i když katolická církev měla privilegované postavení. Evangelici augsburského i reformovaného vyznání si na náboženskou nesvobodu nemohou stěžovat,

stejně tak i ateističtí volnomyšlenkáři a liberalové. University dominovaly v antiklerikalismu /v katolickém světě – sic!/, až poslanec C. Lueger byl nucen neomaleně žádat jejich předání církevnímu dozoru, učitelstvo nižších stupňů i státní úředníci se nemuseli tajit svým agnosticismem /viz J.S. Machar/. Nikdo je kvůli tomu nepropouštěl ze zaměstnání. Bezdečně mne napadá panegyrikum, jež uveřejnilo v r. 1978 Rudé právo ke 100. výročí narození Z. Nejedlého a kde se snatí vyličit, jak ~~X~~ byl ubožák Nejedly za starého c. a k. Rakouska pronásledován, když jemu, docentovi Karlovy univerzity, odmítali udělit profesuru, poněvadž šla o něm relace, že je "ateista, sociální demokrat a zavilý nepřítel monarchie". Není třeba příliš důvtipu k tomu, aby si nezaujatý člověk přehodil znaménka plus a minus a promítl do současnosti. O tempora, o mores! Srovnávat doopravdy nelze.

Navzdory mnohym jsem toho názoru, že rozbití Rakouska-Uherska bylo chybou a nepřesvědčí mne důvody o nutnosti a nezbytnosti. Masarykovo kolísání v této otázce v prvních letech světové války je dokladem, že i on si byl vědom možných tragických důsledků. Váhání prezidenta USA Wilsona i dvojznačný postoj britské vlády svědčí o tom, že ani dobové možnosti nebyly eventualitou rozbití Rakousko-Uherska naděry.

K názoru, že likvidace Rakousko-Uherska nebylo šťastných řešením, mne vede otázka, jestli první Československá republika dokázala vytvořit lepší státní zřízení, jež by lépe dovedlo zabezpečit svobodu jednotlivce i společenství. Odpovidám, že nikoliv. Jistě první republika byla demokratickým státem, ale Rakousko-Uhersko také. Týká základní občanské svobody platící za mocnářství platily i za první republiky. Demokratičtější se stala republika pouze v nepatrných detailech, jako např. všeobecné volební právo, jež bylo za Rakouska podmíněno majetkových cenzen, došlo své plné realizaci až v první republice. V některých ohledech naproti tomu projevila první republika spíše stranickou, tj. záměrnou slabost, kde bylo třeba zasáhnout na obranu napadených. Tak se stalo v prvních letech po válce, kdy katolíci byli terčem téměř pogromistických kampaní. Skutečnost, že jeden jediný legionář zabránil rozlicenému davu rozbít Brokoffovy sochy na Karlově mostě v Praze, je jasným dokladem, že ani nebylo třeba tolik četnictva a vojska na zachranu dalších památek barokní éry, které bohužel neušly pomstychtivosti svedené lázny, stejně jako na obranu lidských zdraví a životů, nebč i krev tekla v této euforii. Jestliže za Rakousko-Uherska křesťanství – při respektování svobody jinak smýšlejících – přece jen

hrálo svou důležitou roli při formaci demokracie, potom za první republiky navzdory opačným přestavám Masarykovým jeho vliv poklesl. První republika byla státem čistě laickým dle vzoru francouzského.

Její zánik v letech 1938-1939 byl jen logickým důsledkem rozbití Rakouska-Uherska, čímž se střední Evropa, atomizovaná a rozkouskována, octla naprostě bezbranná proti ohrožení ze strany totalitních států. Svůj podíl viny měla i nešťastná národnostní politika, jež opakovala chyby Rakouska-Uherska.

Nicméně fakt, že Československo si svou demokracii uchovalo jako jediná země střední Evropy až do r. 1938-1939, se nedá popřít. Rozhodující ~~ty~~ byla autorita prezidenta Masaryka, jenž přes všechny své omyle odmítal demokracii utilitaristickou a usiloval, i když s hubeným výsledkem, o demokracii etickou, opírající se o morálku evangelia. Proto se mu dostalo podpory od všech hluboce věřících lidí, kteří opustili konfesní xenofobii a pokusili se vidět problémy globálněji. I od katolíků, kteří nakonec dosáhli r. 1928 "modu vivendi". Masarykovo heslo "Ježíš, ne Caesar" dávalo do budoucna naději, že křesťanství přece jen nebude odsunuto do pouhé privátní sféry. Podpora, jakou poskytli Masarykové republice katolíci typu Alfréda Fuchse a značná část církevní hierarchie /záměrné zde neuvádíme lidovou stranu, což je poněkud odlišná kapitola/, byla prozírává a lze jen litovat, že toto nepochopila katolická literární avantgarda v čele s Durychem, Demlem, Florianem aj. Demokracie, pokud neznamená pouhou lhůstějnou ke světonázorovým otázkám a existenciálním problémům člověka, představuje přece jen humánnější a evangeliu blížší typ uspořádání společnosti než diktatura, ať už pravicového nebo levicového charakteru. Nejde o svobodu kohokoliv a v čemkoliv, o svobodu pro teristy a cizí agenty. Ekvadorský prezident García Moreno, jenž se netajil svým hlubokým katolicismem a jenž byl nakonec r. 1875 zavražděn svobodnými zednáři, se o tom vyjádřil slovy: "Svobodu všem, jenom ne zlým! Ne těm, kteří neznají sebekázně, jinak by ji zneužili." Dnešní překlad by asi zněl: Svobodu vyznání, politického přesvědčení, mluveného i psaného slova pro všechny. Žádný nesmí být kvůli tomu vězněn nebo vyhozen ze zaměstnání. Etický princip "Ježíš" však neznamená slabost, viz jeho postup v jeruzalémském chrámu proti prodavačům dotytku. Taktéž v politice nesmí být ztotožňován se smířitivostí, jakou ~~ty~~ projevují dnešní západní demokracie vůči teroristické vlně, korupci, pornografii a zejména interrupcím. Nebudu-li i v demokracii zachovány etické principy, o nichž se nediskutuje a které nejsou předmětem parlamentních debat,

pak podlehne náporu diktatury a zanikne.

Ta kové uspořádání je pro nás zatím utopií, alespoň soudím tak pro naši generaci. Nicméně bez ideálu se žít nedá a chce-li někdo vědět, jaký je můj ideál hic et nunc, o co se snažím, o co usiluji, pak myslím, že jsem to právě vyložil. Jsem pro demokracii a proti diktatuře, v tom také vidím i smysl českých dějin. I když se mnohokrát většina národa prokazatelné mylila, vždycky Boží prozřetelnost dokázala i tento omyl dovést k něčemu pozitivnímu. Stačila jen jedna jediná generace od husitských válek k vládě moudrého a prozírávavého, bohužel Evropou a papežským Římem nepochopeného krále Jiřího z Poděbrad, jehož vláda přestavovala jednu ze světlých kapitol českých dějin a poskytla základ pozdější atmosféře tolerance 16. století. Neblahý vývoj náboženské i myšlenkové intolerance 17. století a 18. století přesto vyústil nakonec v obrovské napnutí všeho duchovního potenciálu národa na obranu před josefinskou germanizací. Dechristianizace širokých vrstev lidu a zaslepenost jeho vůdců, což způsobilo osudové rozbití Rakouska-Uherska a perzekuci katolíků v prvních letech nově zřízené republiky, nedokázala nakonec zabránit smíru katolíků s ní a nakonec ukázce Československa 30. let jako jediné demokratické země střední Evropy. Hluboký smysl značné části Čechů v souvislosti s únorem 1948 a tím, co následovalo, skončil v obrodném procesu r. 1968, který vedli mnozí z těch, kdo se aktivně podíleli na "promývání mozků" v 50. letech. Na základě této zkušenosti věřím, že i dnešní marasmus v něco pozitivního vyústí. Tolikrát se už "Ježíš" v zápasu s "Caesarem" v českých dějinách ukázal nezničitelným navzdory neustálému mravnímu úpadku, jaký byl údělem českého národa zhruha od 14. století plně v souladu s úpadkem křesťanské Evropy, počínaje recepcí římského práva a zavedením inkvizice, čímž se křesťanská Evropa poznenáhlu, po generacích, měnila znova v pohanskou Evropu. Na tom nic nezmění ani zdánlivá zlepšení proti předchozímu stavu v oblasti humanitární, která se vždycky nakonec ukázala jako lichá. Rozvoj vědy a její údajné osvobození z područí církve za renesance a zvláště za osvícenství ji vlastně věhnalo do mnohem horšího područí moderního totalitního státu.

Zákaz tortury ve většině evropských civilizovaných států 18. a 19. století, na němž se vedle křesťanů aktivně podíleli i osvícenští bezbožci, byl ihned znehodnocen krvavým terorem a hruzovládou Velké francouzské revoluce, což představovalo přímý důsledek osvícenské dechristianizace. Tortura hitlerovských a stalináckých koncentráků pak mnohonásobně předčila torturu středověkou, také důsledek postupující novověké paganizace.

"Ježíš, ne Caesar", opakuji znova s Masarykem. Jediná cesta, jak dosáhnout opravdové svobody jakožto trvalého a nikoli jen přechodného stavu, vede jen skrze přijetí etických principů evangelia většinou národa, zejména jeho inteligencí. Nehlásám - alespoň ne v této fázi - nutnost christianizace dnes z velké části dechristianizovaného lidu, tím méně násilnou formou, jak by se snad mohl někdo smazit z mého textu vyčíst, nybrž pouhé uvědomění si nevyvratitelné skutečnosti, že kořeny naší národní existence byly, jsou a budou křesťanské. To ovšem implikuje u české intelligence, i když se její největší část hlásí k agnosticismu, akceptaci etických principů křesťanství, anž by se museli zříci svého odlišného filosofického přesvědčení, neboť ve filozofii a světovém názoru je tolerance nejen možná, ale přímo nutná, v morálce však nikoliv. Naše úsilí o svobodu, jež vykristalizovalo v činnosti Charity a VONSu, bude přes všechnu svou uslechtilost zbytěné a marné, jestliže postrádá Masarykův etický princip "Ježíš". Jestliže se mnozí čestně a s osobním nasazením zapojují do akcí za dodržování lidských práv, je to jistě chvályhodné, ale z hlediska budoucnosti v kontextu smyslu vyvoje českých dějin, jak já je vidím, úplně frustrační, není-li podloženo morálkou evangelia. Jsou-li někteří v zajetí rozháraného manželského či rodinného života, jsou-li hnání nenávisti nebo jednají z pocitu osobní ukřivděnosti, pak to není v intencích Ježíšových a svobody, demokracie, o níž usilují, ty byla v jejich provedení tudíž konzumní společnosti dnešního Západu, kde je vše dovoleno a o všem se dá hlasovat, nebo levicovou diktaturou nacistického, trockistického nebo nevímjakého typu. Proto nemohu jinak než zakončit svůj esej o smyslu českých dějin citátem z Bible: "Kde je Duch Pána, tam je svoboda..." /2 Kor 3,17/. Český národ může duchovně, mravně a tím i politicky opravdově růst pouze za tohoto předpokladu. Jinak buде dále upadat.

POTKALA TRKULE MIKULI

Karel Novotný

Když si dáte tu práci, najdete cosi o trkuli a mikuli v díle Františka Ladislava Čelakovského "Mudrosloví národu slovanského v příslivích". Ale ani tam se moc nedovíte. Trkule a mikule již nefungují. Nevíme o nich vlastně nic jistého. Nevíme, co přesně byly, a nemáme ani tušení, kde a proč by se měly potkávat. A přece v nás jejich jména dosud vyvolávají pocit roztomilé grotesknosti a snad i mlhavý dojem, že s nimi máme pořád něco společného.

Začínáme oklikou, ale nejsme tak od věci. Setkání trkule s mikulí se totiž mohlo docela dobře uskutečnit v srdečném a pracovním ovzduší a obě strany si mohly vyměnit názory. Tím by se nám trkule i s mikulí staly neobyčejně blízkými a aktuálními. Dokonce i vzdor skutečnosti, že historicky by setkání proběhlo již v době Temna, které kupodivu mělo i své světlé stránky: sublimovaní Češi se – díky cenzuře slova – stali vyhledávanými muzikanty a uměleckými řemeslníky.

Bezejmenný český sedlák nemohl nikdy ovlivnit politické či kulturní problémy vyššího rádu. Na to byl Honza příliš bezmocný a hloupy. Tím spíše je mu dnes ke cti, že to, co po něm zůstalo – po všech těch nechutných adaptacích – dosvědčí, že se masově nezpronevěřil svému svědomí, nepoznal niterného smyslu pro krásu a dobro, neztratil osobní identitu a osobitý charakter svého stavu. Charakter to ovšem nikdy nebyl andělský ani holubičí. Vždyť jen pouhé biologické prezití bylo v tradiční venkovské společnosti spojeno s konformním přijímáním předem daných sociálních rolí a pevně ustálených kulturních vzorů. Nicméně pod tímto nepříliš vábnym povrchem se skryvá i lepší a snad i důležitější část pravdy o prostém člověku.

V nejsirším smyslu je platným důkazem již celá naše krajina /t.j. krajina před nyní dovršovanou industriální devastací/, "vlast" kultivovaná nejen s úzkým zřetelem na prostou obživu a uhájení existence. Zejména z organizace lidských sídel a v urbanismu venkova můžeme dešifrovat prvky poukazující k estetickým, náboženským a snad i obecně mravním a filozofickým hodnotám. Je příznačné, že nejobyčejnější lidé trvali v těchto hodnotách

- bez ohledu na /ostatně příliš vzdálené/ intelektuální proměny ve sféře "vysoké kultury". idejí a politiky, jazyka a slov. Pravdy venkovského lidu /az do zhroucení tradiční kultury v industrialismu /byly založeny na konkrétní lidské existenci, zrovna tak jako ona řeč, do které se naši předkové rodili. Ale v této souvislosti chceme připomenout, že po dlouhá staletí žili na našem venkově také německy mluvící sedláci, a nejednou jako lokálně převazující zivel, nicméně také tak jako živel kulturní a kultivující.

Dochované artefakty lidového výtvarného projevu, především sochy a obrazy, skýtají dodnes jistou možnost, jak se "mimo slova" přiblížit naivní duši obyčejného člověka. Člověka tvůrce i udržovatele hodnot. /Vzdyť statisticky významná fakta dokumentující hospodářské a politické problémy své doby vypovídají spíše o tom, co člověk obecně "musel", avšak celá pravda musí brát v úvahu i to, co se "nemusí", byť by prostor lidské svobody byl sebeomezenější/. Jedním z nejzajímavějších vykonů lidové kultury jsou vedle obrázků malovaných na sklo a lidových dřevorezeb i olejomalby na plátně.

Dodnes zachované lidové malby na plátně stejně jako ze dřeva vyřezávané sochy spadají svým vznikem do období od poloviny osmnáctého do počátků dvacátého století. Jsou-li však starší práce této řady někdy označovány jako postbarokní, je to vystizně spíše jen ve významu chronologickém, neboť co do vlastního smyslu a tvaru vyjadřují se značnou setrvačností lidovou transformaci klasického barokního cítění více než jeho dozrávání a rozklad. Potíž je ovšem i v tom, že lidové baroko je nejen imitací, ale i transformací svých vysokých vzorů.

"Malířky" na keramice, na plechu, dřevě, obrázky na plátně, stejně jako nejrozšířenější a jaksi "lidovější" obrázky na skle a lidové dřevorezby plníly současně kulturní i estetický účel. Obrazy byly zpravidla zavěšovány v "čestném koutu" jizby, kde v těsné řadě, spolu s dřevěnými soškami, kříži, svícemi a modlitebními knihami, vytvářely jakési dekorativní domácí svatyně. Obrázky, podobně jako dřevěné sošky, nalézaly často své umístění i na památných sloupech, stronech, božích mukách a kapličkách. Vzácněji /než obvyklejší sochy/ situovány do výklenků chalup, plníly lidové obrázky i funkci jakéhosi religiózně magického ochranného zařízení, záštity, patrona domu a domova.

Jen ryze tématicky je lidový malířský projev téměř vždy naprosto nepůvodní. Nejčastěji je svěražnou imitací, parafrázi nebo volnější pojatou

kopí vysokých vzorů, k nimž prostý člověk vzhlížel s úctou a obdivem, nikoli však pasivně, mechanicky, bez vlastní interpretace a projekce. Své předlohy lidový malíř nejčastěji nacházel v kostelních a zámeckých obrazech, ale imitoval i nejrůznější grafické listy a výrobky knihařských dílen a později konečně i pochybně sériové barvotisky.

Příznačným rysem lidového výtvarnictví je jeho anonymita. Jen zřídka, náhodou, se nám podaří odkrýt osobnost tvůrce. K takovým vzácným vyjimkám patří autor "Poslední večeře Páně" reprodukované v úvodu tohoto sborníku signatura na rubu plátna: "Johann Bullich, malér holický 1830..."/. Vesměs tedy jde o bezejmenné lidové mistry, nejednou amatéry tvořící si jen pro své vlastní potěšení. Vedle této nejsířší produkce existují však i díla vyráběná "sériově" v maloměstských řemeslnických dílnách a rozšířovaná /převážně s motivem příslušného místního světce-patrona/v poutních lokalitách, jako kulturní památeční a ochranné předměty. Je velmi pravděpodobné, že nejzdařilejší lidové olejomalby pocházejí právě z dílen uměleckých řemeslníků, především dekoratérů keramiky a malířů na sklo.

Souvislost mezi obrázky na skle a olejomalbami na plátnech je nejnápadnější. Základem techniky malování na sklo bylo vždy přímo kopirování konturových předloh, přičemž vlastní umělecká invence tvůrcova se projevovala až v barevném řešení a v nejvlastnější volné tvorbě – v dekoru a ornamentu. Na lidových plátnech nacházíme řadu paralel: především imitovaný ústřední motiv zapracovaný ve volné kompozici vyvažované dekorativními prvky a stejný způsob užívání čisté barvy bez lomených tónů. Avšak vzhledem k tomu, že technicky se malba na sklo a na plátno rozcházejí, konstatujeme na plátnech vyšší míru svobodných tvůrčích výkonů.

Vedle zřejmých obdob malování na sklo dochovaly se nám tedy i četné obrazy inklinující se zvláštním naivismem ke skutečné osobitému zpracování látky. Je příznačné, že právě u těchto obrazů vyniká bohatě uplatnění prvků světského rázu /lidé, zvířata, rostliny, věci/, z nichž mnohé si autor pouze představoval, aniž by se s nimi kdy opravdu setkal. /Všimněme si třeba významově absurdních příborů na stole Bullichovy "Poslední večeře Páně"./ Někdy jsou lidové obrázky nápadně použitím exotických prvků. Tato záliba zřejmě souvisí s náladou doby, která odkryla nové prostorové horizonty v objevitelských i dobyvatelských zámořských cestách. Prostorová expanze, která tak konstrastuje s usedlým způsobem života venkovanů, jistě jitřila fantazii lidových malířů. Představivost a imaginace je nejednou vystupňována až k nadužití světských prvků, zastiňujících pak nosný náboženský smysl.

díla. To spolu s primitivně řemeslným zvládnutím malby /neumělým rukopisem a schematicky plošným řešením celků/ dodává lidovým malbám onu zvláštní fantaskní náladu. A přesto nás tyto práce nejednou udivují jasností a konzistencí celkového morálně estetického smyslu díla.

Lidoví výtvarníci pojednávají plochy v duchu malířského primitivismu jako vyjevy řazené do výšky nad sebou. Tato nápadná skutečnost se obvykle prostě konstatuje s jednoduchým odkazem na to, že lidovým malířům zůstal prostor nepochopenou abstrakcí a že proto neznají perspektivu. Zdánlivě dětinské chápání prostoru má však patrně hlubší význam. Nelze totiž ani předpokládat, že by alespoň někteří lidoví malíři imituje své vysoké vzory nezaznamenali tak nápadný moment, jako je hloubka obrazu. Zdá se proto pravděpodobnější, že je geometricko abstraktivní prostor prostě nezájmu. Proč? Umění založené na horizontální organizaci vlastně zdůrazňuje pořadí věcí, důležitost jistých prvků, a to jak vzhledem k sebevědomě nadřazenému pozorovateli – malíři vytvářejícímu daný výjev, tak vzhledem ke smyslu samotného zdůrazňování priorit, řádu všech myslitelných výjevů, smyslu celého bytí. Způsob prostorového zobrazování nepochybňě svědčí o kvalitě autorovy myslitelské koncepce světa, o tom, kterým prvkům skutečnosti přiřadí vyšší hodnotu. Svět hlubokých perspektiv a četných horizontů je složitý, otevřený, nejistý – implikuje skrytou možnost "vpádu" nečekaných událostí. Je to svět proměn, nebezpečí, náhod a překotně narůstajícího dění.

V kontrastu vůči tomuto modernímu otevřenému světu přestavovalo tradiční venkovské společenství poměrně statický, uzavřený systém. Žilý svět se končil v úzkých hranicích vsi, panství, země. Zde se uzavíral extenzívní životní pohyb venkovského člověka. Převážná většina vesničanů nikdy nepřekročila tento svůj životní rámec. Proto pobyt lidské existence byl niterně a intenzívne směrován do sousedského společenství uzavřeného pevným horizontem jednoty dění a místa. Žilo se takto ovšem v agrárně cyklickém rytmu, určovaném přírodním děním. Smysl života byl zajisté podřízen pevné, děděné hierarchii hodnot. Předem dané sociální role a funkce vesničanů byly pevné a přehledné. Život byl velkým opakováním, velkou imitací odehrávající se od kolébky k hrobu uvnitř vymezených /a omezených/ horizontů. Ve všech cyklických svátků tyto horizonty každodennosti ovšem načas prolamovaly nejrůznější katastrofy přírodní a sociální, avšak po jejich odeznění se život vrácel do vyjezděných kolejí. Ve vědomí prostého člověka splývalo přírodní a sociální dění v jedno nedílnou skutečnost:

"... Když v Noci Vánoční vítr pověje,
Knížata mříti budou, věz to cele.

Druhá noc.

Rok ten vína bude nedostatek;
Protož vodu pívej na ostatek;
Slámy nestlučeš, měsce nevyprázdníš;
dyž tak uděláš, učiníš dobré, zvíš.

Třetí noc.

Králové tento rok velmi budou mříti,
a více na zemi nebudou děditi;
Jinym zanechají, co jsou shromázdili,
že umříti mají, na to nepomněli.

Čtvrtá noc.

Hlad velký bude v celé krajině;
Buď ziv ctnostně, střídně, radím tobě;
Mnohý pro hlad života zbude,
Zvlášt chudý, však bohatým zbyde.

Pátá noc.

doktoři, Mistři, lidé učení,
Mříti budou, jimž dal Bůh umění.
Od smrti se nevymluví ani nevyplatí,
Podlé vůle její přece musejí jít..."

Čteme v anonymním spisu z roku 1793 Sedláká pranostika, to jest:

Knízka o povětrí a Zpráva o způsobnosti Času, kterak Rok od roku předzvěděti se může.

Plošnost lidové malby, která nepřijímá perspektivní vidění světa, není tedy pouze jednoduchým důsledkem řemeslné nedostatečnosti – je patrně přímou intencí lidového umění.

Takřka ve všech známých případech zakládá obsahy obrazů lidové náboženství. Pokud tomu tak není zcela jednoznačně /jako ve výjevech ze života Krista, Panny Marie a barokních světců/, je v malbách smysl díla přímočaře odvozován z morálně náboženského aspektu. Tyto motivy jsou pak variovány s bohatou emocionální mnohotvárností: od lyrické prostoty přes bizarní a pitoreskní představy až k jakési mystice. Pro úplnost dodejme, že část prací dochovaných z konce devatenáctého a počátku dvacátého století dokládá pronikání sentimentalismu a kycovitosti do lidového umění – důsledku zhroucení tradiční kultury v industrialismu. Celá řada nám známých vytvorů rovněž souvisí jaksi "ilustrativně" s provozováním jarmarečních kramářských písni. Nicméně

i v těchto případech cítíme religiozitu námětu.

Je třeba připustit oprávněnost názorů, které vykládají lidové náboženství jako systém předkřesťanských i nových pověr a obyčeju, bytostně náboženské tématiky pochopené na úrovni možnosti lidového vědomí a odrazu dobových událostí, vzbuzujících obavy či touhy a naděje prostého člověka. Avšak lidové náboženství /přes jakysi občas revolucionizující tón/ zůstává především právě náboženstvím. A to - co do hloubky a intenzity výry - nesouměřitelným s intelektualismem a racionalismem vyšších vrstev. Lidový názor na svět není přece vybudován jako racionalní výklad, jako abstrakce, nybrž koření v samotném způsobu existence v přirozeném světě. Zde se nedá sekularizovat náboženské téma převodem na potřeby praktického života; celá skutečnost je naopak neskepticky pojata jako dějiště božského záměru, jako scéna zápasu Dобра se Zlem. Nejvyššímu dobru je podřazen i sociální zápas lidu s vrchností - spravedlnost prostě nemůže být nespojitá s božským úradkem. Takového hodnotově celostní chápání smyslu světa přežívá v lidovém prostředí relativně dlouho. Uvedme si pro dokreslení několik ukázek z půvabné Nové písni o Země třeseni, všem věrnym křesťanům na světlo vydané, tisk a sklad u U.C.Zannera:

1. O křesťaně rozmilí! poslechněte a tak přehrozném znamení strašlivé noviny, které nám sám Pán Bůh dává, aby jsme se polepšili, na nás očekává.
2. Ale my jsme ve svém srdeci hrozně zatvrzelí, nechceme plnit žádný Boha přikázání, pravíme že ten čas není, v kterém by Pán Bůh svět trestal hladem i vojnami.
3. Ale Pán Bůh dobrativý, dává nám znamení, aby jsme se polepšili, pokání činili, na hvězdách i na měsíci, které jsou buly k spatření v tom našem čase.
4. V roku osmém šedesátém to v lednu měsíci, to znamení jsme spatřili, to v večerním čase, lidé všickni přestrašeni kdož viděli to znamení na nebi ohnivý.
5. Nedaleko toho místa strašná hvězda vyšla, hlava smrti a kordi tři na sobě jest měla, u ní hrozná metla stála a ta paprasky ohnivý od sebe dávala.
11. Zběhlo se tam lidu množství žalostně plakali, nad tím přehrozným znamením sobě

naříkali, neboť jsou se domnívali že snad v malém okamžení, přijdeme k zachvácení..."

Píseň o strašlivém "Země třeseni", které v roce šedesátém osmém nepostihlo nás, ale ubohé Španěly, by se - co do pečlivosti popisu všeobecných hrůz - dala srovnat s katastrofickým filmem našich časů. V lidovém projevu nacházíme nejen senzacechtivost a zveličování; tříše každodenního života je nejednou vyvažována jakousi tendencí k uvolnění. V jistém smyslu má lidová kultura a umění právě tuto základní, život občerstvující funkci. Známe proto i ve výtvarné oblasti projevy s podtextem fráskovitosti, erotické obscénnosti, sardonie a ironie. Vždy patrně platilo, že "smích osvobozuje", a v každé kultuře opravdu životné musí být obsažena kompenzace společenských konvencí. Nalezáme-li však takto i mezi lidovými obrázky projevy inklinující k nezávazné veselosti, neznamená to ještě, že celkově by nemělo lidové výtvarnictví svůj jednoznačný morálně estetický smysl.

V našem národním povědomí bývá někdy, "shodně s Jiráskem", traktována doba Temna jako chmurný čas regrese. Dovolime si připomenout, že vedle tenkrát mocenský tlak na jedné straně k násilným adaptacím a pokřiveným hřbetům, vyvolával tentýž tlak na druhé straně také kulturně integrační a transformační mechanismus, tedy vysledek upevňující nejpodstatnější hodnotnost kultury.

Snad již otevřenou konfrontací katolických a protestantských stran byly do hloubky zasaženy odvěké jistoty prostého člověka. Relativizace hodnot životem samotným se umocňovala nejvíce v politické sféře, kde zejména v průběhu třicetileté války přestala hrát původně konfesijní záminka svou hlavní úlohu. Násilí pobělohorské éry neúprosně nutilo lid, aby "pozadavek doby" nově srovnal se svým svědomím. I nejobjevnějším lidem přece nějak šlo o to, jak teď znova porozumět smyslu světa, uvěřit a přitakat žitěmu, a přitom neztratit svou souvislost s včerejškem, neztratit souvislost se sebou samým. Můžeme skutečně říci, že naše pobělohorská kultura byla jednoduše diskontinuitní, nebo dokonce, že to snad ani kultura v pravém slova smyslu nebyla?

Zůstat v jádru sám sebou nemusí mutně být vždy heroickou zásluhou, může to být současně také důsledkem určité setrvačnosti a buranské omezenosti, nicméně i tak to bude svědčit o sebezáchovné aktivitě, která svou podstatou je navýšost kulturní. Zcela neheroicky a nenápadně zůstat "slušným člověkem", a na venkově tedy "dobrým sousedem mezi dobrými sousedy", je kulturní akt a postoj. Pokud není tento postoj jen osamoceným činem jedince, pokud

je obecně sdílen jako "normální", musí mít takový postoj také svůj obecný základ: je manifestační pro vnitřní kulturnost svého společenství.

V lidovém prostředí nemohlo řešení rozporu svědomí vést – než redukcí – k nejpodstatnějšímu základu tradice, k hodnotové identitě primárního charakteru, přičemž samotné zvláštnosti obou polárních stanovisek /katolicismu a protestantství/, představují jen druhotnou změnu základní hodnoty. Uchování onoho základního typu hodnoty lidovým vědomím patrně nebylo žádnou myslitelskou operací – tedy "vyřešením" ve smyslu uvědomělé reflexe. Nejspíše bylo jen přirozeným "položením důrazu" na nesporné a evidentní dobro, na něco, bez čeho se prostě nedá žít.

Není to tedy romantická iluze o myslitelské velkoleposti obyčejného lidu, která nás vedek závěru, že "lidské skupenství" v Čechách a na Moravě bylo "kulturním společenstvím" již dávno předtím, než se nás národ dočkal svého státního sebeurčení. Tím ovšem nemíníme ani v nejmenším snižovat klíčový význam osvícenství a národního obrození či městských i aristokratických vrstev národa. Avšak pouze kulturní lid mohl vydat své velké národní postavy – osobnosti vyrostlé z pevné domácí půdy, ale také otevřené moderním kulturním a myšlenkovým proudům, dalekosáhle převyšujícím horizonty domova.

Vilém Mathesius se několikrát ve svých článcích vracel k důvodům i důsledkům našeho selsko-plebejského východiska. Nejsou nijak zvlášť pěkné, nicméně ještě stále vykazují jistou působnost. Stále ještě jsme ve své tradici současně kontinuitní a diskontinuitní – přestože již dávno byla poslední torza tradiční lidové kultury integrována soudobou masovou kulturou: typ Čecháčka s chutným hřbetem i typ elušného svědomitého člověka zůstávají konstantní.

Dnes již snad jen úsměv budící lísbezné lidové obrázky nás tak navracejí otázkám, které jsou sice kladený v nových podobách a v nových souvislostech, ale jejichž bytostně lidská podstata zůstává stejná. Nevíme již, co byla trkule a mikule, nicméně si dosud uchováváme jakési základní porozumění, i když přesný smysl slov nám dnes již uniká.

A ZASE ZDENĚK NEJEDLÝ, ANEB "O JEDNOTĚ PLNÉ ŽIVOTA"

Slawkenbergius

K "jednotě plné života" nás vábí Božena Komárková v úvaze "Česká otázka - včera a dnes". Vábí nás hlasem vážným, neboť její myšlení stojí ve znamení Masarykova apelu na život sub specie aeterni. Měl bych stočit chutí za tím hlasem jít, ale cosi mi v tom zabraňuje. Toto "cosi" je moje chronická nechuť brát vážné proklamacie, při nichž skutek utek. A proklamací Boženy Komárkové skutek "utek" notně, protože, jak snadno zjistí i málo pozorný čtenář, ve volání Boženy Komárkové po jednotě plné života sub specie aeterni je tuze moc nevůle a také dost nenávisti. Možná je to nenávist svatá, co já vím, ale nenese dobré, a pak tím hůře, že nenese dobré sub specie aeterni. Snad si Božene Komárková vůbec neuvědomuje, že její laskavé a trpělivé vzyvání k jednotě lze interpretovat pěkně francceovsky: až zíjí Tučňáci, smrt Sviňuchům!

Při čtení jejích úvah jsem dlouho nevěděl, o co v nich vlastně běží. Začíná se hodně antikvárně o vyčerpání sporu o tzv. českou otázku. Nepřekvapuje celkem, že TGM je tu zřejmě orákulum a že bez něho by byl život sub specie aeterni asi nemyslitelný. Spor je složitý a k orientaci v něm nepomáhá ani vtipně citovaná myšlenka Jana Patočky "já nemám pravdu, pravda má mne, jsme sluhové apelu, který je nad námi." atd. Věc totiž komplikuje tvrzení Boženy Komárkové, že "jsme lépe než předechozí generace pochopili právě Masarykův apel". Kdo "my"? Snad já? Ani nápad. Anebo neblahí autori neblahého dokumentu "Právo na dějiny"? Ale to paní Komárkovou jistě nenapadlo ani ve snu. U všech všudy, kdo tedy "my"? Snad Jindřich F., opilec, s nímž jsem před chvílí hovořil v hospodě, nebo snad nějaký intelektuálek, takový ten redaktürek, který ustrašeně vstoupil do partaje a teď se jen osívá při pomyšlení na blízící se volby a celkem trapnou "nutnost" zúčastnit se jich? Kdo jsou to, ono "my"? Možná, že chápnu úplně špatně a taky, volky nevolky, k tomu "my" patřím. Ale kdyby to i byla pravda, proč bych se měl "přiznávat k omylům a vinám"? Kdyby to někomu pomohlo, tak se k nim a panem bohem přiznám; ale sub specie aeterni? Nikdy!

"Mysli, na něco přijdeš" je dobré heslo a tak i já. když jsem chvíli "setrval na cestě", napadlo mě, že přiznat se k omylům a vinám bych podle

Boženy Komárkové měl po boku "svého" národa, čili jakožto člen tohoto národa. Jenže moje /čistě osobní/trable spočívá v tom, že jsem Moravák. A počítá Božena Komárková, která žije prý v Brně, Moraváky k "tomuto národu"? A jestli ano, počítá k němu také Slováky? Čili otázka zní: také Slováci se mají přiznat k "našim omylům a vinám"? A co Němci žijící na území první republiky? Božena Komárková jistě znala řadu poctivých německých rodin v Brně, Olomouci atd., všechny ty lidi, na kterých bylo spácháno bězpráví? Nuze, co tito Němci, i ti se mají přiznat k "našim omylům a vinám"?

Jestli se někomu tyto otázky zdají jen hloupou zlomyslností, chtěl bych je hájit. Bez jasné odpovědi na ně lze totiž do omrzení žonglovat jalovostmi, přesně tak, jak jimi oplývá spor o smysl českých dějin, čili tzv. česká otázka. A této otevřenosti k jalovostem vyuzívá bohatě už sama Božena Komárková. Všimněte si třeba jí uvedeného citátu: "národ Chelčického musí touziti po nekonečném". To je panečku myšlenka! Měl bych chuť hezky zčerstva konstatovat, že je to nabubřelá pitomost, ale to bych pak málo vážně bral hlas volající po "jednotě plné života". A tak se raději ukázněně ptám: copak to asi je, ten "národ Chelčického"? Češi? Ale navzdory řádění husitských božích bojovníků zůstali v českém království i katolíci. Tedy husité, utrakvisti, Jednota? Ale za Chelčickým nešli ani husité / se svojí "spravedlivou válkou"/, a dokonce ani Jednota, pro kterou se "včelnice" v Brandýse n.O. nikdy nestala poutním místem.

Není proto dosti jasné, kdo je méně oním národem Chelčického, a já bych se to chtěl rozhodně dozvědět, tím spíše, že prý se národ Chelčického nalézá v podivuhodné situaci, totiž ve zvláštním nucení, neboť "musí touziti po nekonečném". Bezradné úvahy nad textem Boženy Komárkové mě přivedly až k chuti přivolat ku pomoci samotného Miroslava Ivanova, ale toto vpravdě obludeň pokušení utomilo ve stavu absolutní rezignace.

Když jsem se probral z absolutní, než nikoliv věčné rezignace, oprávněně jsem očekával, že jestliže musíme touziti po nekonečném, musí se Božena Komárková nutně vyslovit k reformaci, protireformaci a baroku. Asi proto, abychom po něm netouzili nějak špatně. Dalo se ovšem předpokládat, že Božena Komárková pro baroko nehoří nadšením ani schopností porozumět mu. Naopak, nenávidí baroko a to temnou vášní. A jak temná vášeň, tak temné formulace. Jsou ozářeny jedině tvrdošíjným ahistorismem, z něhož jsou sprádány. Komárková se domnívá, že "ona epocha nejtvrďšího duchovního útlaku" byla dobou prvního retušování dějin a zahrazování národní paměti.

Pokud tato slova myslí obecně, čili vztahuje je na barokní Evropu, pak se notně mylí. Retušování dějin znal už starověký Egypt, přičemž taková práce s majzlikem byla onačejší robota. A pokud má na myslí jen Čechy /a Moravu/, pak se mylí zase. Ona ta síla evangelické tradice, kterou předpokládá, je ošemetná, protože obtížně sledovatelná zaletitost. A u všech všudy, dílo Bohuslava Balbína, Tomáše Plesiny a jejich přátel nelze přece tak snadno nařknout ze zahazování "národní paměti".

Pro Boženu Komárkovou je baroko mrtvým ramenem vzdálené řeky. Jina edice jejího textu uvádí "mrtvým ramenem vzdální řeky". Je to ihostejně, nesmysl je to v obou případech, nebo přinejménším názor velice, velice subjektivní. Stačilo by říci, že jestliže jí baroko nic neříká, jde tu o naprosté, totální neprozumění, a pak ať ona raději nic neříká o baroku. Přesto paní Komárkové není co věřit, jistě jí něco říká alespoň Komenšky, když už ji nezajímá pozdní Shakespeare, John Donne, Milton, Calderon, Swift, Corneille, Pascal, o nepatrnych osobnostech typu Valeriána Magniho nemluvě. Nezajímá ji opera, nezajímá ji Černohorský, ani výtvarné umění. A nezajímá ji ani česká či moravská lidová píseň. Všechna velká díla českého a moravského baroka jsou pro ni díly cizinců. Takže Škréta byl cizinec, Brandl cizinec, Kaňka cizinec, Pacákova Jakubysmet, rovněž Kupecký, Reiner, Kuben, Michna, Bridel atd., atd. Baroko prostě bylo mrtvým ramenem vzdálené /vzdální/ řeky. *Jakpak* na to paní Komárková asi přišla? Historik Josef Válka, který se českými a moravskými dějinami 17. století zabývá už desetiletí, napsal: "Zatímco baroko je stále přítomno v našem životě..." /náze cit. dílo, s.292/. A pro Zdenku Tichou, editorku výboru "Růže, kterouž smrt zavřela", je baroko "velice důležité z hlediska vývoje literatury" /srov. zmíněný výbor, Praha 1970, s.16/.

Přiznejme paní Boženě Komárkové, že jestliže pokládá baroko za mrtvé, není to jen tak docela její vina. Neboť právě ona, která ve službě národu vidí nejsrozumitelnější hodnotu, by musela být nadšená, kdyby znala dílo Balbínovo. Ale Balbín u nás nevychází. Není divu, jeho dílo je nepřehledně obrovité a navíc psané barokní latinou. Ale přece jen je zvláštní, že v ČSSR, kdy vyšel kompletní třeba i "Amadis", knížka o mnoha stotech stránkách, z Balbínova nad pomyslení zajímavého čtení o Čechách nevyšlo téměř nic. Snad chystaná knížka, která má vyjít v letošním roce, vzbudí ohlas, který si zaslouží. Snad bude všidně přijata všemi, pro něž je baroko dosud mrtvým ramenem vzdálené /vzdální/ řeky.

Baroko nebylo jen "velkolepým" uměním. Bylo také kazdodenností,

"životním stylem" a tu nezbývá než opakovat s Pekařem: "... to "temno" 18. století /znám jeho stíny snad více než jiní/ mělo v jiném směru také dosti světla a tepla, a že to byla doba, kdy nejen pražská města otila podivuhodnou krásou baroku, ale kdy celý národ až do poslední vsi, do poslední chatrče, do posledního vzorku krajky a do poslední melodie lidové písni naplnil se životní radostí barokové kultury, pronikající, tvorící, budující novou společnost, nový národ, týž národ, z něhož vyšlo naše obrození, z něhož vyšly naše generace." /J.Pekař, Z duchovních dějin českých, Praha 1941, s.144/.

Co lze těmto slovům vytknout? Nebo jinak, o co vlastně Boženě Komárkové jde? Copak je někdo tak bláhový, aby chvalil praktiky násilné rekatolizace? To byl plod konfesionalního věku a bylo by pošetilosť předpokládat, že kdyby na Bílé Hoře zvítězili protestantské stavové, že by se chovali jinak. V tehdejší Evropě nebylo pro toleranci mnoho místa.

Bílou Horu je zajisté možné charakterizovat jako tragedii českého národa, ale proč se má do omezení opakovat, že vstězství stavů by byla tragedie ještě větší, když už se to bez tragedie neobejde. A pro takové tvrzení se nabízejí dobré argumenty, nejen omezenost, sobectví, politická krátkozrakost vzdouřených stavů. České země, a už je nejvyšší čas to konečně pochopit, byly součástí Evropy a evropských politických a ekonomických vazeb, ve kterých hrály potenciální spojenci, mocenské zájmy, ale i trasy obchodních cest atd.atd. velevýznamnou roli. Jak za této situace a na základě tohoto holého faktu pochopit českého "filozofa" Roberta Kalivodu, který osud stavovského povstání hlubokomyслně svalil na jediného Žerotína?

Násilná rekatolizace, zhoršení situace poddaného lidu, ubohá úroveň městského stavu, ztráta české státní samostatnosti /tu dlužno de facto datovat už rokem 1526/, to nejsou pro Čechu a pro českého historika nikterak povzbuzující danosti. Ale je opravdu nutné z toho všechno vinít baroko a jeho životní styl, baroko a jeho vklad do kultury českého, moravského a trošku i slovenského národa? /Význam baroka pro slovenskou lidovou kulturu je mnohem menší než v Čechách a na Moravě./ Proč nevidět jeho svébytnost, jeho hodnotu, jeho logické místo v evropském kulturním vývoji? Pro Boženu Komárkovou bylo baroko "pyšnou, aristokratickou kulturou španělských grandů, disponujících v té době zlatem zámořské Ameriky". Obestírá mě smutek nad všudypřítomným pechem českých zemí, neboť částí "Španělé" byli zadluženi až běda...

Ale to všechno není příliš důležité. Horší se mi vidí, že Božena

Komárková nepokládá za nutné respektovat fakta, která poskytuje současná odborná literatura. Jinak by sotva mohla například napsat že baroko nemá vůbec nic společného s gotikou. Vždyť že má baroko s gotikou alespoň trochu společný přinejmenším ideologický základ, to asi bude třeba připustit. A co pozoruhodná historizující tendence v českém baroku, co tzv. barokní gotika, snadno dokazatelná v architektuře, ale stopovatelná třeba i v literatuře? /Srov. Z.Kalista, Česká barokní gotika, Brno 1969 - nemohu se ubránit příležitosti zdůraznit skvělou úroveň této práce - V.Kotrba, Česká barokní gotika, Praha 1974/. Kdyby paní Komárková respektovala závěry získané odbornou literaturou, stěží by mohla prohlásit, že v baroku nemohlo dojít k literárnímu činu a že čeština baroka byla v totálním úpadku. Problém zdaleka není tak jednoduchý. Omezení českého literárního vývoje bude třeba stopovat až k husitství, které ať se nám to líbí nebo ne, znamenalo odtržení českých zemí od evropského kulturního vývoje a retardaci, kterou bylo třeba pracně dohánět. Šestnácté století mělo ovšem vynikající zjevy, zvláště v řadách Jednoty, ale jinak bylo pravděpodobně "zlatým" obdobím naší literatury. Jestliže Bohdan Chudoba ocenoval vyšší kulturu bělohorských vítězů, měl na mysli kulturu, která překonávala letargii a pohodlnost duševního klimatu naší renesance a našeho humanismu. Chudoba je ovšem jméno opovrhované /nechápu proč, když "Španělé na Bílé Hoře" je dobře fundovaná a překně napsaná kniha, když "O dějinách a pokroku" jsou ve své přemýšlivosti u nás dost ojedinělé eseje a když, koneckonců, jen jeho zásluhou mohlo vyjít dokončené velké dílo jeho otce o Shakespearovi/, ale z katolické zaujatosti nikdo nebude vinit třeba Jana Jakubce. Jakubec viděl naši literaturu 16. století takto: "Je to obraz duševní pohodlnosti. Veleslavín a jeho přátelé pro svůj úkol povznést svůj národ z jeho netečnosti a úpadku nehledali vlastní cestu, nýbrž přestávali na tom, že Čechům tlumočili literaturu cizí, hlavně německou. Kárali vrstevnísky, že přijímají cizí zvyky, cizí mravy a cizí kroje, u sebe však neviděli, jak jsou kulturně ve vleku ciziny. Závislost na německé kultuře nebyla nikdy tak nebezpečná, jako za této doby. V "zlatém věku" nevidíme chloubu české literatury, nýbrž její slabost. Únavu a úpadkovou lenivost pozorujeme i na řeči té doby, ač řeči materinské věnoval Veleslavín mnoho oddané péče a "pulérování". Četné latinismy a germanismy vytýkal řeči "zlatého věku" již Dobrovský. A podobný úsudek o ní pronesl i Jungmann v celkové charakteristice celého období." /Dějiny literatury české I. 1929, s.759-60/. V podstatě stejně mínění zastával i Arne Novák /Stručné dějiny literatury české,

Olomouc 1946, s.61/. A jak vedle fráží Boženy Komárkové vypadá soud současněho odborníka na baroko? "A tak téměř jedinou, ale zato významnou a neocenitelnou hodnotou této poezie je samotný jazyk, Michna, Bridel, Kadlinský a řada dalších básníků dovedli česky básnický jazyk na vrchol dosavadního vyvoje. Vyřešili ve smyslu světě přízvučně prozodie problém českého verše, zavili se humanistické rétoriky a dali básnickému jazyku neobyčejnou a dodnes působící lyrickou svěžest, čerpající z lidového hovorového jazyka lidu" /J.Válka, níže cit. kniha, s.289/. Nelze popřít, že případné vítězství stavů na Bílé Hoře a obhájení výsledků tohoto vítězství v třicetileté válce by vám posílilo germanizační tendence v Čechách. A ty byly před Bílou Horou nesporné, ať už budeme jejich dosah hodnotit jakkoliv. Čtenáře, toužícího po faktech, odkažuji na Klikovy "Národnostní poměry" /Praha 1922/anebo vůbec nejlépe na nejnovější československou syntézu tohoto období, totiž "Českou společnost a kulturu 17. a poč. 18. století" Josefa Valky /Brno 1975/, historika, kterého však nelze vinit z nějaké katolické stranickosti. Jen na okraj, zvládnutí faktografie citované Valkovy knihy by mělo být základem pro všechny, kdo touží dělat nkvapeně, hlubokomyšleně a příliš zjednodušující soudy, jako třeba paní Božena Komárková.

Velmi závažnou otázkou je význam baroka pro obrození českého národa. Jako řada jiných, také tato otázka teprve čeká na "své" historiky, i když k některým poznatkům už česká, ale i polská sovětská či maďarská historiografie dospěla. Rozhodně lze se značnou pravděpodobností tvrdit, že úloha lidové barokní kultury svůj význam pro obrození měla, i když rozsah a intenzitu změřit zatím nedovedeme. Božena Komárková, samozřejmě, totiž v intencích interpretace baroka jako mrtvého ramene vzdálené /vudalně/ řeky nic takového připustit nemůže. Ne snad, že by o slozité problematice něco věděla /nezná ani Hanušovu práci "Národní museum a naše obrození"/, nezná asi práce Strakošovy, nic neuasvědčuje tomu, že by znala pozoruhodnou studii Hanzalovu "Jiří Ignác Pospíchal a jeho doba", ČsČH 19, 1971, s.229 - 257 nebo knihu A.S.Mylníkova "Vznik národní osvícenské ideologie v českých zemích 18. století, Praha, UK 1977/, ale přesto napsala přímo a rovnou: "Tvrzení, že obrození zrodil barok, je jenom plium desiderium jeho ctiteli". Tak pékně to napsala, že se v tom vyzná jen novaný latinsk. Budeme-li však spravedliví, pak přece jen Božené Komárkové přiznáme nějakou znalost příslušné odborné literatury. Řekl bych, že přílhuje k pozoruhodné práci dobré marxistického historika a etnografa a folkloristy Antonína Robka "Lidové zdroje národního obrození" /Praha, UK 1974/. Ač je to sotva

představitelné a zcela abstraktivní, skončilo podle Komárkové baroko jako když utne, a smytec.

Je úplný nesmysl tvrdit, že baroko nebylo ničím víc, než násilnou rekatolizací. Ostatně i tu by bylo třeba poznat důkladněji. V archivech je k tomuto tématu materiálu až až, a tak i toto téma je úkolem příštích generací. Ať už jeho zpracování však přinese cokoliv, a žádném případě nevyčerpá "barokní životní styl ani barokní kulturu. Například barokní školství je tématem, ke kterému v nedávné době odborníci přinesli mnoho nového. Studie ukázaly, že vyborné školy Jednoty bratrské byly nahrazeny a početně dokonce rozhojněny katolickým školstvím řádovým. Nemělo přirozeně všude zrovna nejlepší úroveň, avšak to nelze přičítat k tříšti barokní kultuře, nýbrž poválečnému stavu země. A abychom nemávali červeným hadrem školství jezuitského - i když není žádného důvodu snížovat jeho úroveň - uvedme v této souvislosti raději jednoznačně hodnotné a pokrokové školství piaristické. Jeho vysokou úroveň po celé 18. století, třebaže šlo o církevní zařízení, dnes už popřát vlastně nelze.

S řádovým školstvím úzce souvisí kultura divadelní. Jestliže české humanistické divadlo bylo sice divadlem školním, ale neveřejným, pro barokní školní divadlo platí pravý opak. Patřilo k jeho úkolu šířit staronovou ideologii a proto se programově stalo divadlem veřejným. Tak zcela logicky a zákonitě silně ovlivnilo i divadlo lidové. Může tento fakt Božena Komárková, zastánkyně ideje barokní svobody, nějakým faktem popřít? Přitom toto divadlo mělo silné vlastenecké rysy, tedy aspoň něco, srdečí paní Komárkové velice blízkého. Přinášelo ideu české státnosti. Ovšemže v katolickém rousí, přes české světce a patrony. Ale komu to vadilo? Svatého Václava nebo sv. Vojtěcha měl přece rád i J.A.Komenský.

Není důvod dívat se na naše baroko růzovými brýlemi, ale zrovna tak není důvod předem je zatracovat. Nabízí řadu momentů, které bychom měli nejprve poznat, a pak teprve zvažovat a soudit. Sousedskova knížka o Magnim pěkně poučuje, jak ozechavým problémem pro církevní i světskou vrchnost byl problém rekatolizace. A ukazuje také, že existovaly - i v barokním katolicismu - toleranční snahy. Hovořili jsme o školství, tak tedy jeden faktiček. Když piaristé založili v Mikulově s pomocí olomouckého biskupa kardinála Františka Ditrichstejna svoje první gymnázium a kolej ve střední Evropě, byl příliv žáků neobyčejně velký. Gymnázium si získalo brzy dobrý zvuk a je zajímavé, že "jeho magistrí a profesori byli velmi snášenliví i vůči nekatolíkům, zejména protestantům a židům, až to u

Horou, implikuje závěr, že zhoršení poddanských poměrů má hlubší příčiny, než se dosud předpokládalo, a nelze je odbyt větou o cizí šlechtě. Ostatně o té mnoho nevíme. Byla cizácká a tak stranou zájmu historiků. Stejně tak třeba rakouské instituce, které se de facto staly institucemi českých zemí. I tu čeká historiky mnoho práce. Vždyť třeba ústřední instituce nemají pro tuto dobu v archívech ani vyhovující katalogy a inventáře, což je předpoklad vědecké práce s tímto materiálem. Víbec bude třeba plně se všemi důsledky uznet, že Čechy byly součástí habsburského soustátí v plném slova smyslu, čiliže nelze české dějiny od rakouských oddělovat.

Božena Komárková zastává názor, že násilná rekatolizace, resp. skutečnost, že se české země dostaly do jednoznačné katolické sféry byla tragédie českého národa. Vedle odtržení od kulturní nebarokní Evropy – jak jinak to chápat – vini baroko a katolský i z úpadku české státnosti a co vše, vini Habsburky /kteří ztělesňují jak rekatolizaci, tak barok a úpadek víbec/ i z úpadku v rovině ekonomickosociální. Nemohu toho méně vyvracet, ale přesto bych chtěl upozornit na některé závěry odborné literatury. Konflikty stavů s panovníkem "lze charakterizovat jako zápas uvnitř feudálních třídy a panovnický absolutismus plně v ekonomickosociální rovině v první i druhé fázi podstatně stejnou rolí jako program stavovský". /M. Hroch, J. Petrání, 17. století – krize feudální společnosti, Praha 1976, s. 289/. A jinde: "Byvá zvykem našich i maďarských historiků házet do jednoho pytle regresivní hospodářskosociální zněly v pobělohorské době, systém nevolnictví, s absolutistickými snahami Habsburků v středoevropském soustátí. Je to pohled značně zjednodušený. /2.204/. Stručně řečeno, ani sociálněekonomická situace, do níž se české země dostaly po Bílé Hoře, neměla mnoho společného s faktom, že v nich zvítězila katolická církve. Ostatně nevíme, čemu by dala Božena Komárková přednost. Snad luteranství? Nebo kauvíanství? Ano, to by bylo rozhodně zábavnější, propasovat do života české vesnice tuto "ideologii rodicího se kapitalismu". Ale pak už by život českého venkova ztratil všechn ten půvab, který si v období druhého nevolnictví přece jen zachoval a o kterém by si i Božena Komárková mohla udělat jakousi představu, kdyby si přečetla pár dobových kronik anebo takové obrázky každodenního života 18. století, které nabízí např. kniha O životě a umění – Listy z jaroměřické kroniky 1700 – 1752, Jaroměřice n.R. 1974, atd., atd., když už nechce číst J. B. Paara.

Baroko pro někoho snad opravdu je mrtvým ramenem vzdálené vzdálené řeky, ale pro toho, kdo má rád třeba i jen překrásnou písničku "Chtic a my

spal" nebo vánoční koledy, pro toho přece nemůže být úplně mrtvé a opravdu nechápu, že je na tom zlého, že má své ctitele. Celá řada rysů lidové kultury má neoddiskutovatelně barokní původ, jak každého snadno přesvědčí třeba třetí díl Československé vlastivědy /Lidová kultura, Praha 1968/.

Nechtěl bych se autorky textu "Česká otázka v průběhu století" dotknout, vím ostatně, že je to netykavka, která s chutí vytrubuje do světa "elementární ignoraci" autorů "Práva na dějiny" /hlavně proto, že se jako spousta jiných myslíců mylně domnívá, že jsou katolíky/, ale nad některými svými historickými soudy by se měla zamyslet. Úlohu kalvínského při zrodu demokracie by mohla ještě jednou zvážit a neměla by se utíkat k tak povrchovním soudům, jako je např.: "Zájem o hodnoty tohoto světa vedl už v renesanci k lhostejnosti k transcendentní životní dimensi". Jen pěkně zvolna! I při její pochopitelné lásce k Masarykovi /znám školní sesity našich prvorepublikových dřtek v den Osvoboditelových narozenin, "Tatišku, buď hodně dlouho živ a zdrav"/ opatrně s větami jako: "Palacký a Masaryk dali ve své době národu program a přivedli jej k vystěstvání"; "Rozhodnutím hlavy státu se stal národ znova objektem cizího rozhodování", atd., atd. Pořád si myslím, jen klid a trošku zvolnit, ony nám ty staričké a vyčpéle fráze beztak už níkam neutečou. Jenže: ono se to pěkné radí "jen klid", avšak co pak, az si člověk přeče Komárkovou provedené ztotožnění /témpř/ české protireformační minulosti se současnou situací země "okupovanou sovětskou ozbrojenou a ideologickou mocí". To opravdu naprostý nedostatek snahy pochopit zajde tak daleko, že ztotožní katolicismus, čili po staletí jednu z největších kulturotvorných sil evropských dějin se současnými sovětskými mocenskými praktikami? Opravdu lze z českých dějin vyčítat, že obyvatelstvu této země byl katolicismus, s nímž po staletí dýchal a žil a od něhož se i ten kalvínovský slavný, ale unavený a neživotný uteakovismus 16. století lisil jen pramálo, stejně cizí a vnučeně importovaný, jako "sovětská ideologická moc"?, jak Božena Komárková nazývá cosi, pod čímž marně hledám nějaké kontury skutečné ideologie. Vážená paní Božena Komárková, opravdu nevím, jestli se mám smát nebo plakat.

Vídor všemu v textu paní Komárkové existuje pasáž, která budi sympatie. Pokud vím, je to po prvně, kdy někdo "u nás" ocenil úlohu, kterou v současné situaci lidí žijících na území ČSSR hráli katolíci. Je to vskutku zajímavý jev a měl by se nad ním zamyslet každý, kdo dějiny vidí trošku hlouběji, než jako krásný, nicméně už dávno zvetšelý boj Tučňáků se Sviňuchy. Avšak sympatické gesto Boženy Komárkové /vypočítané ostatně na efekt prokázat

dobrou vůli/ je kraťoučké a hned si na katolíky vyjede. Nakonec, proč ne, i oni si rádi vyjedou, na tom není nic špatného. Jen je třeba hrá druzet ve fér rovině. V tom se mnou jistě paní Komárková souhlasí, jenže právě tu skutek utek. V okamžiku, kdy hude svoje "Seid umschluggen, Millionen!", vloudí se jí do zpěvu tento skřek: "... považují se za suverénní držitele jediné platné pravdy a činí z ní současně nástroj moci proti všem, kdo myslí jinak". Četl jsem tuto větu a nevěřil svým očím. Tady už končí legrácky, i když, poprvdě řečeno, výrok paní Komárkové, mimo fakt, že je zlý, je dost nesrozumitelný. Avšak a hlavně, Božena Komárková opět zaútočila na autory dokumentu Právo na dějiny. Cožpak musí každý, kdo má rád baroko, kdo se zajímá o české dějiny 17. a 18. století a nepřirovnává je k současné ideologické a mocenské okupaci ČSSR bratrským objetím SSSR, být nutně katolíkem? Chtěl bych se zeptat, chtěl bych jen šeptmo vydechnout: "proč"?

Není masarykovský apel sub specie aeterni v pojetí lidí jako Božena Komárková legitimací těch nejhoupějších falzifikací a netolerantních zabedněností?

Velehumanitaří sub specie aeterni nešetříval akademik Zdeněk Nejedlý. Nemám ho rád. Ale vzdor jemu mám a budu rád Bedřicha Smetanu, i když nenapsal ani jednu msi.

KDÝBY ...

/Úvodník z Českého slova 8. listopadu 1948/

Slussné djky dnes celé království za slavné ono vjtězství Pánu Zebaoth vzdává, které před 328. léty předkové naši nad papistickau soldateskau gsau obdrželi. Neboť onou bitvau na Bjlé Hoře koruna česká upewnjena gest na hlavě bohabojného krále Frydrycha, potomjho římského císaře, od něhožto /skrže wnučku geho Elišku Charlottu/ slavně panujíjc naš rod Orleánský pochází. Wymluvnau řečí swau radostné všech poddaných city wygádřil dnes ráno ve chrámě Vítá na král. hradě dvojctihodný pan dwornj kazatel Koza, tři hodiny kázaw na slova Danielis 3: "Králi na věky bud živ!" Ale my raději sobě uvažme, co by se bylo naší vlasti přihodilo, kdyby fanatické papežencův autoky heroitského krále Fredrycha byly poraziti mohly.

Že sama řeč česká jezuitskému zkaženj byla by propadla, nenj kdoz by pochybowal. Ano na mjsto wznešené biblietiny a bratrského pravopisu sprostého lidu řeč a přístupná gemu ortografie by swé mjsto byla měla, a kdoz wj, o gaká weledjla by jezuitský, románskym duchem baroknjm chřadnaucj wpływ, byl literaturu naší neolaupil! K.H.Máche snad, na mjstě lahodného zalmu w trochajskych trimetrech překladu, byl by sentimentální gakaus o labuti a luně báseň, ano o májovém večeru nemravnau, smyslum hovjej poesii jezuitským newkusem skládal. Neopomenuli by jezovité mezi lid robotný powěrečné knjzky o papeženskych svatých a lživého Hágka o českých temného středowěku knjzatech, a o čarodějnici Libuši kroniku roznásseti; kdežto dnes takového ssmejdu lidu nedopauštějſce, wzdělanci toliko prof. Nowotného gruntownj, v právě ewangelitském duchu sepsané aneb sumownj páne Slawjkowy dějiny čjtagj.

Awssak netoliko gazyk náss byl by z vyše zlatého věku Rudolfa II. upadl, nybrž celý národ ginaké wzezřenj byl by dostal. Na mjstě zlaté wolnosti, kteréž se česká šlechta spolu se šlechtou bratrské republiky polské tak dlauho těšila, byla by howadská tyranie španielské monarchie přikvačila. Nebylo by giz kragaských sněmkův, shromáždugjicjch w čas zimnjj šlechtu ku rušným debatám a weselým pitkám do měst; nebylo by giz kragaských heytmanův, ze šlechty každého kraje swobodně volených; nybrž heytman

kragový od samé vlády gmenovaný, a snad i z městského stavu, ano ze sedlského rodu pošly, kragem by vládnul.

A zdaž by celé králowstwje toto v tak těsném gako dnes swazku s celu Rjsj ostalo, welice gest pochybowati. Kdežto slavné a svaté paměti cjsař a král Frydrych české pány stavy ke všem swobodám říšských stavů připustil a ius reformandi, podle augspurského sněmu, na nich panſvých jim pustil a tak nejtěsněji ku sw. Rjsi je připautal: známo gest, a každý v pana říjského kancléře pamětech čjsti muže, kterak španihelský domu Rakauského vplyw wzdy národu německému protivny byl, a toto králowstwje sw. Rjsi i tudíž německému národu, tomu luterské prawdy prawému bogownjku, odciziti sa wynasnazoval. Snadno to pak sobě představiti můžeme, co by na mjstě ewangelitského našeho král. domu, papežensky duch byl způsobil, když konečně skrze Napoleona I. Řjmská řjše konec wzala. Všecky králowstwje tohoto ke sw. Rjsi powinnosti na pohaslé a ge za auplně samostatné byla by jezuitská vláda prohlásila; když pak nástupce onoho protestanského reka Frydrycha Welikého, vjtězny cjsař Wilém Weliký, luterské cjsařstwje a řjsi Německau obnowil, nebyl by zagisté česky národ, Řjmské ochechuli propadnuw, pod geho prapory se wyznamenal, a nemravnau papeženskau Francii spravedliwě pokořiti pomohl. Anobrž naopak na gisťe to mjtí musýme, že by katolitskau potvěrau zhiauply, národ česky byl - proti zřejměmu Boží Prozřetelnosti předurčenj - vjtěznému luterskému cjsařstwje do cesty wsteupil, a snad i české luhy vlastnej krvj, v marném proti němu bogi, skropil. Aniz by byl slyšel hlas welikého Fricé: tenž v takovém národě na státnjma tagemnjkem /pod nejw. kancléřstwym pána z Taxisu/ nybrž vyhnancem, a ne spolutvůrcem welikého Německa, nez hlasem na paušti byl by se stal.

Ano vjce říci musým! Bez vjtězstwje krále Frydrycha a nesmrtevných geho marssálků z Anhaltu a z Hohenlohe /drahé to českému národu gměno!/ byla by zagisté konfederaci mezi stavy českymi a rakauskymi přetežena bývala, a ginak celé Rakausy byly by se wyvýgely. Nebyly by zagisté spolu- audem české koruny, nybrž státem na nj zcela neodvislým se staly, a v šumavském hvozdě by meznjky zastavily pautnjka, který dnes az na břehy Adiže české pluky sledowati může. A na mjstě osvícených predikantů, kteří z univerzí v Jeně a v Erlangenu na rakauský venkov dosazování bývali a geg v čisté ewangelitské výře wzdělávají /proti arminiánskému lži- učení prawdu, to věz totalní zkaženost lidské přirozenosti, statečně obhagujce/ byly by řjmský popi neštastny ten krag smyslnými swody - vyřezávanými obrasy, lahodnou hudbou a theatrem - přelstili, a od německého

národa a jeho vzdělanosti nadobro odtrhli.

U nás pak by titž jezovité pověrečným a historitsky nedoloženým kultem gájovských papeženských svatých, Cyrila a Methodia, které ani sprostému lidu sedlákemu na Moravě ku modloslužbě představovali, ku nejhluššemu temu došli, a nás z kruhu vzdělanych národů dokonce wywedli. Neuzila by, věřte, pod španihelským ghem střední Evropa té pohody, k nížto základ položila alianci našeho krále Frydrycha a ewangelitského krále uherského Gabriele Bethlena. Neypewnější hráz owssem postavila španihelské rozpjnawosti moc turecká, pod gegjžto záštítai králové uherštj, gak gím to ný arcibiskup Jan Amos ve svém "Štěstj národa" byl radil, celé králowstj uherské k užívánj gednoho gazyka přiwedli, a tudžíž divoké, w papeženském zagetj obmyslných popův zatuchlé, plémě Slováků w horních Uhřích zlikvidowali. I kdož to věřiti může, že by tak mocnau tureckého sultána ochranu a přátelství uherského národa byli Čechové pod papežským antikristem podrželi, že by nebyli spíše ewangelitským hrdinám uherským, Kossuthovi a Tiszovi, po boku modloaluzebných Slováků a barbarských Moskowitzů na odpor se postavili!

Pročež národ náš a vděčnau myslí na odvrácená nebezpečí wzpomnäge, bude pokračovati w tradicích svých velkých reformátorův a slavných králův: věrni zůstaneme České konfessí i nejjasnějšímu rodu Orleánskému, vlasti i Říši!

ČTK 8.XI. 1948: při včerejším odhalení pomnika maršálka Hohenlohe v Lutherově sboru w Čerweném Hrádku, vyznamenán byl z rozkazu císaře JMtí pan ministr skolství a národní osvěty řádem Pour la mérite ciwilnsho oddjelu. - Při dnesnej přehljidce u krále. letohrádku Hvězdy bude dekorowána králem JMtí říšská wogenská misse.

/Apokryfní článek neznámého autora jsme převzali z 13. poválečné sbírky staroříšských Archů./

NĚŽNĚ, ALE BEZ RUKAVIČEK

Ladislav Jehlička

Píše-li historik o středověkém městě, musí především říci, jak bylo veliké to město, kolik zhruba mělo obyvatel, jaké bylo jejich věkové rozvrstvení a cím se ti lidé živili, jinak je celé jeho pozdější vyprávění na vodě. Je to banalita, ale je velmi důležitá.

Píše-li historik o středověké bitvě, musí především říci, jaký byl terén, kolik lidí bojovalo na každé straně, zda to byli cvičení vojáci nebo pomocné houfy, jakou měli výzbroj, musí zkrátka situaci před bitvou popsat co nejpodrobněji. Jinak je celé jeho pozdější vyprávění na vodě.

Pokud jde o Václava Bělohradského, bylo mi o něm řečeno nemnohé: že se narodil roku 1944, takže v roce 1945 to byl patrně jedno nebo dvouletýhošák, v roce 1948 mu bylo asi 4-5 let, v roce 1968 mezi dvacetí čtyřmi a dvacetí pěti lety. Byl prý žákem Jana Patočky, do emigrace odešel nejspíš po roce 1968 a nyní přednáší filozofii nebo sociologii v Janově. Je katolík.

Pokud jde o mne, narodil jsem se roku 1916. V roce 1918 jsem byl poprvé osvobozen. Nikdo se mě neptal, chci-li být osvobozen, což je celkem pochopitelné. Ale nikdo se neptal také nikoho jiného, což je povážlivější. Na základě pozdějsích zkušeností bych být osvobozen nechtěl. Ve svém životě jsem byl osvobozen ještě několikrát a po každém osvobození jsem na tom byl hůře než předtím. Na osvobození vůbec mám názor, že osvobozují skupiny interesentů, kdežto ostatnímu obyvatelstvu je to jedno. Bačovi, který pase ovce, je asi lhůtejně, je-li Slovák, Čechoslovák nebo Maďar. Ale advokátovi, který chce být poslancem nebo ministrem, to jedno není a tak probouzí v bačovi národní sebevědomí. Vzhledem k mému věku už asi osvobozen nebudu; ale patrně nebudu osvobozen ani moji praprapravnukové. Nebudou-li osvobozeni, mohou být dlouho živí a dobré se jim může vést ne zemí.

V prvé poznámce, kde se Bělohradský vyslovuje k dokumentu "Právo na dějiny" /to se mě osobně netýká/, dává najevo, že přečetl spoustu moudrých knih, k nimž většinou my nemáme přístup, a z nich vyčetl, že důležitější než právo dějin je právo dějiny nemít. Dějiny jako instituce jsou prý důsledkem vůle moderních států "mít dějiny"; národy, které nemají dějiny, nemají prý právo na samostatnou existenci, a v důsledku toho jsou utlačováni černoši. Stačí tedy jen "nemít dějiny", které stejně patří do muzea, a nebude ani zbrojení, ani nebudou utlačováni černoši. Nová filozofie dějin s právem nemít dějiny otřásala prý od základu oficiálním dějepisectvím. Pojme mě okamžitě krejní nedůvěra, když někdo někým nebo

něčím od základu otrese. To bude asi následek historického školení. Kdybych je neměl, také bych patrně odmítl dějepis jako nástroj evropského imperialismu, jako mýtus, kterým státy kapitalistického a socialistického typu zdůvodňují svou planetární mocenskou roli. Převrátil bych banální poučku, podle níž "budoucnost roste z minulosti" a dal bych se na moderní filozofii, která podle Bělohradského ukázala, že minulost roste z budoucnosti, ačkoli nevím, zda by mi to jako Naffesolimu pomohlo k emancipaci od otročení budoucnosti /to si přece protiřečí/. Nejsem filozof, jen zcela obyčejný člověk, a proto prvnou poznámkou Bělohradského o právu nemít dějiny, s celou její učeností a citáty z přemnohých učených knih, čtu spíše - ať mi to Bělohradský odpustí - jako humory. Když jsme byli mladí, také jsme byli učení. Ale od té doby, co Patočka rozsel po českých lúzích a hájích filozofii, mám pokaždé, když prohodím několik vět s některým z jeho záků, dojem, že je poněkud náměsíčný.

Vzhledem k tomu se chci věnovat jiné věci: mohu totiž pana Bělohradského ujistit, že český lid, který, jak nás poučuje taktéž přečtené knihy, stál už od husitské doby vždy v čele pokroku a socialismu, předstihl ostatní národy světa včetně černochů i v tom, že likvidoval nejenom právo na dějiny, ale sám národ. Nic takového jako český národ už totiž neexistuje. Je jen asi deset miliónů lidí, kteří se mezi sebou domlouvají většinou česky, ale žádný český národ. Abych použil slavného výroku Otakara Březiny, tisíckrát a tisíckrát omílaného, o národě jako společenství mrtvých, žijících a dosud nenarozených, potom nic takového není u nás k dostání. Na mrtvé se kaše, dosud nenarozených se lidé v případě potřeby zaví vrazilou, které povšechně říkají, aby to tak nebilo do očí, interupce, tak jako se hromadným vraždám říká fyzická likvidace a Stalinovu samodéržavu kdysi říkalo kult osobnosti /tj. ne všech osobností, ale jediné osobnosti/. Je zajímavé, jak v době, kdy se oficiálně hlásá kolektivismus, dosáhl individualismus takového stupně jako patrně nikdy v dějinách. O tom se může přesvědčit každý, kdo zde nějakou dobu žije. Osamocení člověka je totální. Obrovské hromadě písku, v níž každé zrníčko nijak nesouvisí s druhým nelze přece říkat národ. Tady se stávají dějiny opravdu jen lacinou ozdůbkou, muzeální záležitostí, právo nemít dějiny se stává nejrednější realitou a pan Bělohradský může být spokojen.

"V této obecnější souvislosti" musím říci, že nad těmito řádky vane duch marnosti, ale i nad soupisenem Bělohradského a úvahami paní profesorky Komárkové, když čtu obojí znova. Mohu Václava Bělohradského ujistit /paní

profesorka Komárková, jak je z její určité nostalgie zjevno, to patrně ví/, že Hus, Komenský, Masaryk, nejslavnější epocha českých dějin, vrnění nad Bílou Horou, třístaletá poroba a zlář národu dnes už u nás nikoho nezajímají /právo nemít dějiny je totální/, až na několik vymírajících starých lidí, hrstku intelektuálů, duchodců, kteří nemají nic rozumnějšího na práci, a pár mladších lidí, kteří by za normálních okolností byli na univerzitě a teď dělají topiče. Na rozdíl od "katolického" pojetí českých dějin /nemám rád to slovo, proč se prostě rozumnému říká katolické?/ se Bělohradského "pojetí" českých dějin kloní spíše k protestantismu na to má ovšem stejně jako paní profesorka Komárková svaté právo. Cítáty bychom se mohli s Bělohradským utloukat do nekonečna - znám právě opačných než jeho jisté neméně tolik jako on. Nemám jen rád takové formulace, jako že "hlásit se" "ná smysl sdílení kulturního dědictví a v takovém smyslu se ke Komenského náboženským a filozofickým myšlenkám hlásí celá Evropa" /fuj! tahle formula je přece nedůstojná filozofa: celá Evropa, bojovali jsme proti celé Evropě /husitství/: jednak to není pravda, svědčí to jen o české řečnívosti, stejně jako silně nadnesený titul "učitel národů", jednak ke Komenského náboženským myšlenkám se dnes už hlásí malokdo, až na některé evangelíky a snad i některé katolísky, a k jeho filozofickým myšlenkám snad některí filozofové včetně Bělohradského. "Sdílení kulturního dědictví" je přece yšechno, antikou počínaje /a snad ještě před ní/, katolické i protestantské, obrozeneccké i Liberální, záleží na tom, co si kdo vybere. Bohdan Chudoba kdysi tvrdil /polemizoval jsem s ním/, že "dějepis není věda", že je to jakýsi soubor myšlenek, z nichž si můžeme vybírat, a záleží na tom, co si kdo vybere. Vůbec nepodceňuji Komenského jako pedagoga, byl ovšem také politik a jeho politické dílo samozřejmě odmítám jako Masarykovo, jenom za svou osobu a docela soukromě říkám, že mě vždycky nudil, ale to mě nudila také katolická Božská komedie, ačkoli Šalda Danta velebil jako mistra nad mistry. Katolíci prý neznali protestantský důraz na výchovu - proto asi naši čestí bratři posílali děti do jezuitských škol, Valdštejn a Liechtenstein /liechtensteinské dragonády/ tu nejsou jedinými doklady. "Starobylá konstrukce Pekařova", podle níž pravda znamená Husovi pravdu Boží, tj. Písma, a ne "pravdu svobodného svědomí" /jež by v duchu moderního názoru autonomě hledalo "pravdu"/ je nejen stoupenci Pilátovy skepse a jeho pokrčení ramen, ale kazdém historikovi zeela a naprostoto běžná. Mluví-li Bělohradský v této souvislosti o Pekařově "nefilozofičnosti", pak je to jen dokladem toho

- budiž mi to pro jednou prominuto - že filozofové anebo ti, kdo se za ně pokládají, nezřídka kecají. Tady žádné citáty bez celkové souvislosti nepomohou, Hus nemohl prostě myslit jinak než jako dítě své doby, vymyslit a vcítit se ovšem do myšlení a cítění lidí před několika stoletími je krajně obtížné, Pekař sám v "Žižkovi" sugestivně vykládá, jak dlouho nechápal Husovu "pravdu"; že nejde o pravdu v moderním smyslu, to mu bylo jasné, pokládal původně tuto "pravdu" za "spravedlnost", až po delší době mu svitlo, že jde o pravdu Boží, pravdu Písma, pravdu Bohem zjevenou a zakotvenou v Písmu /právě tak jako Žižkovi/, která má k moderní racionalní "pravdě" na hony daleko. Vybrat si ovšem můžeme, co chceme; předpokládat, že něco "předznačuje" něco jiného, nějaký příští vývoj, můžeme po libosti, ale historik, který má nějaký pojem o plynutí času, nad tím jen pokrčí rameny. Abych už ukončil tuhle záležitost, cituji jen k Bělohradskému skákání ze století do století dopis Zdeňka Nejedlého Josefu Pekařovi z 20. května 1914: "Masaryk zajisté mohl říci, že našel v husitství ty a ty etické prvky, o nichž je přesvědčen, že i dnes jsou národu zdravé, a mohl je prostě postulovat pro národní filozofii dneška. Ale neměl právo hrát si na historika a odůvodňovat to vytrženými větami a 'důkazem' o souvislosti obrození s husitstvím. Moje stanovisko k pseudohistorické otázce Masarykové jest tedy velmi radikální." Nejedlého slove o "vytržených větách" nemusí být žádným dokladem nepoctivosti: Masaryk je prostě stejně jako Bělohradský vlastně v linii Chdubova názoru o správnosti použití myšlenek jako podpěry apriorního správného názoru. V této věci jsou bezděčními souputníky jak Masaryk a Bělohradský - tak i Bohdan Chudoba.

Totéž, co jsem právě řekl, se týče i situace kolem Bílé Hory a po Bílé Hoře. Bělohradský zřejmě straní protestantismu /také z prapodivného čtení Maxe Webera/, protože protestantismus prý vymyslel kapitalismus, liberalismus, demokracii, humanitu a toleranci. Vzhledem k tomu jsou katolické národy zaostalé a my jsme zchátrali proto, že jsme po Bílé Hoře upadli do náruče katolických národů /tady si Bělohradský trochu protířečí, když větu o naprosto zřejmých rakouských, španělských a italských vlivech u nás pokládá za idiotskou, ovšem on tyto vlivy přece sám pokládá za úpadkové/. Patrné si nevzal k srdeci proslulou větu Ernsta Troeltsche /protestanta!/, že filozof musí být také historikem a historik filozofem. Ale když už toho tolik přečetl, snad ho mohu poprosit, aby jeden večer věnoval také knize Maxe Picarda Hitler in uns selsbt, tam se hodně dočte o katolických a protestantských národech, bez zaujetí pro jedny nebo

proti druhým. Myslím, že to velmi jednoduše, ale přesně vyjádřil už Chesterton: Proč se Italové chovají v kostele jako v divadle? Asi z téhož důvodu, proč se Angličané chovají v divadle jako v kostele. Četl jsem znamenitou práci Evy Kantúrkové o Bachovi. Má rád Bacha, ale ještě mnohem raději mám /svobodného zednáře/ Mozarta. Tím checi říci, že přese všechno jsem přece jen mnohem raději katolický Čech než protestantský Němec. Tady nesouhlasím s Pekařem, který má za to, že i přes případné vítězství stavů na Bílé Hoře bychom se z toho přece jen nějak dostali – ale to je jen záležitost Pekařova kořenného česství. Druhá myšlenka, která souvisí s obtížemi pochopit myšlení a cítění dávných dob: co když bylo Lobkowitzovi, Martinicovi, Slavatovi a těm ostatním luteránství opravdu tak protivné jako Pekařovi /smím-li se jmenovat vedle tohoto velikánoviče/ a mně? Všechny lidské záležitosti jsou věcí gusta. Já mám tohle.

Tím se dostáváme k arcibiskupu Beranovi, který na II. vatikánském koncilu odprosil protestanty za násilí spáchané na nich po Bílé Hoře. Prý jsem plival na tento velký čin – Bělohradský promine, ale /jen tak mimochodem/ znal jsem se s dr. Beranem, ještě když nám psal před válkou jako rektor dejvického semináře do Obnovy, a chodil jsem k němu i jako k arcibiskupovi. Byl to velmi ušlechtilý člověk, tak proč bych na jeho prohlášení plival? Nemám ve zvyku plivat na nikoho, tím méně na "ušlechtilé Beranovo gesto". Svým prohlášením se Beran dopustil onyly. Bylo to v první řadě prohlášení jednostranné, vzbuzovalo falešný dojem a bylo nehistorické. Jednostranné proto, že to bylo prohlášení z jedné strany, nikoli také protestantů. Kdyby byli stavové zvítězili na Bílé Hoře a vylíhrali válku, byli by, to je jisté, zatočili s katolíky, včetně konfiskací, stejně jako katolíci s protestanty; prvním činem protestantských stavů po defenestraci bylo vyhození jezuitů z Prahy. Kdo předpokládá na katolické straně jen a jen mrzkost, zatímco protestanté byli ušlechtilost sama, je naiva. Beranovo prohlášení budilo falešný dojem, že tím přijímáme protestantský výklad dějin – přijímá jej také Bělohradský a tak to také bylo chápáno. To ovšem zdaleka neodpovídá skutečnosti, alespoň se tak na tu věc nedívají všichni katolíci, ba ani většina katolíků, jakkoli svedených. Konečně bylo nehistorické, protože nedbalo všech faktů – Bělohradský správně mluví na základě Pekaře o faktech povahy politické, ale byly i jiné. Mluvit v této souvislosti o toleranci a svobodě svědomí je ze zela nehistorické – to, čemu se říká /dnes/tolerance, byla před Bílou Horou spíše lhostejnost, mluvit o svobodě svědomí je vůbec anachronismus naruby, šlechta měnila

náboženství více než kosili atd. Divím se dnešním Němcům, že si neustále nechávají nasazovat psí hlavu nacismu, ačkoli se od té doby nesčetněkrát ukázalo, že proti tomu, čemu se nesprávně říká fašismus, není imunní žádný národ, a že se to kdykoli může objevit v jakékoli barvě. Nedorozumění je v tom, a tady je rozdíl mezi pohledem historickým a, řekl bych /není to přesné/, filozofickým, že bychom názory a metody vlastní století patnáctému nebo sedmnáctému, které pro ta staletí chápeme a vysvětlujeme, také přijímali, schvalovali a hlasali ve dvacátém století. Upálení Husovo např. je jistě politováním hodné a nemůžeme je schvalovat a stavět se za ně. Ale bylo zcela v chápání a měřítcech doby a "odsuzovat" je ex post nevede k nicemu. Ale s filozofem Bělohradským se dost těžko dá mluvit o historii.

Ještě malíčká poznámka: čtvrtina národa prý odešla po Bílé Hoře do exilu. Pekař mluví o pětině až čtvrtině svobodných, "o celém malém národě" - počítáme-li mezi "národ" také poddané, tedy značně méně. Ale budíž. Po roce 1948 by asi čtvrtina národa, kdyby byla možna, odešla do ciziny, já ne, nikoli z lásky k českému národu, ale z pohodlnosti. No a co? Živili by se dnes jinde, jako hospodští, umyvači oken, zubaři nebo by přednášeli na univerzitách. Po roce 1945 byly tři miliony Němců jen u nás, o Polsku nemluvě, vyhnány ze své země - máme vůbec právo posuzovat to, co se stalo v sedmnáctém století, když podnes se děje totéž - ačkoli od těch dob uplynula více než tři staletí? A děje se to za našeho mlčení nebo i s naším souhlasem? Snad proto se o násilí sedmnáctého století hovoří, že už je to tak dávno...

Bělohradský se nemusí domnívat, že Pekařovi křivdím. Znám velmi dobře celého Pekaře a nejenom výbor, který vyšel v emigraci. Nečtu jen stará čísla Řádu, ačkoli bych velmi pokorně Bělohradskému doporučoval číst celé ročníky Řádu - setkal by se tam třeba i se svým učitelem Janem Patočkou, jenž byl velmi dobrým přítelem dvou iniciátorů a redaktorů Řádu, Jana Hertla a Rudolfa Voříška. Jako znalec historie, tj. "gymnaziální metafyziku", kterou po dvě století nazýváme "dějiny" a kterou /dodávám/ si vymyslely moderní státy, aby mohly utlačovat černochy, se u mně Bělohradský plně diskvalifikoval - ale do historie konečně hovoří každý a nikomu to nemůžeme mít za zlé. Ale diskvalifikoval se průkazně, pokud jde o dvě jiné věci, totiž o "světovost" a "provincialismus" a pokud jde o literaturu. Filozof by měl alespoň stručně říci, co pokládá za světovost a co za provincialnost. Mení to pravděpodobně jen věc geografie, ale věc ducha. Chce snad říci, že jsme blbější než lidé na Západě? To si

nemyslíme. My jsme už měli svůj Anschauungsunterricht, na lidi na Západě to teprve čeká. "Světovost" od dob Masarykových - západní Evropa prodloužena do USA - se hodně změnila, je dnes něco úplně jiného. "Svět" už je také SSSR, Čína, Indie, střední a jižní Amerika, celá Asie a Afrika. Jsou snad Durych, Deml Čep /ale také Hostovský, Vančura, Halas, Nolán, Nezval/ "domácí fenomén", jak říká Bělohradský a Kundera "světový", protože ho čtou pařížští snobové a paničky? Právě Kundera je přímo školský případ provincialismu, kdežto ti druzí jsou "světovi" svým uměním. Mám rád severské národy, malé národy vůbec, protože se nikdy nestaraly o "světovost". Je snad Sartre "světový" a Timmermanns, Coolen nebo Claes jen "domácí fenomén", protože psali jinou řečí a mají méně čtenářů? Deml, Durych, Čep nejsou prý "nijak zvlášť originální v evropské souvislosti". Literární kritik se tomu může jen usmát. Právě tak je tomu i se scholastikou a tomismem. Některí se dnes na ně dívají s dobromyslnou shovívavostí. Současníci vždycky pokládali svoji dobu za vrchol poznání, po němž už nemůže přijít nic moudřejšího. Ale historikovi, který si je vědom prchavosti a proměnlivosti času, se vtírá otázka: nebudou se takhle filozofové za sto, dvě stě let dívat i na Heideggera, Patočku a řekněme - Bělohradského?

O našem meziválečném vývoji neví Bělohradský /pro své mládí/ pochopitelně nic. Obálka Rozmachu nemá s fašismem nic společného. Navrhovatel Břetislav Štorm tam chtěl původně mít meč, ale Durych to odmítl, že prý na všeňjakou havěť stačí obyčejná sekera. Někde o tom i psá. A pokud jde o Demla, je najednou z filozofa "moralistický omezenec", vztah mezi dílem a charakterem je pro něho "neodmyslitelným horizontem pochopení díla". Jako omezený immoralista říkám, že tohle je nesmysl a že to jen ukazuje, že Bělohradský nemá o umění ani potuchy. Kdo mu dal vůbec právo mluvit o Demlově charakteru? Deml je mrtev, ale je tu jeho dílo v pravém slova smyslu světové, dílo jednoho z největších českých básníků dvacátého století. Snad byl Deml jesitný jako opice /avšak Graham Greene v jednom románu říká: církev zná všechna pravidla, ale neví, co se děje v jediném lidském srdci/, byl jistě opilec jako jeho obdivovatel Nezval, udělal si z chimérické ženy fetis právě tak jako Viktor Dyk a Josef Pekař z chimérického Národa a Masaryk z Humanity a Demokracie. Ale do jeho charakteru nikomu nic není. Kdyby nebyl takový, jaký byl, pravděpodobně by tu nebylo ani jeho dílo. Četl je Bělohradský? Bedřich Fučík mi jednou vykládal, že položil Václavu Černému otázku: Prosím tě, četl jsi vůbec Demla? Černý se ve své pravdomluvnosti přiznal, že Demla nečetl. Pak se to lehce hovoří.

o vztahu mezi charakterem a dílem.

Zbývá tedy už jen Kundera. Ale ještě několik slov k té Katolické stráži. Rozhodně bych byl rád redaktorem nějaké takové edice, také jsem jím už byl. Ale urputně bych se bránil proti názvu Katolická stráž a chtěl něco apartnějšího, např. REAKCE. Střežen jsem byl asi deset let, nemám ve střežení žádnou zálibu, ale poznal jsem také jednu věc: že neasmíme házet vinu na krk lidem, které eupemicky nazýváme naši představitelé. Koncentráky by patrně vůbec nebyly, kdyby všude nebyl nadbytek lidí, kteří ochotně a s nadšením dělají bachaře. Pokud jde o střežení, ať mě tedy Bělohradský vynechá. Nevím, proč do toho vůbec plete katolíky. Ale byl jsem také dlouhá léta nakladatelským redaktorem a na základě redaktorských zkušeností mluvím a stručně řečeno mám Kunderovo spisování za špatné. Bělohradský pokládá za měřítko Kunderova umění "fakt" jeho světového úspěchu /a neuvádí nic jiného/; svědčí to jenom o tom, že nerozumí ani literatuře. Kdyby řekl: mylíte se, v Kunderovi je tohle a tohle, byl by to základ pro diskusi, ale úspěch? V dobách mého mládí byla naši nejúspěšnější autorkou Vlasta Javorická, četla ji kdekterá žena, vycházela po desetitisících, zatímco Vančura nebo Durych dosahovali nakladu sotva dva tisíce. Ale protože jsme příliš provinciální, uvedme jiné příklady, Bělohradskému blízší. Ještě před několika lety byl modlou katolíků Teilhard de Chardin. Kde je jeho sláva dnes? Zůstává u literatury: Francoise Saganová byla před léty jisté neméně známá než Milan Kundera. Kde je její sláva dnes? Myslím, že i dnešní proslulost Kunderova je velmi efemérní. Až ho móda bude mít dost, bude po proslulosti.

Ještě k té "světovosti". Není bez vyznamu, že největšího "světového" uznání dosáhl nedávno právě nejčeštejší z českých básníků, skutečně "národní", a neváhám použít ani výrazu lidový, umělec Jaroslav Seifert. Z hlediska umění neznamená Nobelova cena nic. Není patrně na ní nic hodnotnějšího nežli na našich Gottwaldových cenách. Uděluje ji naprostě "lokální" aeropág, což asi totéž, jako kdyby ji udělovala naše Akademie nebo univerzita zvaná Karlova, jež by ovšem spíš měla nést název Univerzita Zdeňka Nejedlého - alespoň pokud se "humanitních" oborů týče. Ale Jaroslav Seifert by byl světový básník i bez Nobelovy ceny. Právě proto, že to je umělec česky, že obsáhl to, čemu Masaryk i paní profesorka Komárková říkají /česká/ duše. Češi se mohou opět falešně honosit, že se jejich krajanu koří /zase/ celá Evropa. Ale v tom to přece není. V holém faktu nějakého úspěchu! Pro pařížské kavárny by byl jistě přijatelnějším kandidátem

Nobelovy ceny, "světovým" básníkem, např. Vítězslav Nezval. Jaké má vůbec Bělohradský měřítko světovosti? Franz Kafka byl dlouhá léta "lokální pražský fenomén". Teprve když v něm lidé ve světě rozpoznali určitou koincidenci se svými aktuálními osudy, stal se módou. Ale to není přece žádné měřítko! Znám Francouze, Angličany, Rusy, Němce, ale žádnou obecnou světovost. Nechtěl by nám o tom Bělohradský něco říci? Vladimír Kavka, znamenitý překladatel Franze Kafky, říkal před lety, že na překladu má být vidět, z jaké řeči bylo dílo překládáno. To stojí za trochu zamýšlení nad světovostí a "lokálními fenomény".

Naproti tomu na Kunderovi kromě několika českých reálů není českého nic. Jeho bezpohlavní /v literárním smyslu/ romány, psané v cizině, by mohli napsat také kterýkoli francouzský, italský, anglický nebo portugalský autor; stačilo by mu, aby se o českých věcech trochu poučil z novin. I takové romány by samozřejmě mohly dojít ve světě úspěchu, pokud by vycházely vstříc dobovému vkusu, zálibám a módě. Ale co to má co dělat s uměním? A na druhé straně: co nám chce vlastně básník říci? To by nám měl místo planého horování pro světovou proslulost Bělohradský prozradit. V době, kdy psali nebo píši Böll, Green, Solženicyn, Waugh, Orwell, Dürrenmatt a mnozí jiní, se zdá, že Kundera nedokáže lidem servírovat nic jiného než exkrementy. Kdybychom měli věřit Kunderovi, došlo bychom asi k tému dvěma závěrům: že na člověku -muži jako žené - je nejdůležitější a nejzávažnější jeho přirození, že největší životní slast je rozkoš. K tomu citát z W.B. Yetse: "Myslím také, že žádný pravý básník, ať by jeho život byl sebevícce nezřízený, si nikdy neučinil cílem, ani v pouhém svém životě, rozkoš." A citát z "necharakterního" Demla, z jeho Zapomenutého světla, zabaveného roku 1934 pro děmnělou nemravnost: "V lásce se přece nejedná o stehno, anebo o zadníci, i kdyby byla sebeušlechtičejší, ba božská, k zulfbání..." Nejpřirozenější vysvětlení pro Kunderu by bylo asi tohle: že to je výlev hnusu, že se tím chce říci lidem: takhle vypadáte, takovíhle jste... Ale v tom případě to Céline dělal lépe. Napadlo mě, co by asi říkal ópěvovaný T.G.Masaryk, kdyby mohl číst Kunderu. Sázím se, že jeho úsudek by se příliš nelišil od mého, pakliže by nebyl ještě prægnantnější.

Závěrem citát z jiné oblasti, spíše pro Kunderu, ale i sociolog se nad tím může zamyslet: Schiller píše r. 1797 Hölderlinovi: "Unikejte, kde můžete, látkám filozofickým, jsou to ty nejnevdečnější a v neplodném závodění s nimi se stráví často nejlepší síla."

NAD DRUHÝM ČÍSLEM PARAFU

- rzk -

Časopis PARAF /Paralení akta filozofie/ vydávany V. Bendou, ve svém druhém čísle přináší původní studie od Z. Neubauera a J. Kříže, dále předposlední kapitolu z knihy R. Palouše "1969" a ukázky z rozhovoru s V. Bělohradským. V oddíle překlady uveřejněn esej H. Arendtové Krize kultury – její sociální a politický význam, který vyšel před časem v Expedici. Tvrá čísla určují především dva původní příspěvky a část recenzní; ukázky z Palouše a Bělohradského reprezentují větší celky, které posoudíme při jiné příležitosti.

I.

Zdeňka Neubauera jedni přímo zbožňuje /Tomáš Halík napsal, že si připadá jako andělček u nohou sv. Augustina na Rubensově obraze/, jiní jsou poněkud skeptičtější k jeho nadlidským výkonům /není neoficiálního časopisu, který by nepublikoval jeho reflexe, úvahy a komentáře, není shromáždění, ve kterém by nevystupoval, a pokud přímo sám nepřednáší, upozorňuje na sebe dosti nedůstojným způsobem. Skepsi vůči své osobě Neubauer asi příliš nesnáší, a proto proti jednomu skeptikovi, kterého nazývá "Daniel" a tituluje "ctěny odpůrce", sepsal "o letním slunovratu Léta Páně 1985" úvodní článek tohoto čísla PARAFu Obrana spekulace. Neubauer považuje Daniela za stoupence Husserlové fenomenologie, a proto prokáže v generálním útoku, že spekulaci se nevyhně žádný filozofický směr, taže je něčím neodmyslitelným dokonce i od fenomenologie, pokud si ovšem zaslouží být po Neubauerově vykladu zvána ještě fenomenologií. Zdá se však vše napovídат tomu, že Daniel neodporoval Neubauerovi z nějaké filozofické pozice, např. fenomenologické, nýbrž že chtěl prostě říci: zde nejsou splněny základní předpoklady filozofické úvahy. Dokladem může být sama Neubauerova "obrana", jak se nyní pokusím ukázat.

Vezměme nejprve pasáž, v níž se fenomenologii doporučuje spekulace. Jsou tu tři zaražející detaily, které vrhají zvláštní světlo na celý argument. Za prve: když Neubauer cituje Husserlův princip všech principů,

vytratily se mu u slova "intuice" uvozovky, které Husserl používá, aby naznačil jistou distanci a specifické pochopení toho výrazu, jak ho vypracoval v předchozích paragrafech. Tato zdánlivá malichernost vede ~~za~~ druhé k tomu, že se Neubauer domnívá, že tento princip Husserl hodlal použít "zřejmě především" na "předměty smyslového vnímání". Snad někdy Neubauer slyšel o Husserlových "Logických zkoumáních", ale pokud ne, stačilo, kdyby byl dočetl stránu, na které je princip všech principů v Idejích uveden, aby se k problematice "Logických /nikoli "Smyslových"/ zkoumání" přiblížil.

Za třetí: po takovýchto elementárních neznalostech, které musí každého čtenáře odradit, aby výkladu dále věnoval pozornost, se Neubauer domnívá být zplnomocněn prohlásit, že "také fenomenologický postup zkoumání musí být doplněn o spekulativní rozměr" – a tehdy se prý fenomenologie "stane filozofií v plném smyslu". Neubauer tu něco doporučuje, aniž by tušil, co fenomenologie je. Uniká mu hlavně rozdíl mezi fenomenologií a fenomenologickou filozofií, o jehož existenci by se byl dověděl, kdyby dočetl až do konce názvu spisu, který cituje jako "Ideen". Za pravdu dává Neubauerovým redám dále prý i to, že u "velkých Husserlových dědiců se ostatně 'zákonité' – tj. zcela mimoděk – vskutku děje". Škoda, že to dědictví Neubauer neodkryl blíže, když je pro něj Husserl de facto řušerem /viz níže/. K proměnám ve fenomenologickém hnutí skutečně došlo, to už tak ostatně bývá, ale že zákonitost je tady popisem trochu frázovitým, tuší i Neubauer, a dává proto slovo do uvozovek. Vidíme, že tu jde o metodu "student u zkoušky": Neubauer ví, že musí mluvit a mluvit a ukázat originalitu myšlení, aby mu některé nedostatky prošly; ovšem aspoň jeden citát nás nadany student musí zmínit, a tak se i stalo. Jak ale pak rozumět druhé větě článku začínající slovy: "Odchování fenomenologii..." – jde o rétorickou figuru, žel prázdnou.

Lekce udílená Danielovi se opírá o obecnější důkaz nezbytnosti spekulace v celych dějinách filozofie /protože vědění a poznání, jak Neubauer naznačuje, není totéž a vědění nutno přiblížit obrazem a obraz se prý tvorí spekulací/. Neubauer se soustředil zvláště na Platóna. Ovšem také zde naznačuje tři drobné detaily překvapivě nízkou úroveň argumentace jako v případě Husserla.

Za prvé: Neubauer se domnívá, že Platón rozdělil "skutečnost" na pravou, kosmos duchovní, a kosmos smyslový. Oba tyto výrazy přeložil Neubauer v závorce do řečtiny. Ale Platón jak známo těchto výrazů nikdy nepoužil, a tak se Neubauerův výklad stává pouhým cvičením z řečtiny. Stěží lze pochopit, jak může Neubauer na Platónovi ukazovat něco o spekulaci, když

informace o ném čerpa z příruček třetího řádu. V nich zřejmě našel své tvrzení, že "nauka o idejích" je Platónovým spekulativním výkonem. Avšak lépe by učinil, když se od svých příruček odchylil a ukázal ono učení v textech Platóna samotného. Pak by Platón možná nazářil jako filozof spekulace - to se však nemůže stát v Neubauerově pojetí platonismu středoškolských učebnic. Za druhé Neubauer ukazuje, že geometrie nebyla "nepsanou naukou" Platóna. Stěží lze nalézt někoho, kdo by tvrdil opak, když nad vchodem do Akademie stálo, že nemá nikdo vstupovat bez znalosti geometrie - sotva by pak mohla být tajným učením skryvaným za tímto vchodem. /Ale zřejmě má Neubauer nějakého vykladačend mysli, protože uvádí ihned řecký ekvivalent 'nepsané nauky'./ Za třetí: rámec celého článku Zdenka Neubauera tvoří úryvek z dialogu Faidón, v němž Sokrates vysvětluje, proč ve vězení psal básně. Bohužel pouzití tohoto textu se míjí cílem. Neubauer sice správně vychází z toho, co každý ví, totiž že Platón ve svých dialozích uvádí také myty, ale poněkud míří mimo jejich smysl to je patrné již z toho, že jejich úlohu vysvětluje slovy: "Byly nutným a nálezitým doplněním sokratovského zkoumání". Výraz "doplnění" je vystížny asi tak jako výraz "zákonity" pro vývoj fenomenologické filozofie. Základního zkratu se ovšem Neubauer dopouští ve svém výkladu Sokratova výroku "Filozofie je nejvyšší umění". To že Sokrates uvedl Ezopovy bajky /řecky bajky mythos/ do řeči vázané, zřejmě Neubauer považuje za zobrazení /spekulativní výkon/ ontologické zkušenosti Sokratovy. Zde bez bližšího vysvětlení /ale nic není Neubauerovi cizejší než konkrétnost/ opravdu nevíme, co si máme představit pod jeho závěrem: "Věnuje-li se mísickému umění, má však filozof skládat MYTHOS." Je to varianta Sokratova výroku "Básník by však měl, chce-li být básníkem, tvořit vyprávění" /tj. myty/. Ale jak z toho uzavřít, že je sokratovské zkoumání doplňováno uměním? Bude-li stavitel léčit svého psa, pak, chce-li ho vylečit, se musí řídit pravidly zvěrolékařství. Ale tuto svou činnost nevykonává jako stavitel, stavitelem je tu jen mimochodem, v Neubauerově materštině: KATA SYMBEÓKOS. Ze stavitele nemoc psa nebo sen vyzvaly, aby psa léčil, ještě s sebou nenesce, že je třeba stavitelství doplnit zvěrolékařstvím. Nyní je v jiné situaci, která mi umožňuje pochopit sen jinak - ale jestliže si "umění", o němž mluví sen, vložil nyní tak, že začal psát básně, pak, jak sám podotýká, již neprovozuje umění nejvyšší, kterým je filozofie, nýbrž umění v obvyklém smyslu, tedy nižší stupeň umění. Sny se zkrátka ukazují nejrůznějším lidem, filozofům i nefilozofům, včetně těch, kteří se filozofií věnují omylem nebo pro

efekt z toho plynoucí. I když tedy Neubauerovi přiznáme rozdíl mezi věděním a poznáním /poznatkem/, což je rozdíl všeobecně známý, neprokázal nijak, že je třeba provozovat umění, abychom se stali pravými filozofy, spíše v tom svém pokusu předvedl, jak daleko má k obyčejné práci s textem, a že ihned spěchá k tzv. "spekulaci".

K tému vykladům připojuje Neubauer jakysi psychologický postřeh o straci filozofu ze směsnosti /jen Neubauer je dost otrvy v tomto směru/:

"Kazdy filozof je stejně vnitřně přesvědčen, že 'ví, jak to je', přestože zarovně také ví, že ho žádné poznání k tomuto vědění neospravedlnuje. Proto se raději k němu nepřiznává - namnoze ani sam sobě. Nechce pustobit směšné: jeho dobré filozofické vychování ho nutí pokládat za ctnost stálé pochybování, problematizování a kladení do otázky vseho - včetně svých vlastních předpoklaou, poznatků a přesvědčení. Přitom je toto jeho stydlivě zakryvané přesvědčení, že v hloubi duše ví o povaze bytí, vlastně opravněné, totiz natolik opravněné, nakolik je skutečně filozofem, tj. nakolik pronikl do 'hloubi duše', v níž dle jeho ontologická zkušenost. Bylo by to proto vpravdě důstojně a spravedlivě a fenomenologicky poctivě, kdyby se k tomuto svému přesvědčení otevřeně přiznal a dal mu ten tvar, který mu náleží: konkrétní podobu, kterou na sebe vzalo zpříjemnění jeho ontologické zkušenosti."

Ne, tato slova nepocházejí od Karla Čapka, snad mohl své přesvědčení Z. Neubauer vyslovit rovnou - usetřil by nas tak dojmù o své nedoučenosti. Protože však o věcných souvislostech nemá Neubauer tušení /Ahnung/, nevíme, co mu dava právo rozsuzovat, co je spravedlivě a důstojně. Asi nějaký dojem, jemuz říká "ontologická zkušenost". "Tvůrcí čin" postrádá Neubauer i u Husserla, a tuafz u něho shledává spekulaci "pokradmu fúsovanou" a "nepředstírávateľnosť". Inu, podle Neubauerova přesvědčení spekulace "budou vznáset narok na pravdu podobnou pravde umění". Ovšem umění, kterému se má Neubauerův vytvor podobat, ještě nebylo vynalezeno. Spíše se jeho výklady podobají profetickým výrokům, ale i taková podobnost je jen zdánlivá, protože zvnějšku dodaná. Neubauer se řídí Averroovym "Prophetia venit in dispositione simili epilepsie", ale plete si "similitudine" a "mimesis", doufaje, že nápodobou příznaků docílí též příslušného stavu. Tím ovšem vzniká jen marný pokus překonat starou moudrost, kterou nám Neubauer cituje: "Komu není shůry dáno, v apatyce nekoupí."

Uveďme ještě jeden příklad jako doklad, že Neubauerův text setává z banalit a otřepaných floskulí. Neubauer někde slyšel, že filozofie je láska k moudrosti, lásku pak zná z vlastní zkušenosti a když oboje spojí, obdržíme tento výsledek:

"Filozofie je láska k moudrosti. K lásce však naleží vážnosst i hra, zdrženlivost i nespoutanost, odříkání i rozkoš, věrnost i rozvernost, pochybnost i bezmezná důvěřivost. A také k lásce k moudrosti nalezejí obě tyto polohy: skepse i důvěra, poznání i tvorba, askeze logiky i bujnosc obrazotvornosti."

To by snad jako ukázka "paralelního" filozofování stačilo - možná to je elegantní, ale s myšlením to sotva souvisí. Tady není zpotřebí nějaké např. fenomenologické školy, abychom tento výkon považovali za spekulaci - ke spekulaci má hodně daleko, jsou to jen krátká spojení.

II.

Druhá původní práce, Křížův článek Pojmy a určitost, přináší žel pouze hubené výsledky, protože autor se utápí v dosti neurčitých polemikách, a nemůže proto podat jasné formulace vlastní. Tam, kde se vyjadřuje v pozitivním smyslu, jde buď o zmatek nebo o absurdity. Např. v závěru, aby vcelku vyjasnil svou základní myšlenku, použije příkladu, který celou věc zatemní: "Řečeno metaforou, obraz musí mít okraj, rám, aby jeho obsah byl patrný. Ale zkoumáním rámu se nedozvíme nic o obrazu." Jak lze považovat rám za okraj obrazu, stěží pochopíme, a tak nám metafora k ničemu nepomůže. Když chom ji oříšem měli aplikovat na Křížův text, pak musíme konstatovat, že se vyčerpává budováním okraje /dle zásady: hezká dívka volí ošklivou přítelkyni, aby její krása vynikla/ a vykazuje přitom elementární neznalosti /např. ze dvou synonymických Heideggerových obratů vytvoří nový konglomerát: "Dasein-in-der-WeltSein"/. Hledáme-li v článku, co je to pojem, když název o něm slibuje pojednávat, zjišťujeme, že to je "intencionální objekt...", který vladne jistou vlastní identitou a odtud relativní stálostí". Absurdní závěr přijde vzápětí: "Pojem mi např. není pouze pes vůbec, ale i tento černý, zuřivě štěkající pes" - zkrátka pokouše nás pojem a protože i my sami vladneme jistou relativní stálostí, pokousal pojem pojem. Hledáme-li dále něco jasného o určitosti zmínované v názvu, nalézáme několik řádků téměř neproniknutelných. Ovšem onen odstavec, v němž se formulace nalézá, je "rámován" zmínkou, že Heidegger je jednostranný, pokud jde o recedenci, a uzavřen poznámkou, že Hegelovo Absolutno je nemožné.

Kříž je milovníkem paradoxů, ale hlavně všech svých vlastních myšlenek, které jsou ovšem jen málo přezývané myšlenky cizí. Své výkony, jak jsme uvedli, vypichuje výtkami vůči svým kolegům: "tentot aspekt byl Husserlem

v jeho Karteziaňských meditacích zanedbán" nebo: "čímž padá pojem pravdy vůbec a tím i sama Wittgensteinova myšlenka" - jen Schopenhauer "případně ukázal" a Russell objevil paradox, který je ovšem "formou toho našeho"; ale ani filozofie sama není ušetřena: "filozofie viděla zpravidla jen jednu komplementární stránku", jinde pak: "tento poznatek dluží filozofie svým dceřinným vědám" a opět jinde: "v tom spočívá 'trik' prakticky všech filozofických systémů" - zkrátka na jedenácti stranách je toho řečeno hodně.

Křízova záliba v paradoxu se vyžívá ve větě: "Vědění není prostě vědomím vůbec, ale vědomím právě 'něčeho'." O této větě se uvažuje a dospěje se k paradoxu, který Husserl neviděl, zato jej objevil kříz: "Paradox filozofického ducha, který reflekтуje /.../ sebe sama jako svůj objekt. V této podobě byl rozpoznán přibližně v téže době nezávisle Bronowskim... a mnou." Věříme, že přiznaný časový rozdíl vychází ve prospěch Kříze a že jen vrozená skromnost mu brání, aby nám to sdělil. Nicméně ale i v tomto citátě je patrno, že Kříz chápe reflexi jako zpředmětňující výkon, že si tedy z filozofie dvacátého století odnesl dosti málo. Odkrytému paradoxu se Kříz hodlá vyhnout takovými operativními pojmy jako "cftíme ovšem". Když Kříz paradox zformuloval, opustí jej, aby se zeptal: "Co ale je charakteristické pro takovy intencionální objekt a jeho vyvstávání?" Odpověď zní, že "vědomí a skutečnost" jsou "základní protiklady", jinak se ale o nich nic nedovíme. Po této odbočce opět návrat k paradoxu:

"Tento paradox, který lze sotva charakterizovat jinak, než jako základní rys naší existence, je možno vyjádřit takto: Cokoli, co je pro mne v nejsířím smyslu skutečné, je předmětem uvědomění: součástí této skutečnosti jsem já-vědomý. Symetrickou formu tohoto paradoxu le vyjádřit z opačného extrému: Veškeré mé uvědomování se může dít jen v rámci obecné skutečnosti a pod jejím vlivem; to, co nevyváděme obecnou skutečností, je však mnou in concreto nebo in abstracto uvědoměno."

Dlužno podotknout, že abstraktnímu a konkrétnímu jsou věnovány dvě strany textu, kde se uvažuje a la: "panuje mezi nimi zajímavá komplementarita rozlišení". Jinak se ale zdá, že všechno, čemu Kříz nerozumí, to vydává za paradox. Máme zde před sebou variantu neubauerovské spekulace, tentokrát v hávu rádoby logicko-metafyzickém. Text je značně nepřehledný a nevyplatí se jej vůbec roznoťovat. Knihu, o níž nás autor chtěl článkem informovat, možná už dokončil, lze ji včak předem označit za kuriozitu. Neubauer i Kříz jako by své zápisky z první vody bez přečtení předávali lidstvu, o němž předpokládají, že by nemohlo dožít další hodiny, kdyby nemělo

v ruce opětovný doklad jejich existence.

III.

Pomineme-li převzaté ukázky z Bělohradského, Palouše a Arendtové – které ovšem byly zařazeny, aby dotvořily ráz tohoto čísla PARAFU – pak v části recenzní ze čtyř referátů zaujaly hlavně dva. První z nich, od R.P., na šesti stranách podrobně referuje o Filozofickém sborníku z r. 1977, který obsahuje texty "známých myslitelů fenomenologicky orientovaných" /Heideggera, Patočky a Rombacha/. Omezuje se na tlumočení obsahu ve stylu "dále hovoří o", aby uzavřel slovy: "Sborník pozoruhodným způsobem soustřeďuje významné myslitelské výkony, které dokumentují čas váhání a přerodu, ne však ještě onen nový věk jiného myšlení, které již lze v současnosti zakoušet." Bohužel jsme odkázáni na dohad, co se můn "jiným myšlením" a v čem spočívá Heideggerova váhavost. Jistý klíč nám poskytuje ovšem druhá recenze, která v dislozích Sidonia a Sakateky neshledává ani stopu po váhání či přerodu. Monogramista M.P. vidí v textech "originální tvůrčí čin", který vlastně plní "základní úkol dnešní filozofie", totiž "hledání a očištování struktur přirozeného světa". Nepředpokládáme sice, že tento recenzent je totožný s předchozím, zato se však domníváme, že charakteristiky, které jsou dále uvedeny, by mohly být použity i na texty Z. Neubauera a J. Kříže. I když se oni dva možná ani neznají, mohli by klidně být těmi dvěma filozofy, které chválí nás recenzent. Základním rysem těchto filozofů, kteří se vydali "přirozeným světem na výlet", je, že "se při tom baví". To recenzent zdůrazňuje několikrát. /"Určitě se náramně baví", "S S se spolu výborně baví, to je očividné!"/ "kámen úrazu" však tkví v tom, "že ke své hře již nikoho dalšího nepotřebuje". A tak nezbývá "filozofickým labužníkům" než se "držet v povzdálí" a uvědomit si, "že to není žádná opravdová filozofie", protože "opravdová filozofie je zde nahražena duchaplnou konverzací". Z těchto slov nelze než uzavřít, že dle recenzenta M.P. autoři sice žádnou pravou filozofii neposkytují, základní úkol dnešní filozofie nicméně plní, aniž by se podrobovali "suchopárné dřině" – a tím vlastně splní i ty nejvyšší požadavky dneška /"nalézt cesty ze současné krize"/. Obávám se, že tu máme příklad "jiného myšlení", jak v referátu tak v referovaném. Náš recenzent dialogům všechno odpustí, protože se skrze "zážitky" autorů přesvědčil, že "žijeme ... v jednom společném přirozeném světě". Spiše se ale zdá, že recenzent je spokojen něčím jiným

než filozofickým výkonem autorů - ná radost, že může zvolat: Všichni jsme kamarádi!

IV.

Sotva by bylo možno tvrdit, že redaktor v tomto čísle dostál kritérií, jež si stanovil v čísle prvním. Spiše než filozofické texty zde skromáždil výplody autorů, kteří jsou natolik opojeni svou vlastní domnělou důležitostí, že postrádají jakoukoli kontrolu ve svém uvažování a dopouštějí se tudíž školáckých chyb, pro které lze ztěží nalézt "paralelu". Musí nám pak být opravdu líto, když vidíme, jak lidé docela intelligentní se nechávají svou nevěcností zavést natolik, že jejich pokusy o filozofii je vlastně ztrapňují.

Celkový dojem z druhého čísla PARAFu nemůže být zlepšen převzatými příspěvky /o nichž jsme nereferovali/, které vyplňují polovinu rozsahu čísla, protože jádro tvoří příspěvky původní, a ty pak na příspěvky převzaté vrhají světlo, v němž se jeví jejich zařazení buď jako nedorozumění anebo jako doklad ztráty smyslu pro rozdíly v kvalitě textové i argumentační. Nelze se ubránit závěru, že na úrovni tohoto čísla lze při pověstné plodnosti Z. Neubauera a J. Kříže vydávat několik ročníku časopisu PARAF téměř setrvačně.

FIDELIUS LAUDANS ANEB ZTRÁTA SOUDNOSTI

-rzk -

P.Fidelius uveřejnil v KS 3/85 referát o Svatojánském výletě /dále SV/ IVANA /Havla/, MARTINA /Palouše a ZDEŇKA /Neubauera/. Otevřel tak diskusi o volném sdružení filozofujících odborníků, z nichž nám SV představuje tři. Překvapivě ovšem je, že se Fidelius pustil na toto pole a že si zvolil právě SV. K eseji ho přivedly ne snad literární kvality díla /"Nemá celkem vzato literárních kvalit,"/ ani "obecná proslulost autorů" /k té by Fidelius chtěl naopak přispět, jak z jeho vykladu vysvítá/, nybrž "jakási zvláštní přitažlivost, totiž fakt, že tu nalezl cosi, co překračuje privátní rámec, do něhož se jejich zkušenost zdá v textu jakoby uzavřena". A jakmile "zdánlivě privátním" prozařuje "cosi", stojí to za "důkladnější pozornost". "Důkladnější" pro Fidela znamená dvacet stran KB. Ona neurčitá zájmena, kterými Fidelius ve svém úvodu hyří, přivádějí čtenáře právem v napjaté očekávání, protože každému je jasné, že privátním textem vždy prozařuje "cosi", co privátně překračuje, protože žádné privatissimo neexistuje, zvláště je-li vyjádřeno v jazyce; a dále nutno připomenout nebezpečí, které pro privátně plyne z toho, že své niterné zážitky lze vykládat dle převzatých a otřepaných klišé a přitom ve svém takto vyloženém prožitku spatřovat světobornou událost. Prostudování Fideliova výkladu SV nás bohužel vede spíše k témtu možnostem, které Fidelius málo vzal v úvahu. Dokonce se zdá, že podle Fideliiových vývodů jsme nuceni předpokládat, jak dozvíme, že to, co ho vedlo k "opakovámu čtení", byl právě podivuhodný nedostatek ne-privátního ve SV. Oním v privátním obalu zahaleným a Fideliem odkrytým se totiž nakonec ukáže byt "cosi", čeho je autorem Fidelius. Vcelku je Fideliův text pokusem shlédnout se v zrcadle svatojánském - ovšem čaravné zrcadlo nemeškalo a zapůsobilo: z Fidela se stal PETR. Máme tu tedy před sebou čtvrtého výletníka přinášejícího laudatio docentu Paloušovi.

PETR dochází ve své statí ovšem k silným tvrzením, nejspíše aby vyvolal částečným přeháněním diskusi o dané problematice. Inu, nechť se tak stane: na tak zásadné pojatý výklad, jako je PETRův, je třeba rádně zareagovat, protože přece nejde jen o PETRa, ale brozí, že by se přehánění mohlo stát "manýrou" české kritiky anebo přinejménším referentů

Kritického sborníku, nad jehož seriózností přece jinak ostrazitě bdi oko "páne" Fideliovo.

PETR po úvodu vykoná čtyři kroky: I. rozbor kompozice SV, II. exkurs o binárních pojmech, III. hypotéza o zkušenosti výletníků na výletě, IV. prohlášení hypotézy, rozvedené o dva další aspekty, za smysl SV jako díla. Krom druhé části, která je exkursem, se musíme zastavit podrobněji u všech ostatních, aby se mohly stát patrnými výrazné rysy PETROva uvažování. Předběžně uvedme, k čemu PETR dospěl. Ve SV se podle něj "manifestuje 'nový' filozofický styl". Ovšem slůvko "nový" je v uvozovkách, aby se snad netvrdilo, že ve filozofii lze něco nového ještě dnes objevit. Taž se tedy, proč vůbec to slůvko. "Relativně nové" je zde spojení tří charakteristik tohoto stylu: 1. návrat ke zkušenosti, 2. existenciální aspekt filozofického myšlení, 3. "nová" pozornost věnovaná "tělesnosti". Protože jde o práci dosti rozsáhlou, očekáváme, že budou tyto tři závěrečné charakteristiky v předchozí analýze doloženy. Ovšem první problém vzniká již ze všeobecně známé reputace PETROvy. Před časem sice připustil, že se všichni vyjadřujeme nepřesně, ale protože všem, kterými se dosud zabýval, zároveň prokázal, že on se vyjadřuje přesněji než oni, plyně z toho, že chce-li ukázat na "obecný filozofický význam" SV, pak nemůže postupovat jako obvykle, jelikož by tím naše výletníky vlastně zahanbil. A tak se PETR pokusí spíše o jakousi paralelu k uvažování výletníků na základě asociace: vycházejí pak z homonymity "asociace", kterou použil, věří, že bude do svatojánského společenství také "asociován". Zda svým vykladem výletníkům PETR neprokázal vlastně přece jen službu málo záviděnshodnou, bychom chtěli mj. v dalším prozkoumat.

/ad I/ Po úvodu věnuje PETR 20% textu rozboru kompozice SV, což udiví u díla, o němž se prohlásí, že nemá literárních kvalit. Snad má tedy nějaké kompoziční kvality, řekneme si, ale dovíme se jen, že se SV skládá ze tří textů o společném výletě jmenovaných přátel a ze sled textů se vyznačuje gradací. Protože výletníci PETRA nevzali s sebou, má "chuť" leccos "vlastní fantazii doplnit". IVANŮV příspěvek označí za "střízlivé vyprávění" naleznut v něm poměrně obvykly jev, který označí precizní terminologíí, totíž rovinu "narativní" a "reflexivní metarovinu", dále "specifický rytmus", "mistrnné využívání zktratky" /např.: "Tenhle výlet byl cestou za smyslem, hledáním smyslu". Divíme se, že IVANovi PETR nedoporučil literární dráhu, protože o ném posléze prohlásí, že jako filozof je "nejméně informativní". MARTIN též sklidí chválu. Své

vzpomínu dopsal sice až dva roky po výletě, aby jimi udělal radost svému otcí o jeho narozeninách, zato ho špatná paměť vede k metodě "narativního kolapsu" a k "jakési" /symbolické/ interpretaci celkového smyslu tehdejší zkušenosti". Tedy od literárního zápisu /bez narativního kolapsu/ dostáváme se přes kolaps o jeden gradus vyšе: k "celkovému smyslu". Co ovšem zbyde pro třetího "svatojánského výletníka"? ZDENĚK napsal "komentář k tomu, co napsali jeho společníci". Tím pádem je u něho všechno /nutně/ "vyklad smyslu, interpretace", což si samozřejmě zádá více místa než spotřebuje oba společníci dohromady. Ale hlavní příčincu té délky je, že "ZDENĚK vlastně mluví jen o sobě". Tedy první zjištění: interpretace = mluvit o sobě. Není to ovšem nějaká "egocentričnost", ale "volba určité perspektivy"- jako kdyby snad egocentričnost nebyla volbou zcela určité perspektivy! A stále více z referátu PETRA nabýváme dojmu, že tato volba perspektivy je pro celý Svatojánský výlet v jeho podání určující. Vcelku je ZDENĚK ovšem také pochálen, protože poskytuje nejvyšší grády oné gradační sekvence: "opravdu gargantuovské hody subjektivity" /občas s "drobným eseistickým klenotem"/. A co nás chválící PETR neshledá dokonce "pozoruhodným" Skutečnost, že svůj dlouhý příspěvek ZDENĚK začíná větou "Nerad psal!" To je opravdu podivuhodné, ovšem pouze v kontextu "rozmarného čpácvání" jak autora tak recenzenta. Po čtyřech stranách servilní chvály PETR shrne, že "vnitřní ustrojení Svatojánského výletu je dumyslnější, než se na první pohled zdá". To je prý doloženo i zajímavým rysem celé trilogie, že při vší odlišnosti, ba az protikladnosti jednotlivých částí, to není dílo rozporné". Každý absolvent VUMLu ovšem ví, že z pouhého rozdílu či protikladu rozpor neplýne /z toho, že PETRův text obsahuje protiklady "začátek - konec, nevyplývá, že je rozporný/. Když PETR popsal již pět stránek, položí kruciální otázku, tj. tam, kde recenzenti obvykle končí, on teprve začíná: "Čím to tedy je, že nás tyto polosoukromé zápisky z docela výsledného výletu přese vše tak upoutávají?" PETR i ovšem neuvědomil, že jeden z účastníků výletu, dokonce ten nejvýznamější, má trochu odlišný názor na kvalitu podniku: "Od počátku jsme vycházeli z předpokladu, že nás výlet je tajemnou výpravou..."

/ad II/ Aby PETR mohl ke své otázce přistoupit opravdu fundovaně, nabídne pět stránek rozboru "binárních protikladů" z nějaké své odmítnuté práce. Všakutku zcela zapomene na naše výletníky, odlehčí si oblíbeným "nuže" a vyrazí do rozboru "představ", které se "v naší mysli zpravidla" váží neboli "asociují" k tomu kterému pojmu. Poněkud polopatistické rozbory

rozdílu mezi zkušeností a zážitkem /zážitky jsou rozděleny na smyslové a psychické, tedy podle vzoru: klobouky se dělí na plstěné a kulaté/ a výklady o dalších dvojicích dokládají vcelku nedotčenosť filozofie. Zajímavější bude proto sledovat, jak se výtěžky ukáží fungovat v aplikaci na výše položenou otázku poutavosti SV. Napří příjemně vrůstá, když čteme: "Jsou lidé, kteří mají plná ústa "autentičnosti", ale když přijde na to, aby něco autentického skutečně řekli, vycházejí z nich banality či nesmysly" / takové nebanální předznamenání hodně slibuje.

/ad III/ Zajímá nás tedy hlavně, jak PETR svou chválu "polosoukromých zápisů" doloží; jako referent jistě nebude jen tvrdit, že máme před sebou dílo plné autentičnosti. Výroky výletníků, jež PETR použil, ovšem působí dost nepřesvědčivě. Vizme MARTINova slova: "Jako bychom se volky nevolky ocitli v podivném dramatu...". Při onom "volky nevolky" nabýváme definitivního přesvědčení, že tady máme sotva co činit se zápisů polosoukromými, anebo snad lze rétoriku provozovat v komůrce své duše? Ale poslyšme jiný výrok MARTINA:

"Další zvláštnost dramatu s názvem Svatojánský výlet spočívala v tom, že jsme byli nejen *jeho* herci, ale zároveň i diváky; dokonce skutečnost, že jsme byli i jeho diváky, že jsme byli a to s porozuměním sledovat jeho chod, nám vůbec umožňovala být jeho herci".

Zdá se, že MARTIN neví, jak v načaté větě pokračovat a řekne proto totéž pozpátku. To se v soukromých zápisích stává, ale nikoliv v rétorických figurách - PETR mohl pro své studium autentičnosti v tomto výroku nalézt určité aspekty, kterými by mohl blíže charakterizovat zvolenou perspektivu výletníků. Čtenář s méně bujnou fantazíí než je PETROVA se spíše všimne u herectví bez diváků zvláštní obdobu se situací pubescenců, kteří si někde ve skrytu své klubovny-bunkru ve vší váznosti a s pocitem důležitosti nacvičují role dospělého světa, do něhož se chystají vstoupit - a jsou přitom herci-diváky. Údiv pubescenců, pocit vlastní důležitosti a odpovědnosti zaznívá i v dalším PETRen uváděném citátu z MARTINova "zamyšlení nad celkovým smyslem":

"Zůstává ovšem na našem svatojánském výletě cosi znepokojujivého, a sice právě onen moment zvláštního překvapení, úzاسu nad tím, že jsme bez vlastní vůle byli zataženi do jeho 'příběhu', že jsme byli tímto příběhem doslova polapeni".
A kdo by snad ještě "volbu perspektivy" nepochopil, nechť se spokojí témito MARTINovými slovy "Svatojánský výlet tak trochu tajemstvím zůstat musí. Ten,
kdo se na něj jednou vydá, ten to určitě pochopí."

Sotva se lze ubránit dojmu, že místa, které PETR vybral za zápisů našich autorů, k jejich proslulosti nepřispějí.

/ad IV/ Když PETR popsal 17 stran, rozhodl se sdělit nám "smysl díla", aniž přiblížil jeho autentičnost, jinak než jako "polapenost" autostylizace. Pozbýváme trochu jistoty, když zbyvá jen dva a půl strany do konce textu. Naše obavy narůstají, když závěrečná pasáž začíná slovy: "Do jaké míry se autorům podařilo adekvátně tuto zkušenosť vyjádřit, mohou nejlépe posoudit oni sami." PETR tu razí hermeneutickou zásadu, že nejlépe si rozumí autor sám. Pokud je mi známo, je jediným jejím zastáncem. V čem ovšem shledává smysl tohoto díla sám PETR?

"Tento smysl díla - to, co dává Svatojánskemu výletu obecnějšího filozofického významu, ba co zněho činí jednu z nejvýznamnějších událostí v naší filosofické tvorbě posledních let - spatřuji v tom, že se tu nanejvýš pozoruhodným způsobem manifestuje 'nový' filozofický styl, jehož zrodu jsme již delší dobu svědky a jenž se u nás ve filozofickém myšlení stále více prosazuje."

Uvážíme-li, že SV je dle PETRa "účiněná všechnočušť", že se tu "neřeší" ani "nezkoumá určitá problematika", nechápeme dost dobře, z čeho má pocházet "rámcová jednota" neboli styl díla. Styl díla a styl filozofování spolu jistě korespondují, ale PETRa zajímá jen styl filozofování, aniž by zkoumal styl díla /nemluvě o zmíněné "gradaci"/, takže jenom prohlásí, že v trilogii:

"se zračí, ano takřka se 'ztělesňuje' právě tento nový styl myšlení: to je její zvláštní přínos, tím patrně zaujmeme místo ve filozofické literatuře."

PETRovo "ano takřka" signalizuje, že musel čekat déle než obvykle na myšlenku, jež se měla přiasociovat k danému slovu. Podobnou metodou se postupuje v pasáži o télesnosti:

"Ale když člověk najednou učiní podobnou zkušenosť na základě zážitků 'fyzických', nota bene celkem banálních /na výletě/, když ji učiní přímo, takříkajíc v modu tělesnosti, to tedy je namouvěru zarážející, to je něco neobvyklého!"

Všimněte si, kterak funguje PETRova asociační metoda v praxi: pomocí určitých určitých slov lze vyplnit jakoukoliv prodlevu, těch slůvek jen v našem případě tolik, že po jejich vyřazení téměř nic nezbyde: "najednou", "notabene", "celkem", "takříkajíc", "to tedy", "namouvěru".

Základní PETRův omyl spočívá dle mého názoru v tom, že prohlásí za smysl díla styl filozofování, které se údajně odehrávalo na výletě.

"Na základě těchto /pravda, dosti skromných/ údajů dospíváme k následující hypotéze. Jako vodítko nám přitom slouží Neubauerova 'teorie smyslu' /viz zejména jeho eseji O povaze bytí/. Nuže, všechno

nasvědčuje tomu, že tu jde o zkušenost povahy filozofické. Zdá se, že svatojánští výletníci ve skutečnosti, na vlastní kůži prožili právě to, o čem

sami mnohokrát přemýšleli, debatovali a někteří i psali..."
Neboli: zkušenost, k níž se tento nový styl obrací, nalezl PETR pouze jako zkušenost hypotetickou - jinak si prý nedovedl vysvětlit úsilí "pisatelů". Kdyby prý nešlo o výjimečnou zkušenost, tak by "se sotva ještě po dvou letech trápili s pořizováním nějakého 'memoranda'". Vyniká tedy PETR spíše v "sémantické obchůzce" a tvoření hypotéz než v jejich ověřování. Z toho, že se něco událo na výletě, nelze uzavřít, že to "prozařuje" dílem výletníků. A více PETR nečiní. Naopak, těmi citáty, které ze SV převzal, své tvrzení vyvraci.

K druhému rysu nového stylu myšlení je uveden citát ze ZDENĚKA o "exformacích", což je uvšem pasáž pouze pro zasvěcené. Třetí rys, tělesnost a konečnost, jsou jen součástí hypotézy o zkušenosti, totiž tvrzení, že naši "pisatelé" to, o čem jindy mluvili na výletě "skutečné" prožili. Čili to, co "prosvítá" oněmi polosoukromými zápisky, je PETROva hypotéza a jeho traktát vylovený z šuplíku a vložený do exkursu. Je to hypoteza o tom, co se dle PETROva doznění na výletě dělo. Nechť si každý podniká výlet ve stylu, jaký se mu líbí, ale sotva lze považovat za soudného toho, kdo styl výletu /vykonstruovaný z jiných spisů účastníků/ bez dalšího ztotožní se smyslem díla, s tím, co se v díle dává.

Stručně řečeno: dle PETRA "nový filozofický styl... se u nás ve filozofickém myšlení stále více prosazuje" - ale musíme uzavřít, že v textu SV, jak ho prezentuje PETR, se neprosadil. Též lze sotva souhlasit s PETROvým tvrzením, že "nový styl se tu názorně, konkrétně předvádí" v činném uplatnění ba "takřka 'ztělesňuje'". Jestliže PETR musel podniknout celý dlouhý sémantický exkurs, aby vůbec mohl z oněch "dostí skrovných údajů" ve SV postulovat hypotézu o zkušenosti na výletě - pokud své obtíže nepředstírá, aby dodal většího významu svému výkonu -, pak slovo "předvádí" pro SV znamená tolik, že z toho, co autoři napsali, lze jen s velkým úsilím hypoteticky a vlastně bez důvodů usuzovat na to, co se s nimi tehdy dělo; jestliže ale na to lze jen usuzovat, jak to bezdůvodně učinil PETR, pak ovšem jsou jeho slova "názorně, konkrétně" a "ztělesňuje" pouhou frázi a projevem jeho přání, které, jak vidno z jeho výkladů, nebylo ve SV splněno ani zčásti.

PETR tedy vytvořil hypotézu, že je nutno předpokládat mimořádný "způsob prožití" "zázitkového materiálu" během výletu. K tomu se ovšem

k jeho lítosti vyslovuje "pouze jeden" z pisatelů", a sice MARTIN, který, jak z citátu patrno, mluví o něčem, co se možná stalo, možná nestalo, ale sotva nalézáme v jeho slovech "nový filozofický styl" předvedený v "činném uplatnění":

"Jíž cestou /sic!/ nás všechny tři doslova zaskočila pozoruhodná zkušenost, zkušenost celkového souvisení, jakési tajemné jednoty, vážící dohromady všechny naše jednotlivé zážitky, všechny situace, v nichž jsme se postupně ocitali, dokonce i rozhovory, do nichž jsme se přece pouštěli zcela svobodně.

Všechno nějak velice hrálo dohromady."

Citát opět prozrajuje myšlenkovou bezradnost "pisatele" ve vyrazech "doslova", "pozoruhodny", "jakési" a vrcholem v "přece zcela svobodně" /nevíme, proč se to tak zdůrazňuje/ a v závěru pomocí slůvka "nějak velice". PETR zřejmě v těchto přebujelych vycpávkách vidí "pokoru" a "smysl pro tajemství" nového stylu. Pokud MARTINA dobře zná, může to posoudit, jenže z textu je jasné, že to není pokora myšlení. Bohužel je tomu podobně i v ostatních místech PETRem uváděných. Tím, že nás PETR zavedl do klubovny a ukázal nám, co nebylo určeno našim zrakům, své "pisatele" dokonale zasměšnil. Závěry a nadějení PETRa jsou tudíž nepochopitelné. Zdá se spíše, že jsme zde svědky neobratného pěstování kultu. Podobnými prostředky bylo přece prokazováno, že velký vůdce sovětského lidu je prvním odbornskem řady oborů. V jakém oboru májí vyniknout naši výletníci v PETrově podání, možná není jasné, ale myšlení a filozofie to určitě nejsou. Má tím oborem snad být pubertologie? Nikoliv, PETR ukázal, že je to spíše puberta.

Jíž jsme uvedli, že pubertální probuzení je charakterizováno tím, co PETR popisuje jako "nový styl". V pubertě se hlásí něco, co není jen osobní, ale zároveň dotyčný vidí svět skrze sebe a přikládá tomu základní důležitost, nezabývá se nějakým tématem, ale hlavně sebou. Dospělý naproti tomu nemluví především o svém prožívání, ale o tom, co se jim ukazuje. /Představme si politiky v činné službě, jak diskutují o svém zážitku odpovědnosti! Pokud filozofové ve službě o nich diskutovat mají, měli by se lišit od pubescentů aspoň v jednom ohledu./ Bez onoho co by nebylo ani uspořádanosti prožitků, které PETR nazývá "moje". Celý příběh, který PETR shledává v SV, prozívá každý mladík, když poprvé odvádí dívku do lesíka. Pokud ovšem nečetl Ricoeura a nezná "Neubauerovu "teorii smyslu" a mnohokráte o těch věcech "nepřemyšlel a nedebatoval", nemohl podle PETRa v lesíku "na vlastní kůži" učinit "zkušenost povahy filozofické". Přesto se domnívám, že se mladíkovi proměnil svět a že se setkal s bytím, jenže se liší od našich výletníků tím, že o tom neběží sepsat svému otci "memorandum".

Nepochybuji, že i mladíku se jeho "vylet 'náhle zjevil jako celek'", byť neznal "Neubauerovu 'teorii smyslu'", a to právě v "jistém momentu", pro který existuje celkem přesné označení – pro PETRa ovšem je to "zkušenost neubauerovského 'aha'". Podle PETRova asociačního experimentu by ale přece jen měl byt mezi mladíkem a vyletařkem nějaký rozdíl:

"A tak zkušenost, kterou jsme o 'primárním' aktu pochopení učinili, zůstavá sama na úrovni pouhého zážitku. Filozof se s tím však nespokojí: toho právě zajímá, co tento zážitek pochopení smyslu znamená, a nedá si pochojet, dokud se usilovnou reflexí a interpretací nedobere jeho smyslu a neučiní tak i z toho zkušenost – filozofickou zkušenost pochopení smyslu. Teprve v této 'metazkušenosti' /pochopení smyslu pochopení smyslu/ se primární zážitek pochopení stává sdělitelným."

Jsme v pokusu v této pasáži sputřovat zárodek myšlenky perpetua mobile. Ale zpět k mladíkovi! Kdyby náš mladík tedy dívku zanechal v lesíku a cestou zpět usilovně reflektoval, stane se ex definitione filozofem, a tím se též teprve stane jeho zážitek sdělitelný pro kamarády a rodiče. To si lze představit. S.Freud tak vysvětluje řadu fenoménů kultury, ale jsou i v tomto případě možné úplně banality a hlavně nelze to, co o mladíkovi víme, automaticky sputřovat v jeho textu, vyda-li takovy ze sebe. Zajímavější ovšem je, že PETR připouští speciální případ, který prý nastal u našich vyletníků: ten, kdo před vyletem debatuje, jak bylo výše uvedeno, nemusí pak ani reflektovat – ten může zkušenost, k níž se lze pracně doreflektovat, učinit "fyzicky" /v "modu tělesnosti"/ přímo v lese. Tudíž každý znalec "Neubaurovy teorie smyslu" tehdy fyzicky zkusí "něco nepochopitelného". Ano, "je to tak prapodivné..." Naši vyletaři s sebou dívky bohužel neměli /cvičení J.Durých praví: "Krása ženě se neoceňuje dle krajinu, nýbrž podle lidí a z těchto zase jen podle dívek."/ Ale i tak PETR dospěl k hypotetickému závěru, že "to musela být zkušenost výjimečně silná a náležavá".

Puberta mává většinou lehký průběh, odezní a není třeba povolávat odborníka ke konzultaci. Zdá se, že ani PETR o ni nebyl žádán, a že tedy vystupuje v roli samozvaného léčitele lidských duší v rozpuku. Jeho metoda je ovšem originální: povzbuzuje naše pubescenty k dalšímu výlevům, zhledávaje u nich největší filozofický výkon poslední doty. PETR vystupuje v roli samozvané SALLY. Vskutku, výkony vyletařů, jež PETR zvolil pro svou poradnu, zhusta do kompetence SALLY patří. Leč naši, říkajme jim raději PETRovi "výlevníci", by si měli náležet SALLY, která problematice puberty více rozumí, chvějí-li těžké chvíle přečkat. Vždyť léta néz!

REFORMACE JAKO JEV STŘEDOEVROPSKÝCH DĚJIN?

Speratus

Nedávno vydalo nakladatelství Vyšehrad knihu s titulem "Na rozhraní věku" a podtitulem "Cesty reformace. Jan Hus, Bedřich ze Strašnice, Ivan Stojkovič, Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jan Calvin", jejímž autorem je Amedeo Molnár, profesor Komenského evangelické fakulty bohoslovecké v Praze, autor řady dalších prací, z nichž můžeme jmenovat knihy o Lukáši Pražském, o českých bratřích v Mladé Boleslavi, o valdenských v celoevropském měřítku, o vývoji teologického myšlení od počátků křesťanství až do reformace a jiné. Je tedy zřejmé, že autor zmíněné knihy je badatelem v oboru reformace renomovaným a že jeho nová kniha zaslouží pozornost. Bylo by zajisté možno rozebírat ji z rozličných hledisek, my se však v následujících řádcích soustředíme na fenomén reformace jako problém středoevropských dějin na přelomu středověku a novověku.

Již na první pohled je patrný zřejmý paradox, který tkví v recenzované knize: ačkoli reformace se čtenáři předkládá ve středoevropském kontextu, s pojmem "střední Evropy" jako historické oblasti se tu nesetkáváme. Z čeho to plyne? Je Molnár toho mnišení, že střední Evropa jako takováto oblast neexistuje, anebo se mu zdá nesprávné "evropskou", ba "světovou" reformaci takto zužovat do stísněného prostorového rámce? Jde mu o reformaci jako součást dějin idejí, anebo ji vidí jako prvek dějin mentalit, tzn. jako světový názor proniknuvší do životního stylu? Jde mu pouze /cum grano salis/ o její konfesijní charakteristiku, anebo ji nazírá z širších hledisek dějinného vývoje? Na zádnou z těchto otázek nenacházíme v Molnárově knize přímou odpověď. Na jejích stránkách ostatně autorovi nejde o soustavný obraz dějin reformace, nýbrž jde o jakési průhledy do minulosti, o esejistické medailonky známých i pozapomnávaných postav. Přestože explicitní odpověď na námi položené otázky v knize chybí, poslední dvě jsou v ní implicitně obsaženy a autorem samým ostatně pojednávány v jeho dalším díle: jde jednoznačně o konfesionálně pojaté dýjiny idejí. Ač s tímto pohledem nesouhlasím, nemíním s ním zvláště polemizovat, neboť ctí Molnárovo stanovisko a také svůj nynější úkol spatřuji jinde: v zamýšlení nad středoevropskými rozměry reformace.

Pokud vezmeme v potaz úplnou faktografii, a zahrneme tedy do zkoumání

všechny jednotlivosti, nelze reformaci zajisté omezovat na její středoevropskou oblast působnosti. Ba nemůžeme to činit ani tehdy, když, odvrátivše se od jednotlivých případů, soustředíme pozornost jen na historicky mocné proudy. Má potom smysl hovořit o reformaci ve speciálně středoevropském kontextu, pokud nechceme psát speciálně historickou studii pro odborníky, nybrž úvahu pro veškeré kulturní čtenáře? Domnívám se, že jistě má.

Přechod od středověku k době nové bývá charakterizován různě. Jedni za takový považují renesanci s humanismem, jiní devotionem modernum, katolickým reformismem /katolickou reformací, prvotní protireformací/, další vulgární křesťanství čili lidovou religiozitu a ještě jiní reformaci, k níž někdy bývají připojovány proudy, které - z konfesionálního hlediska za protestantsko-reformační považovat nelze /anabatismus, antitrinitarismus/. Na první pohled to vypadá jako propletený labyrint protichůdných názorů, jako gordický uzel, v němž jsou zapletena protichůdná mínění. Lze však říci, že tak tomu je jen při povrchním pohledu. Můžeme totiž tvrdit, že všechny tyto proudy, z nichž každý je částí badatelů považován za nosný, jsou paralelní a od sebe neoddělitelné, že z celoevropského hlediska nemůžeme žádný z nich vypustit z historiozofického uvažování, neboť všechny z nich různým způsobem a z různých kořenů přispěly ke konstituování jednoty novodobého evropského lidstva. Tyto proudy vedly k tomu, že nad dosavadními historickými oblastmi se začala rýsovat jednotná Evropa, která ovšem nevyloučila jistou značnou autonomnost těchto původních oblastí. Musíme však vysvětlit, jak vůbec toto můžeme tvrdit.

Než to učiníme, je třeba předeslat následující. Evropa se v době vrcholného a pozdního středověku i raného novověku skládala v postatě z pěti částí, kterými byly historická oblast jihoevropsko-středomořská, západoevropská, středoevropská, severoevropská a východoevropská. Z těchto oblastí ovšem ve zmíněné době poslední dvě teprve dobřaly starší kulturní vyvojové stadium, a z hlediska vývojově perspektivního se jeví jako povýšce receptivní. Pro dané téma, v němž jde o postupný zrod nového, je tedy ~~přízemí~~ můžeme z úvah vyloučit, jakkoli tím nikterak nepopírám jejich dříčí příspěvky evropské kultuře této doby. Zbývají nám tedy oblasti tři: Evropa střední, jižní a západní; na ně nyní zaměříme svou pozornost.

Nejprve je třeba zdůraznit, že proud, který jsme nazvali vulgárním křesťanstvím /podle Rolfa Sprandela/ nebo lidovou religiozitou /podle Karola Góreckého/ není možno přesněji prostorově vymezit, tím méně omezit na některou ze stávajících historických oblastí. Tento proud byl v zásadě

v říši. Stejně jako Habsburkové svými dědičnými zeměmi a později i připojením Uher chránili na východ p říši proti útokům Turků, připadla jim burgundským dědictvím ochrana říše také na západě. Vystíleným vyjádřením nové situace byl obraz habsburských zemí chránících říši jako krunyř měkké tělo šelvy.

Pro habsburský Dům samotný znamenal burgundský sňatek návrat do vysoké politické hry západních dynastií, z nichž byli Habsburkové po smrti Albrechta I. jako rozhodující veličina posvolna vytlačeni. Tento sňatek vrátil těžiště habsburské politiky z východu na západ a obnovil se jím také pohyb mezi východem a západem, který vládl habsburské politice od Rudolfova zápasu s Otakarem až po Fridricha III. a Maximiliána. Kdybychom měli manželské svazky chápát jako ukazatař zaměření politického zájmu, potom obrat na západ počíná již Fridrichem III., který se oženil s portugalskou princeznou. Předtím totiž došlo v generaci synů krále Albrechta I. /manželkou neštastného Fridricha Sličného se stala aragonská princezna/. Počínaje generací synů vévody Albrechta II., tedy vlastně Rudolfem IV., přečítaly svazky s domy panujícími na východě, především s Lucemburky. Sňatek Leopolda III. s Viridis Viscontiovou byl naproti tomu vyjádřením spojení s horní Itálií. Albrecht III. měl za první manželku princeznu Lucemburskou, potom se – marně – ucházel o ruku některé z Viscontiových, ale nakonec se ve druhém manželství oženil s dcerou norimberského purkrabího, tedy s členkou rodu Hohenzollernů. Otec Fridricha III. Arnošt Železný měl za první manželku princeznu pomoranskou, ve druhém manželství byl sezdán s Cymburgis Mazovskou, Albrecht V. se opět oženil s princeznou Lucemburskou.

V Maximiliánovi, fantazií překypujícím a temperamentním synu portugalské princezny /matka Karla Smělého byla ostatně také Portugalka/, se habsburský Dům zakořenil v burgundském světě rovněž duchovně a kulturně. Již Maximilián psal svým dětem ve francouzském jazyce/. U něho se poprvé setkáváme s oním mimořádným, ustavičným cvičením tříšbeným a živě udržovaným jazykovým talentem Habsburků, které jim dávalo schopnost žít s více národy a vladnout jim. /Pozdně středověký rytířský řád Zlatého rouna byl velkým rádovým společenstvím habsburského Domu. Habsburský dvorní ceremoniel, později nazývaný "španělský", byl ve skutečnosti burgundského původu. Burgundský "podzim středověku" se bez přerušení přenesl do lesku světové říše Habsburků na počátku novověku. "Dům Rakousko" se stal "Maison d'Autriche", "Domein Rakousko a Burgundsko", jako svoji rodinu pojmenoval již Maximilián.

Jako Albrecht I. přivedl své alemanské služebnictvo do Rakouska, tvořili nyní družinu Habsburků velké šlechtické rody Burgundské a Nizozemské

celoevropským podhoubím, z nějž na základě rozličných tradicí a naturelem daných mentálních i intelektuálních dispozic vyrůstaly proudy ostatní, které jsme jmenovali. Svědčí o tom zprávy o pověrečnosti, jak je zachytáváme ze všech konců tehdejsí Evropy, přepojatý kult~~X~~ světců a relikvií všeho druhu, o němž svého času zvláště instruktivně psal Willy Andreas, anebo poutničtí, jak vidí např. z nedávných prací Jonathana Sumptiona či Victora Turnera. V případě lidové religiozity lze sice shledávat řadu místních zvláštností, ty se však objevují již na nižší úrovni, než jsou námí pojednávané historické oblasti, a jsou nakonec shrnutelné pod společného jmenovatele.

Můžeme tedy v krátkosti uzavřít první část našich úvah: pro období přelomu středověku a novověku existovaly v Evropě tři historické oblasti, v nichž se rodila nová kultura, a k této nové kultuře vedly paralelně tři proudy. Ve druhé části našich úvah se tedy musíme ptát, zda lze – alespoň v základu – každé z těchto oblastí příknnout jeden jediný ze zmíněných proudů, resp. zda podstatně kořeny toho kterého proudu lze hledat právě a především jen v jedné z uvedených oblastí. S tím pak druhotně souvisí otázka přesahů a prolínání jak mezi oblastmi, tak mezi proudy.

Na prvním místě se budeme věnovat renesanci spojené s humanismem. Dlouhou dobu nebylo v historickém bádání pochyb, že kolébkou a hlavní živnou půdou tohoto hnutí byla Itálie. Avšak německé dějepisectví koncem minulého a v prvních čtyřech desetiletích tohoto století, vedené Konradem Burdachem, se pokusilo toto tradiční schéma narušit. Zavedlo pojem protohumanismu či prehumanismu~~X~~ a výrazné zastoupení tohoto hnutí spatřovalo i ve střední Evropě, mezi jiným zvláště významně v lucemburských Čechách. Zdá se však, že nemalou roli při koncipování tohoto tvrzení, byť neuvědoměle, hrálo německé nacionalistické hledisko. To se pak klasicky projevilo při hodnocení památky německé literatury české, Ackermann aus Böhmen, ve které byl spatřován jeden z prvních výronů renesančního ducha vůbec. Toto stanovisko však bylo oprávněně kritizováno a posléze vyvráceno, když byly nalezeny přinejmenším tři hluboce středověké scholastické kořeny Ackemanna: literatura hádání, univerzitní disputace~~L~~ i literatura o smrti a umění umřat. Zdálo by se, že to tedy byla slepá ulička historického bádání, jejíž neschůdnost byla ověřena a kterou se již nikdo nevydá.

Nicméně však v šedesátých letech tohoto století se znovu touto /nebo aspoň velice podobnou/ cestou vydal Eduard Winter ve své známé knize Frühhumanismus. Uvědomil si však úskalí Burdachova filologického formalismu

a otázku nahlédl ze širší perspektivy. Dostal se však do paradoxní situace: chtěje prokázat reálnou existenci protohumanismu a jeho rozkvět v karlovských Čechách, zahrnul sem takměř vše, co bylo jen trochu při ruce. Výsledkem ovšem byla jen jakási směs, ve které splyvaly renesance a humanismus a ~~devotione~~ moderna a katolickým reformismem i zcela tradičním, ortodoxním, scholastickým katolicismem. Na to oprávněně poukázali Johanna Streiberová a z jiného hlediska i Richard Rijner Post.

Přes toto dvojí vyvrácení teze o svébytném a nezávislém vzniku humanismu ve střední Evropě, konkrétně v karlovských Čechách, ji znova zcela nedávno inovoval Ludvík Svoboda, který ovšem nevykročil za hranice pohledu Winterova, ba ono změtení všeho se vším, co existovalo v kultuře té doby, se u něj projevuje ještě výrazněji. Platí tedy i v tomto případě kritika, která byla vyřízena na adresu Winterova. Sumárně tedy můžeme říci, že názor o svébytném a nezávislém vzniku humanismu ve střední Evropě, resp. v Čechách ve 14. století je třeba odmítnout jako přepjatý a neopodstatněny.

Střední Evropa ovšem nejsou jen Čechy a přechod od středověku k novověku se ve 14. století projevuje jen v prvních zcela nesmělých nábězích. Tímto dalším obdobím, 15. a 16. stoletím, však není potřebí se tu zevrubněji zabývat, neboť je zřejmé, že italský humanismus je v té době již nejenom konstituován, ale dosáhl i pozoruhodného vývoje. Střední Evropa je tu v podstatě jen receptivní, jak dokázali Antonín Truhlář a František Šmahel na českém materiálu doby poděbradské a jagellonské, Heinrich Joachimsen se svou studií o německém dějepisectví té doby, či Konrad Gorski ve své práci o vztahu polského antitrinitarismu a humanismu, jakož i mnozí jiní. Ostatně kromě vyjímek tu nelze hovořit než o epigonství.

Jihoevropské kořeny renesance a humanismu jsou tak mimo jakukoli pochybnost. Nejde tu však o časovou prvotnost italského humanismu. Jde o to, že humanismus se rovněž šířil do ostatní Evropy právě z Itálie, že v případě těchto ostatních zemí jde o ovlivnění Itálie. Ize říci, že renesance a humanismus jsou charakteristickým výronem vrcholně a pozdně středověkého italského ducha. Výstizně to vyjádřil Émile Gebhart a po něm Konrad Gorski, zabývající se vlivem středověkého náboženského života italského na genezi renesančního hnutí a ukazující až paradoxní sloučení prvků úplně různých, ba přímo protikladných v tomto směru. Vnitřní svoboda ve vztahu k dogmatu a církevní disciplíně spolu s pojetím tajemství života a smrti, umění spojit víru a racionalismus, absence sklonu k formální herezi spolu s vybujuhou mystickou imaginací byly charakteristickými

rasy italské psychiky v oblasti náboženského prozívání. Tyto rasy, doprovázené jasností a střízlivostí myšlení, byly humanismem a jeho sklonem k naturalismu jen dále rozvinuty, nikoli však vytvořeny.

Po zjištění, že renesanci s humanismem lze v jejich počátcích přiřadit k historické oblasti jihoevropské, se obracíme k proudu *devotionis modernae*. Ani tu není situace zcela jasná, ba lze za současného stavu bádání souhlasit s bonmotem, že "když se neví původ něčeho, svede se to na *devotionem modernam*". O vznikání tohoto proudu v Nizozemí a Foryní druhé poloviny 14. století není sporu. Historické bádání se však pochopitelně tází, zda je to jediné místo zrodu tohoto novátorského proudu. A zjišťuje se opravdu, že podobné hnutí lze nalézt mezi italskými augustianskými poustevníky, zejména ve Florencii, čemuž věnoval svého času soubor statí Massimo Petorcchi, a také u augustiniánských kanovníků českých a potom prostřednictvím roudnické reformy středoevropských vůbec, jak o tom psali již zmíněny Eduard Winter, ale i Ignaz Zibermayer, Hedvig Vonchottová a další. Zároveň však z pera Richard Rijnera Posta byly vzneseny vážné námitky proti takovému celoevropskému pojmenování.

Post se snaží zdůvodnit, že legitimní nárok na označení *devotio moderna* má pouze hnutí nizozemsko-porynské spojené s windesheimskou kongregací augustiniánských kanovníků. Zdá se však, že jeho argumentace se dostává poněkud mimo jádro sporu: pečlivě vyvraci Winterovo tvrzení, že hnutí ^K *devotionis modernae* lze přiřazovat i české hnutí miličovsko-jahovovského okruhu. S tím zajisté nelze než souhlasit. Ovšem roudnickým augustiánům se vyhýbá, přičemž právě tuto otázku je třeba řešit. Je patrně sice nutno opustit mínění o čistě českém národnostním složení roudnického konventu, byť se to příčí organizačním normám, které mu byly vydány, jak na to zcela nedávno poukázal Jan Royt, nicméně situaci nevyřeší diskutabilní úvahy o avignonských či pavíjských zdrojích, z nichž roudničtí augustiniáni ve svých počátcích nepochybňě čerpali.

Je tu však třeba zdůraznit jednu podle mého názoru velice závažnou věc: *devotio moderna* není charakterizována nějakou zvláštní teologií; o té tu nemůže být ani řeči, protože mezi příslušníky tohoto proudu ve celku nebylo vysí vzdělání pěstováno, jak se Postovi podařilo přesvědčivě dokázat. Příznačný pro toto hnutí byl především jeho životní styl, charakterizovaný prostotou a společenstvím, lišícím se od zavedených forem společenství církevních. V tomto smyslu je "čistým" výronem *devotionis modernae* společenství bratří a sester společného života. I tu sloo sice většinou nejspíše o

duchovní, nicméně jejich organizační norma je přece jen dosti odlišná od formy mnišských, kanonických, rytířských, žebavých atp. řádů. V tomto smyslu také lze windesheimskou kongregaci přiřazovat k hnutí *devotionis modernae* jen sekundárně.

Problém vztahu augustiniánských kanovníků i poustevníků a *devotionis modernae* lze tedy interpretovat zhruba následovně. Ve srovnání s *devotionem modernum* je význam jejich dějinné mise z historiozofického hlediska až druhorádý. Svým důrazem na antropologickou a etickou stránku křesťanství se ovšem výrazně odlišují od statické onologicko-logické scholastiky mendikantů. Tvoří tak jakési všeobecně evropské intelektuální podloubí, z nějž mohla vyrůstat vysoká kultura rodící se novověku. Na druhé straně se nelze zbavit při zkoumání jejich dějin dojmu jisté vágnosti a indiferentnosti. Nelze mezi nimi jednoznačně řídit, nelze vésti ostré dělící čáry. Jsou opravdu jenom tím intelektuálním podhoubím. Budeme-li na otázku nazírat takto, je třeba augustiniánské kanovníky i eremity ve sféře vysoké kultury považovat za obdobu toho, co ve sféře kultury lidové bylo vulgární křesťanství, populární religiozita. To sice nikterak nezmenšuje jejich historický význam, zabraňuje to nicméně, abychom jejich proud považovali za jednoznačný výraz ducha, tradic a kultury některé z historických oblastí, kterými se tu zabýváme.

Leškavý čtenář, jež zná např. jeden z posledních článků Václava Mencla, ovšem může /ostatně ne zcela neoprávněně/ říci, že se tu dopouštíme nepřípustného zjednodušování. Mencl se zabýval sice jiným předmětem a tématem, nicméně byl rovněž tak postaven před nutnost rozlišení mezi kulturou vrcholně a pozdně středověké Evropy střední a západní. Toto rozlišení se mu vidí ve velice jasných konturách: spatřuje tu na jedné straně cestu západoněmecké mystiky, na druhé straně pak cestu podunajsko-českého senzualismu. Zajisté budeme souhlasit. Nicméně si nelze neuvědomit, že se tu pohybujeme na dvou odlišných rovinách. Zatímco Menclovi tanec na mysli především oblast mentality a životního stylu. Náš postup tedy není nikterak vázán metodami dějin idejí. Ostatně na pozadí našich úvah je třeba vždy vidět fenomén reformace, a tudíž je nutno zabývat se jen jevy s ním souvisejícími.

Můžeme tedy říci, že *devotio moderna* v tom smyslu, jak ji vymezuje Richard Rijner Post, je fenoménem tkvícím svými kořeny v oblasti západoevropské. Na tom nic nemění fakt, že některé její názvuky vidíme i v oblasti jihoevropské /Itálie/ či středoevropské /Čechy/. Právě tak nemusí vadit, že celé velké

části západní Evropy /Francie, Anglie/ nám tak vypadly. Již v úvodu těchto úvah jsme naznačili, že nám nejde ani o vyčerpávající faktografickou úplnost, ani o úplné geografické pokrytí Evropy, resp. tří jejich v této době vývojově předních oblastí, nybrž pouze o načrtnutí, i když možná poněkud schématické, stěžejních linií.

Nakonec nám zbyvá k přezkoumání ještě fenomén reformace. Vzhledem k tomu, že podnětem pro tyto úvahy je nová kniha Amedea Molnára, je tu třeba vzít v potaz jeho stanovisko, sice vyslověně nevyřízené, nicméně na jiných místech jednoznačné, o první a druhé reformaci, které se minuly, a to tím spíše, že toto stanovisko zastává celá historická škola Komenaského fakulty /jmenujme Noemi Rejchrtovou/. Nehraje tu roli, že jedna z větví reformace - řekněme ekumenická - je z tohoto minutí se mlčky vyjímána. Neřídíce se konfesionálními hledisky, byť je uznávající, můžeme však toto minutí se z našeho hlediska vyloučit jako nepodstatné a případkové, ba z našeho pohledu jako neexistující. Právě tak rozlišení první a druhé reformace, třebaže je plně uznáváme, se pro naše úvahy jeví jako nadbytečné. Když tedy budeme mluvit o reformaci, je třeba mít na zřeteli, že tím míníme obě její časové vrstvy.

Předem tu odmítáme myšlenku, že dějiny středověkého křesťanství, resp. církve, jsou dějinami /periodicky/ se opakujících reformací. Je třeba rozlišovat reformu, jež pouze přizpůsobuje daný jev změnivším se dobovým požadavkům, od reformace, která znamená zásadní změnu životního stylu, teologického myšlení /ne snad dogmatiky!/ a také organizačních forem, přičemž všechny tyto tři prvky jsou conditio sine qua non. Ztotožňujeme se tedy s Molnárovým stanoviskem v tom, že sem patří, řečeno velmi zhruba, valdenství a husitství a potom luteránství, zwingliánství, kalvinismus atd., přičemž sem jestě zahrnujeme anabaptismus a antitrinitarismus se všemi jeho větvemi.

O středoevropskosti většiny reformačních směrů sice patrně nebude sporu, zůstavají tu však přece směry další, v jejichž případě situace není tak jednoduchá. Vezměme hned valdenství jakožto reformaci, které by snad někdo mohl vykládat jako výsledek kultury historické oblasti jihoevropské. Nutno si však uvědomit, že mezi kacířství a reformaci nelze prostě klást rovnátko. Kacířství se sice může vyvinout v reformaci, samo o sobě jí však není z toho prostého důvodu, že ve své první podobě neprovedlo nahoře zmíněné tři zásadní změny, které jsou mutnými podněnkami reformace, v celospolečenském měřítku. Vezmeme-li jak francouzskou tak

italskou formu valdenství, vidíme, že tyto změny skutečně v celospolečenském měřítku provedeny nebyly. Navíc je třeba si uvědomit, že tito valdenští nezrušili své vazby k církevní organizaci katolické a jejím institucím, ba mnozí z nich se pokojně navrátili do lůna matky církve. Valdenství po dobu své existence v jihoevropské historické oblasti zůstalo společensky marginalním jevem, nepozdvinlo se od kacířství k reformaci. K tomu došlo teprve ve střední Evropě, v Čechách, v souvislosti s husitstvím; valdenství tím ovšem v podstatě ztratilo svou identitu.

Jestě méně můžeme hovořit o reformaci v případě anglického viklefismu, byť třeba vyprovokoval povstání Wata Tylera a vystoupení Jonna Baila. Samy proměny v teologii nestáčily k tomu, aby byly narušeny stávající struktury a organizační formy, aby se vytvořil odlišný životní styl. Viklefovská teologie se stala reforemační opět pouze v husitských Čechách. Pokud jde o kalvinismus a antitrinitařství, kde u prvního nelze pominout vztahy k západoevropské kultuře francouzské /resp. francouzským prostřednictvím vztahy k humanismu, vezmeme-li v úvahu Kalvínovu vzdělání/a u druhého vazby na jihoevropskou kulturu italskou, mnohem méně jíž španělskou, nelze si zároveň nepovšimnout, že tu jde o druhou a další generaci reformace 16. století, která je nemyslitelná bez středoevropského luteranství. Nelze také pominout, že antitrinitarismus dosáhl svého rozkvětu teprve v Polsku, na Litvě a v Sedmihradsku a že teprve tam vystoupil alespoň poněkud ze své okrajovosti.

Nejde však jen o tyto zjevně reforemační formy. Již Jaroslav Fikrle si před lety povšiml pozoruhodné skutečnosti, že čeští katolíci, kteří se účastnili kostnického koncilu, stáli na krajní levici evropského katolicismu, a to do té míry, až to leckdy bylo otcům koncilu nepříjemné. /Mutatis mutandis to můžeme říci i o většině účastníků polských, resp. o oficiálních polských delegátech./ Tu nelze nevzpomenout na české hnutí druhé poloviny 14. století, které nejpřípadněji můžeme nazvat katolickým reformismem, abychom tím naznačili, že jde o jakousi nedokončenou cestu od prosté církevní reformy k zásadní reformaci. Jisté lze namítat, že úkolem středovéké homiletické, didaktické a moralistické literatury, která tvoří nás prameny základ v tomto směru, byla kritičnost /mnohdy až nevidaně radikální/ ke stávajícím poměrům. Tato kritičnost se však v naprosté většině soustředovala na osobní mravnost jednotlivých osob; pokud náhodou zabrousila na společenskou úroveň, stala se podivuhodně, leč prozřetelně neurčitou. Tak to vidím např. v Anglii, odkud nám dal řadu příkladů Gerald

Robert Owst, nebo též v západních částech Německa, o čemž nás poučuje dnes již klasická práce Cruelova. S tímto typem kazatelství se setkáváme přirozeně i v Čechách. Nadto tu však narazíme na dobré katolické kazatelství, které vědomě zaměřuje kritiku do oblasti sociální. Lze říci, alespoň podle našich znalostí, že i toto je výronem středoevropského ducha.

Laskavý čtenář si může říci: demonstrasti, quod erat demonstrandum. Přesto se domníváme, že nebude mít tak docela pravdu. Mohu ho totiž upozornit na rozdílný rytmus historického času v různých historických oblastech. Zdá se mi totiž, že různý rytmus historického času a v důsledku toho jeho různé nikoli jen individuální, ale i sociální prozívání nutně vede k různým reakcím intelektuálním, mentálním, sociálním, prostě životním. Ne-li ve všech případech, tedy alespoň v hlavních obrysech.

Co říci na závěr? Snad jenom dvě věci. Chceme znovu říci, že střední Evropou jako fenoménem, jako historickou oblastí evropské kultury stojí za to se zabývat a že je nám toho třeba. To bychom se však jenom opakovali. Hlavně však chci vřele doporučit Molnárovu knihu, neboť její autor je skvělý znalec svého předmětu a nadto vyborný stylista.

O METRU

/Otázky a odpovědi/

-sm-

Otázka: Máme v metru o trasu více, s potěšením šetříme více času ve spolehlivém a rychlém dopravním prostředku. Než do nasedneme, procházíme starými i zbrusu novými vstupními halami, jezdíme po pohyblivých schodecích, procházíme pod klenutými spojovacími chodbami a čekáme na nástupištích. Člověku to neda, rozhlastí se, prohlíží si všechnu tu nádheru mozaik, reliéfů a plastik svítidel, povrchu kleneb a obkladů, sloupů, skel, mramorů a keramik, a jak už je člověk člověk a čech k tomu, leccos se mu pomalu vkrádá do hlavy a do myšlenek. Vkrádá se vám také?

Odpověď: Jak by se nevkrádalo!

Otázka: A jak člověk dost zhusata slyší, vkrádá se i jinym. Vlastně podivínům, uvážíme-li tu bubnovou palbu chvály ve všech sdělovacích prostředcích, i spontánní nadšení cítyvatelstva, jak nám je sdělovací prostředky radostně tlumočily. Podivíni jsou prostě ochuzeni o rozkoš jednomyslnosti. Takový podivín se nemůže například dívat na oslepivě krásné obložení na stanici Náměstí Republiky, připomínající v mémivě lesklém provedení další televizní obrazovky na dalším staviteckém díle celonárodního významu. Namítá cosi proti skleněným ponravám, kterými je hustě pokryta stanice Karlovo náměstí, jako namítal proti plechovému pupinkovanému brnění stanic na trase A. Ptá se, k čemu heroický pathos některých vstupních hal, nebo se ptá, jak se má rymovat nudné popisy a nedomrlý "realismus" nejednoho výtvarného ideového arterantu s přestavami o umění, k nimž došlo 20. století, a jak se toto a moho jiného v nových i starých stanicích metra rýmuje s moderní architekturou soudobé civilizace. Ptá se ještě na mnoho jiného.

Je prostě nespokojen a rád by se od této jen dojmové nespokojenosti dokral k její hlubší přičině. Kde ji má hledat?

Odpověď: V sobě. Ve své genealogii. V původu svého myšlení, v duchovní

posloupnosti, která se v národě dědí z generace na generaci.

V tom, čím jsme jako národ právě takoví jaci jsme, ve zvláštnostech naší mentality.

I každý duchovní výkon, každé umění, má-li být legitimním výrazem, řekneme, národního génia, musí takto odněkud pocházet a nést v sobě všechno, co je určovalo. Platí to i o architektuře. Má-li být jakákoli architektura autentická, musí respektovat danosti prostoru, v němž vzniká. Danosti vnější, jako je například podnebí, zeměpisná poloha, topografické, demografické, biologické zvláštnosti atd., ale, a hlavně, také danosti duchovní, jak se postupně utvářely v průběhu dějin. Typické tvary např. řecké architektury podmiňovalo stejně tak klima, jas, barevnost, teplo Středomoří, členitost, pobřeží, moře, skalnatý drsný terén vápencových skal, úbočí a otevřených plání jako řecká obec, polis. Jako kultura ducha vycházející z bájí a mytů a vyvíjející se dál v myšlenkových a politických zápasech až k vrcholné demokracii periklovských Athén.

To všechno bylo obsazeno v cítění stavitele, určovalo to jeho vkus, vedlo ho k volbě vytvárycích prostředků.

V našem geografickém a duchovním prostoru určovaly od pravopocátku autentičnost architektury zase jeho zvláštnosti: mísny zeměpis střední Evropy, zvlněný a rozmanitý terén, tlumenější světlo, od nezaněti kultivovaná krajina. A stejně tak Střední Evropa jako duchovní pojem: těsné a tolerantní soužití malých středoevropských národů; duchovní zázemí křesťanských kultur, vysoká úroveň vzdělanosti; řada vynikajících duchovních osobností – náboženských myslitelů, filozofů, spisovatelů, malířů, sochařů, architektů, pedagogů atd. atd... od středověku po současnost. Zápas středoevropských Slovanů o národní sebeurčení a politickou smostatnost; blízkost a příbuznost uměleckého cítění Vídni, Budapešti, Míšné, Drážďan, Prahy, Zagrebu, Lublaně, Terstu atd.

To všechno je zase obsazeno v cítění stavitele, architekta naší středoevropské duchovní oblasti. V cítění, které se shrnuje pod pojem "středoevropského sensualismu", jak ho u nás razili v řadě prací hlavně o středověké architektuře historikové Libal a Mencl. Rozumějí tímto středoevropským sensualismem zvláště vyvinutý cit pro uměřenosť, pro prvořadý význam a čistotu konstrukce, pro poučené chápání vžitých kánonů dobového evropského slohu – a zároveň touhu hledat jejich specifické varianty v podmínkách svého duchovního a geografického prostoru.

Příklad – gotická kaple ve Vlašském dvoře v Kutné Hoře. Při pohledu

na její půdorys překvapí zvláštnost architektonického řešení, které se evidentně vymyká, jak se dnes říká, celoevropskému trendu své doby. Prostora je sklenutá na nosny, běžně do středu umístovaný pilíř složitým hvězdicovým obrazem klenebních polí. Klenba je řešena podle očekávání na pilíř předpokládaný uprostřed. Jenže stavitel a jeho středoevropský jesmost posumili s ohledem na konkrétní relativně malý prostor pilíř k zadní sloupě stěně tak, že většina, dvě třetiny klenebného obrance, té složité hvězdy, se zdá nepodopřená. Jako nějaký baldachýn, který se vznáší nehmotně ve vzdachu. A zbyvající část hvězdice stropu je následkem toho uřata. Představa diváka ji cítí jako něco přesahujícího prostor kaple, jako neukončenost, kterou si domýslí.

Co se stalo? Presně staticky propočteným konstrukčním nápadem posunutím sloupu, jak to staviteli diktoval proti všem konvenčním doby jeho um a cit, vznikl místo dobové banální kaple zvláštní svatostánek, naplněný vznosem a metafyzickým tajemstvím.

Nebo: sloupová síň pod západním křídlem starého paláce na pražském Hradě.

Je řešena zaklenutím šesti polí tak, že přísně půlkruhová žebra jsou zvedena do hladkých pilířů v různé výšce v závislosti na rozdílných půdorysných vzdálenostech pod těmito žebry. Je to knesťatví proti dobovému úzu. Ten předepisoval v takovém prostoru na sloupech hlavice a závaznou pravidelnost systému hlavic, sloup vedle sloupu. Rozdílné půdorysné vzdálenosti sloupu, způsobující nutně, že by žebra sahala "nepřípustně", nepravidelně a viditelně do různých míst sloupu, by trénovaného dobového stavitele vedly spolehlivě k zaklamování té nepřípustnosti. Usekl by přesahující konec žebra a nasadil by hlavice, pod nimiž se ostuda ztratí. Česká varianta parléřovského středoevropského čítání právě naopak: svíčí klenební tříšti do hladkých pilířů a nezakrytou nepravidelností ve splývání žebra se sloupetm dociluje neobyčejně bohatý a svobodný dojem organického, skoro rostlinného vyrůstání žebra z těla sloupu.

Otázka: Co se z těch historických příkladů dá vyvodit pro naše úvahy o metru?

Odpověď: Všechno. Především to, že jsme dál Středoevropani. Nejsme tudiž ani nějací obecní Evropani, ani se, pokud jde o duchovní orientaci, o způsob myšlení, styl života, chování, vkus, cit, záliby nepodobáme našim velkým spoluobyvatelům Evropy, Němcům

třeba, Polákům, Francouzům, Angličanům nebo Rusům. Jsme jiní než oni. A tudíž naše stavitele moderní dotyk současné architekty, pokud neztratili souvislost s tímto svým duchovním a estetickým zázemím nebo pokud, řečeno s Šaldou, nezapřeli svůj rodokmen, neopustil ani onen "středoevropský sensualismus". Mají ho společný s celým společenstvím usedlým v tomto prostoru, se svým národem. A mají talent toto společné vrozené a historicky zdůvodněné cítění obce vyjadřovat adekvátní architekturou.

Otázka: Ta se ovšem v průběhu zmíněných staletí měnila. Platí goticky a středoevropský sensualismus dál řekněme v baroku a dál v architektuře 19. a 20. století až po metro, o němž je řeč?

Odpověď: Jak by neplatil. Pravé on, napojen, vzletně řečeno, štávami této země, vtáhl v renesanci i v baroku sousední stavitele, například z Podunají, od kud pocházel Pariér, z Rakouska, z Itálie a dokonce i z Německa do specificky českého středoevropanství a naší sensibility. A spolu s domácími nebo naturalizovanými staviteli udělali tito architekti – umělci českou renesanci a české baroko, nad jejichž osobitostí Evropa a svět dodlečně zasne na světových výstavách i na místě samém.

Ale dál k tématu: nepřetržitost té citlivosti lze sledovat dál přes naši variantu empíru nebo přes osobitou secesi odlišnou od rakouské, německé i anglické – stačí srovnat například lyrickou Muchovu čárku s ironicky ostrým, dandyovský frivolním rukopisem Angličana Beardsleyho nebo s německými secesními malíři a ilustrátory s jejich krutou tématikou a tvrdou technikou, anebo evropské secesní architektury s Kotěrou či Gočárem. A jde to dál až po funkcionalismus, a ož po tu krásnou českou extravaganci, středoevropský český kubismus v architektuře. A dál pak přes celou první republiku po tutéž, sice násilně přerušovanou, ale trvající linii poválečné architektury až po její poslední rohy rozběn v sedmdesátých letech.

Pro všechna ta období se uplatňoval tyž zvláštní smysl stavitele pro něco vyjadřitelného nakonec spíš pojmu etickými než ryze technickými nebo estetickými. Řekněme pro pravdu a pro pravost. Pro architekturu, která se hlásí k nejlepšímu co máme v povaze a není ochotna to nikdy a pod žádným vlivem ani rozkazem zapřít. Pro charakteristiku této středoevropské

českosti je mnoho slov - neokázelost, lžbeznost, střízlivost, vtip, humor atd. To všechno se spojuje v ono něco nelmatatelného a jasně čitelného z uspořádání jednotlivých prvků, jejich vztahů, poměrů a vyvolává to v divákovi pocit zmiňné pravosti a pravdivosti.

Gotický, řekněme konfekční stavitele by, jak jsem už řekl, v kutnohorské kapli schoval ono "nepřístojně" přeruštání oblouků klenutí do hladkého sloupu pod hlavice. Architekt našeho prostoru a ducha dal přednost nezakryté pravdě a udělal z ní estetickou hodnotu a přednost.

Slavný německý moderní architekt Hans Meyer řekl slavnou větu: "Je to šeredné, ale je to správné." Český funkcionalista by to nikdy nepřipustil. V pojmu správnosti, pravosti, pravdivosti je pro něho zároveň obsažena krása a elegance.

Tím se dostáváme k problému, co lze vydovit z historického vývoje naší architektury pro úvahu o prazském metru. A pro naše námítky a nespokojenosti.
Otázka: Řekl jste, že všechno.

Odpověď: Ano. Protože toto metro, jako velká stavba, která má reprezentovat osobitost a ducha této země, to nedělá.

Nemá, až na dílcích výjimky a jednotlivosti, ani bystry konstrukční důmysl ani jemnost a střízlivost ani neokázelou pravdomluvnost ani vtip. Je vybudováno na právě opačném zásadách.

Otázka: A to?

Odpověď: Je divadelní. Říká si podbízivě o chválu a dokonce o vděčnost.

Zařazuje se důstojně do souboru současných staveb. téhož typu a záměru, jak postupně vznikaly od 50 let. Příklady jsou notoricky známé - Internacionál, Poruba, Palác kultury, nová budova Národního divadla - zástupně za spoustu podobných, falešně divadelních výtvarů, rozsetých různě po vlastech jako větší či menší pomníky neblahého osudu československé architektury od počátků jejího direktivního řízení v 50. letech do dneška.

Konstrukční část těchto budov se stává v příkrém rozporu s celým historickým vývojem naší architektury sice nutnou, ale bezvýznamnou záležitostí. Sloupy v Internacionálu, například, jsou tlusté nikoli proto, že je to nutné, ale aby "monumentálně" působily na diváka. Příkladů je nepočítané.

Prostředky se ovšem s postupujícím časem méně. Internacionál byla

hrubá napodobenina stalinské architektury 50. let, obří patrový dort s bohatým využitím staromilského ozdobného arsenálu, říms, hlavic, štuku, fresek atd. Dnes zůstává ozdobnický princip nezměněn, změnily se jen způsoby zdobení, "pojednávání" povrchů, aplikace moderních materiálů, keramiky, skla, umělých hmot atd., viz Palác kultury, novou budovu Národního divadla, metro. Material, budí ovšem řečeno, za to nemůže. Plech, keramika, mramor, sklo i umělé hmoty použité v metru jsou v tom nevinně. Tytéž materiály, použity jinak, využity jiným architektonickým myšlením a s jiným záměrem, by byly samozřejmě na místě. Přestaly by hrát divadlo, nabyla by civilizačních i estetických funkcí v souladu s elegancí konstrukce a architekturou velkých prostor. V divadelním pojetí tohoto metra slouží vyrábění třpytu lacině k utajování konstrukce – krásny, stylí a noblesní železobeton je macatě obkládán, pentlen a ověšován cingrlátky. Ve psí je všechno, co k nám patří a co charakterizovalo naši architekturu, jak o tom byla řeč: odpor k vnějšímu gestu, střízlivost, noblesa, nápad, vtip.

Otázka: Neradostné mínění, jak praví Josef K. knězi v Procesu.

Co se to stalo s architekty?

Odpověď: Prapodivná věc. Už dávno nejsou padesátá léta, hrubé nátlakové formy direktivního řízení přestaly, reálný socialismus má jiné způsoby. Ono "zádoucí", ideově správně, jedině vědecké, socialisticko-realisticke se nevyslovuje jako příkazy a verdikt. Jen trvá v povědomí, a jaksi samo si nachází lidé. Přicházejí generace nových architektů, kteří žijí celý život v samozřejmém vědomí, že jsou v reálném socialismu a chtějí-li mít šanci, musí být reální. Jsou přesvědčen, že v naprosté většině jsou to počestní lidé, mnozí jistě talentovaní, některí možná mimořádně. Vědí, co se po nich zádá, odkud pokud mohou, co si mohou a co nesmějí dovolit – a v těchto hranicích dělají to nejlepší, co dovedou. V mnoha menších úkolech a realizacích dokázali leccos zajímavého, vkusného a intelligentního. Když ovšem jde o vizitku režimu, projeví jich spousta pohotový talent vyrobít zádoucí show. Kdyby neprojevili, najdou se bez obtíží a okamžitě jiní ochotní – a pravděpodobně horsí, bez útlocitných skrupulí.

Tak se podařilo bez kluku zlikvidovat morální vědomí architektů. Přestaly se vazby a kořeny, přerušila se kontinuite tvůrčí senzibility,

opustilo se přirozené, vrozené, autentické a typické pro naši architekturu.

Otázka: Nicméně, abychom se na věc podívali - aspoň hypoteticky
- z té lepší stránky, jak stojí ve Švejkovi. Jak by
- kdyby naši architekti mohli uplatnit, co v nich dříme - metro
mohlo a mělo vypadat?

Odpověď: To je nebo by byla věc architektů, kteří zmíněnou
kontinuitu neztratili a měli by dejme tomu tu hypotetickou
možnost své přestavy realizovat.

Otázka: Jaké přestavy by to například mohly být?

Odpověď: To si nemohu vymyšlet. Přestavuji si směr jakým by mohly
jít. Mluvil jsem o něm v souvislosti s respektováním
konstrukce, s nezastíráním, s jiným způsobem použití materiálů,
s jinou přestavou, čemu metro slouží - zda dopravě lidí nebo ideové konstruktázi
atd. Prvním předpokladem pro konkrétní realizace těchto obecných zásad
by ovšem muselo být něco v celém světě smozřejmého, jde-li o stavbu takového
významu: SOUTĚŽ! Tato demokratická samozřejmost u nás už pro realizaci
staveb celonárodního významu od sedmdesátých let neexistuje, přesněji
řečeno pomalu mizela až zmizela nadobro. Stavba se prostě zadá vojenskému
/Palác kultury/ či jinému projektovému ústavu, v němž lze spolehlivě
předpokládat nepřítomnost invence, poslušnost a vzorné splnění divadelní
prezentace.

Soutěž by naopak probudila fantazii i ctižádost a probudila by také
vědomí souvislosti a rodokmenu. A určitě by přinesla spoustu originálních
řešení. Stačí si přestavit práce mnoha architektů vyloučených po 68. roce
ze Svazu, ale stejně tak mnoha mladých talentovaných architektů přímo
nabitéh touhou realizovat své přestavy. Nevědomému, neinformovanému
divákovi se přirozeně líbí čisté, velké, klenuté prostory, ale podlehá
také nabídkám krásy nové trasy, protože mu chybí něco velice dležitého:
srovnání. Vystavené výsledky soutěže by mu je daly. Otevřely by v něm
vědomí jiných možností. Dovedu si přestavit návrhy metra skromnějšího
a plného nápadů a vtipu, využívajícího třeba nejjednodušších civilizačních
materiálů - na podlahu dejme tomu v některé stanici místo mramoru, který
klouze a brzy se opotřebuje, třeba cihel zvonivek, na prahy obkladů

třeba běžných průmyslově vyráběných skleněných cihel a v daleko větší míře různých podob průmyslového skla, ale i jiných důmyslně zvolených materiálů atd. Dovedu si představit vznos nezapřených, odhalených nebo poodhalovaných nosných konstrukcí, střídání použití a kombinaci kovových či jiných plátů nebo pásů v souvislosti s horizontálnou pohybem vlaku atd. - ale zbytečné a nelegitimní takové přemyšlení. Architekti by objevili netušené možnosti.

Otázka: Takže nevidíte na realizovaném metru ani chlup, který by stal za řeč?

Odpověď: Vůbec ne. Nevidím ani chlup na předepsaném divadelním principu. A na vše, co ho servilně plní. Ale jinak je tu a tam roztrouzených chlupů dost. Třeba v běčku šťastně zvolený princip sdruženého nosiče, ty závěsné roury proříznuté nahoru a dolu a vysírající světlo oběma směry. Nebo některé koncovky běčka, celá figurace jejich prostoru, použití železobetonových panelů, působící prostou přirozenou věcností a vážností. Jinde vkusně napojení na autobusovou a železniční dopravu. Nebo střízlivější části některých nástupních stanic na trase A a C. Zdařilé je Rathouského řešení orientačního systému, stejně jako nad zemí uvolnění prostoru kolem stanic a úprava okolních bloků a budov. A bezesporu pěší zóna, sice zbytečně zatěžkaná masivním obkládáním stromů, ale účelná a příjemná. Navíc dobře zvolené mísírně historizující osvětlení. Zmrvené Václavské náměstí může závidět a plakat. Na starých rytinách je k vidění jeho slvělé řešení před dvěma sty lety: krásný volný prostor, zdvojené stromořadí topolů, pěší promenády.

Otázka: Delikátně se nezmíňujete o stanici Moskevská. Jak se vám líbí?

Odpověď: Proč delikátně? Vůbec ne. V jistém smyslu je mi pochopitelnější než ty naše. Líbí se mi, řekneme, jako neorganická kuriozita. Kdyby ji měli třeba ve švédském metru, pojatém jako spojení velkého uměleckého záměru s civilizačními funkcemi, určitě by ji pokládali za exotické ozvláštění a předkládali publiku jako zajímavou ukázkou jiného výtvarného viku hodnou shlédnutí.

Je zajímavá tím, jak se, na rozdíl od našich stanic, hlásí ke své

tradici. Carské i sovětské z ní vycházejí. Vasilij Blažený, ta maxiasamblaž tradičních barevných a zlacených makovic vedle Mausolea na Rudém náměstí je kombinace v Rusku možná, u nás ne. Pompa carského ozdobnictví s cibulemi kopulí, se zlatem a těhou lustrů a mramorů nás příliš zavaluje, ale má do sebe něco byzantskýho impozantního. Patetická pompa už také tradičního ozdobnictví sovětského s vlajícími prapory a hrdinnými výjevy je našemu vkusu cizí, sovětskému je asi přirozenější. Takže co namítat.

Otázka: Zmínil jste se o švédské metru. Jak pojímají metro jinde?

Odpověď: Znám přirozeně jen zlomek, po světě je jich spousta.

Sto let staré londýnské metro je funkčně perfektní a nemá jiné záměry než toto civilizační fungování. Na rozdíl od newyorského, jak je občas vidíme ve filmech, také jen funkčně dopravního, ale ponurého a nevlídného, působí veseléji barevným odlišením tras.

Zajímavé je pařížské metro. Už to staré, Guymardovo, se skvělými secesními vstupy mělo některé výtvarné záměry a vyjadřovalo svou dobu – konec století, art nouveau a rychlou fungující civilizaci. V tomto duchu se za poslední roky odehrává v pařížském metru něco, co svědčí o nepřerušeném vědomí kontinuity. Francouzi přezbrojují své metro jaksi rovnoběžně s výstavbou nahore, úměrně novým myšlenkám této výstavby, navazujícím na francouzské architektonické čítání v průběhu dějin. Mám na mysli francouzský racionalismus a smysl pro logický řád, který si přizpůsobil po svém i historické slohy, například baroko – viz Pantheon, Versailles, Invalidovnu – zcela odlišně třeba od vzníceného baroka ve Španělsku nebo od německého, italského, polského či středoevropského našeho baroka.

Řešení, které si hledají francouzští architekti například v Défense, slavné nejnovější čtvrti či spis městě založeném na paměť obětem druhé světové války, se ozývají i pod zemí v metru: nearanžovaná volnost, nesešněrována přirozenost, pravé materiály, logika, řád, čistota myšlení. Dokonale fungující civilizační zařízení navazující ve výtvarně vytrženém duchu a v rovnováze mezi konstrukcí a architekturou na dopravní a obchodní život nad zemí.

Švédské metro je vybudováno zámerně jako umělecké dílo. Je vysekáno do skály, přestože se jí leckde mohlo vyhnout. Skála, kámen ke Švédsku patří. Ve skále jsou pro stanice vylámané jeskyně. Dojem kamene je rozhodující.

Aby jeskyně nesuplovaly přírodní jev, jsou do nich uloženy prvky architektury, například vysoký reliéf sloupu s patou a hlavici vytesany do skály atd.

- celá velká řada uměleckých realizací, díla sochařů, architektů, kameníků.

Civilizační složka stavby je tak jaksi oddělena od jejího vyššího smyslu, je podřízena tvořivosti umění. Na jedné velké stěně kterési stanice jsou stovky dětských kreseb - architekti jestě před otevřením dali dětem stěnu k dispozici. Děti na ni, jako kdysi umělci Altamiry, nakreslily a namalovaly svou představu života.

Otázka: Co nakonec? Kam se poděla naše architektura?

Odpověď: Neumřelat, ale spí. Každé soustředění na bolavy problém nutně zjednoduší a zkresluje. Nepříznivé poměry v architektuře

trvají a obávám se, že budou trvat dál. Ale v architektech všech generací žije architektura dál a kde mohla a může, hledá si cesty.

HABSBURSKÝ DUM

Dějiny jedné evropské dynastie /pokračování/

Adam Wandruszka

6. kapitola

"Arcidům" a jeho mytus

Vévoda Albrecht II., známý "Moudry" nebo také "Chromy" /podle ochromení, které ho z ne dost objasněné příčiny, podle dohadu otravou, postihlo r. 1330, v roce jeho nástupu vlády/, vyvodil z porážky bratrovy a z jeho zřeknutí důsledky. Byl o deset let mladší než Fridrich Sličný a původně byl jako čtvrtý syn krále Albrechta určen pro duchovní stav. Patrně díky vychové a získanému vzdělání, v neposlední řadě také pro svou tělesnou vahu, neměl válečnické sklonky. Kromě toho boje o královskou korunu a střetnutí, které vyplynulo ze vzpoury nejmladšího z habsburských bratří, vévody Otty "Radostného" proti Fridrichovi a Albrechtovi, do něhož zasáhli králové uherský a česky, způsobily zemi velké škody a znova zřetelně odhalily zranitelnost Rakouska, danou jeho geografickou polohou.

Tak se Albrecht II. stal prvním habsburským "knížetem míru", kterého podle četných anekdot jeho poddaní milovali a jenž byl obdivován jako čestná vyjimka mezi bojechtivými vladaři té doby, tolik bohaté na ozbrojené konflikty. Moudrým politickým krokem bylo spojenectví s českým králem Janem Lucemburským, jímž hned na počátku své vlády přiměl německého krále Ludvíka, aby smlouvou v Hagenau uzavřel 6. srpna 1330 trvalý mír s rakouskými vévody. Albrechtova prozírává a opatrná politika však nepostrádala rozhodnost a v případě tisné se mohla opřít především o stálou válečnou pohotovost bratra Otty. O několik let později také získala Korutany a Kraňsko (1335), takže habsburská moc nyní sahala od českých a moravských hranic až k Adrii. V otevřeně vypuknouvších sporoch Lucemburků s Wittelsbachy zachovával Albrecht velice obratně pozici zprostředkovatele. Po smrti bratra Otty /1339/ se jeho nechuť k válčení ještě znásobila. Pozice zprostředkovatele mu umožňovala udržet sebe i svou zemi stranou konfliktu, zároveň však měl zajištěny výhody plynoucí ze spojení s každou z obou stran.

Největší část své pozoruhodné politické energie věnoval posílení

panovnické pozice ve vnitrozemí, cílevědomé hospodářské politice se zaměřením na upevnění zemských knížecích financí, růst komorního důchodu a podporu zemských knížecích měst cechovními pořádky nebo rozšiřováním městských privilegií. Jsou zde patrný počátky plánovité hospodářské politiky, prováděné ovšem v rámci možností středověkých právních a sociálních řádů. Tyto počátky pak Albrechtův syn Rudolf IV. dále rozvinul do té míry, že jeden z moderních sociologů a politiků Ernst Karl Winter v něm spatřuje představitele jakéhosi "rakouského raného socialismu" a ideální vzor "sociálního panovníka". Když se v 18. století, ve velké epoše teresiánských reforem, odvolávala hospodářská a finanční politika na Albrechta II. a jeho reglementaci dopravy zboží, můžeme v tom skutečně spatřovat vývojovou liniu panovnické hospodářské a sociální politiky, která vždy přizpůsobena dobovým poměrům, může být v habsburských dějinách označena téměř za konstantu.

Jestliže je Albrecht II. legitimním pokračovatelem svého děda Rudolfa a jeho realistické politiky, znamenalo by nicméně nepříspustné zjednodušení, kdybychom v něm viděli pouze knížete, který se staral výlučně o budování východních mocenských pozic Domu a kmenové země Habsburků zanedbával. O tom nemůže být ani řeč; vždyť Albrecht sňatkem s dcerou a dědičkou hraběte z Pfirtu Johannou získal nové hrabství, navazující na habsburské statky v horním Alsasku. Také dříve než nastoupil vládu v Rakousku vedl jako nástupce svého bratra Leopolda správu kmenových zemí na horním Ryně.

Albrecht také usiloval o dobré vztahy s lucemburským císařem Karlem IV., které upevnil zasnoubením a dětským sňatkem svého syna Rudolfa s Karlovou dcerou Kateřinou. O tyto dobré vztahy Albrecht usiloval také proto, že jen tak mohl doufat, že skončí podpora nehabsburských a tudíž většinou protihabsburských nositelů královské koruny /Adolfa Nasavského, Jindřicha VII. a Ludvíka Bavora/ Spřísezenství. Přes tělesnou zátěz, kterou přinášelo vojenské tažení, objevil se chromý vévoda s ozbrojenou mocí, v doprovodu nedospělého syna Rudolfa celkem dvakrát v "horních zemích", aniž však přitom došlo k větším bojovým akcím. Rozhodčí výrok Karla IV. ze 13. července 1355 zajistil habsburské vlastnictví na území dnešního Švýcarska především před dalšími ztrátami.

25. listopadu téhož roku vydal Albrecht ve Vídni domácí řád, který podle tradičního habsburského domácího práva stanovil, že jeho čtyři synové, Rudolf, Fridrich, Albrecht a Leopold, mají vždy "v bratské lásce zůstat spolu sjednoceni", že "nejstarší z nich má být jako nejmladší a že nejmladší má být roven nejstaršímu, že mají spolu zít v každém ohledu

srdečně, ctnostně a bratrsky a v žádném věci nemá být mezi nimi rozkol, spor a nepřízeň a že jeden druhého stejně si mě vážit v poctách a hodnostech".

Ručiteli tohoto domácího řádu byli ustanoveni vladari jednotlivých zemí, kteří museli přísahat, že nikdy nebudou některého z bratrů podporovat proti ostatním. Albrechta vedla vzpomínka na strašlivý konec otcův a také měl dosud v čerstvé paměti ozbrojený spor, jehož se sám musil účastnit na straně bratra Fridricha proti nárokům nejmladšího bratra Otty. Prozírávemu knížeti jistě neušly škodlivé důsledky dělení dědictví v jiných knížecích domech. Myšlenka na výsadní dědičné právo prvorozeného, které mohlo znamenat účinnou pojistku před nebezpečím dělení, však byla názorům doby i habsburské rodinné tradici ještě vzdálená. Teprve u Albrechtova nejstaršího syna Rudolfa IV., "Zakladatele", se setkáváme s počínajícími poukazy na zásadu primogenitura. /Záhy zemřevší syn krále Rudolfa je uváděn jako druhý, zatímco nejstarší syn krále Albrechta, který jako český král také záhy zemřel, je uváděn jako třetí tohoto jména, poněvadž oba dostali rakouské vévodství jako léno, třebaže tam nikdy nevládli. Také toto počítání je výrazem habsburského domácího práva a zásady udělení léna do společných rukou/.

Rudolf IV. je vůbec postava, která nejvíce fascinuje, a z celé dlouhé řady významných prvních Habsburků byl snad nejgenialnější. Během sedmi let svého panování – k vládě se dostal roku 1358 jako devatenáctiletý a zemřel již roku 1365, když mu nebylo ještě ani dvacet šest let – vykonal v různých oblastech významné věci, především ale nastínil plány a myšlenky, kterých se ujaly a které uskutečnily teprve pozdější doby. Svůj úřad zastával tak, že v mnohem směru přestihl svou dobu a stal se vlastním zakladatelem "mýtu" svého Domu.

Hned na začátku svého vladařského působení učinil Rudolf tři opatření, která jakoby sice spolu navzájem přímo nesouvisela, která však ve skutečnosti vyjadřují jeden a týž vysoko směřující plán: velké zfalšování rakouských listin a svobod v zimě 1358/9, celní řád z 21. března 1359, tj. zavedení nové daně z nápojů za komorních statcích, v panovnických městech a na statcích prelatů jako náhrada za zřeknutí se dosud obvyklé roční obnovy mince /zhoršení mince/ pánum země, a konečně přestavba svatoštěpánského chrámu. Tuto přestavbu zahájil sám Rudolf 11. března 1359 a dostalo se mu tak přídomeku "Fundator", "Zakladatel".

Pomoci padělaných privilegií a nároky na tituly "arcivévoda falcký", "vévoda švábský", nárokováním na práva nosit královskou korunu s obloukem

a jiných panovnických symbolů se Rudolf snažil pro sebe a svůj dům získat výlučné postavení, které by převyšovalo privilegia kurfiřtu. Nemohl se totiž s tím, že Zlatou bulou císaře Karla IV. byl při ustavení kurfiřtského kolegia jeho rod opomenut. Zároveň měl však být rakouský vladař pojištěn proti jakémukoli zásahu říšské moci, měla být posilena jeho moc disponovat komorním majetkem, také však měla být pro všechny případy posilena jeho vláda nad zemskou šlechtou. Rakouskému vladaři a jeho zemi jako "srdeci a štitu říše" mělo být přiznáno výjimečné postavení. Daňová reforma, zrušení důchodů s cílem odstranit jakýkoli jiný než panovnický vliv ve městech, nové uspořádání cechů, na druhé straně založení univerzity ve Vídni podle vzoru univerzity pražské, kterou založil jeho císařský tchán a politický protihráč Karel IV., jehož se Rudolf snažil v každém směru dostihnout a přestihnout, zahájení stavby chrámu sv. Štěpána a snaha o zřízení vídeňského biskupství: to vše jsou části dalekosáhlého plánu, jehož posledním cílem bylo - jak Karel IV. a jiní současníci jasně poznali, znovuzískání německé královské koruny pro Habsburský dům.

Do těchto obsáhlé pojatých plánů byly zahrnuty také Rudolfovy územní zisky a podniky. Z tohoto hlediska bylo nejdůležitější získání Tyrol /1363/. Rudolf tím rázně dokončil to, co moudře připravil jeho otec: získání důležitého spojovacího článku mezi východníma západním majetkem Habsburků. Zároveň však Rudolf sáhl také na Friaul a Trient /Trident/, na Feltre a Belluno, jakoz i na Graubunde, čímž vstoupil do hornioitalského světa států rané renesance, jehož knížecím postavám se po mnohé stránce tolik podobal. Za pobytu v Miláně u Bernabó Viscontího, jehož získal pro společný postup proti akvilejskému patriarchovi a jehož dceru Viridis zasnoubil se svým bratrem Leopoldem, byl tento geniální mladý Habsburk vytržen ze všech svých plánů a podniků "prudkou horečkou".

Rudolf IV. vymyslil tajné písmo a pokoj, v němž se narodil, dal přeměnit v kapli. Kult jistého sv. Moranda, který byl prý příbuzný prvních Habsburků, pěstoval jako kult rodinného světce. V domácím řádu z roku 1364, který měl být jen doplňkem řádu jeho otce, ale ve skutečnosti měl zdůvodnit národ njstaršího syna, se zřetelně snažil uplatnit zásadu primogenitura. Mnohé rysy, které považujeme za typické pro knížata rané renesance, zhavá a bezuzdná touha po slávě, snaha o krajní rozvinutí moci a nádhery, široce zaměřená, ale často unáhleně jednající politická přestavivost, která je ve zvláštním napětí vůči skutečnosti - to všechno nacházíme u Rudolfa IV. vystupňováno v nejvyšší míře.

Z napětí mezi idálem a skutečností vyrůstá mytys. Z napětí mezi tím, že se Habsburkové po bitvě u Mündorfu skutečně zřekli královské koruny, a stále ještě živou vzpomínkou na královskou minulost Domu, vznikl mytus o zvláštním poslání a vyvolení "Arcidomu". Jestliže se slovo "Arcidům" objevuje teprve později, pak přece jen zpětně souvisí s titulem "arcivévoda", "archidux", na který si činil národ Rudolf IV., i když v rodině se tento titul prosadil teprve později. Tento titul není pouze vytvorem fantazie, ale vztahoval se na "prastaré" vévodství Korutany, povyšené do této hodnosti už velice dávno na Zollfeldu, a byl považován za důkaz, že toto vévodství je samostatné a že není závislé na žádné vyšší moci. V roce 1355 se tohoto titulu dostalo jako prvnímu Habsburkovi Ottovi Radostnému. V souladu s tím pak také v údobí rozdělení linie za Arnošta Železného /otce Fridricha III./ znova převzala titul arcivévodů větev, které patřily Korutany. Později se ovšem vědomí tohoto vztahu ke Korutenu vytratilo, zvláště když počínaje Maximiliánem zůstala pokračovatelkou habsburského domu pouze Leopoldovská větev, jíž tento titul příslušel.

Avšak ještě v Maximiliánově erbovní knižce se píše o Korutanech: "Je to slavné arcivévodství a volbou i zprostředkováním se dostalo slavným rakouským knížatům; knížata toho vévodství, od dob pohanských a pak i křesťanských knížat, byla od dávna volena zemskou obcí a jedním sedlákem, jenž se jmenuje podle svého dvora král ze Zolu, od dávna na jedné hoře obléňována na znamení toho, že nemají žádnou vlastní důstojnost."

Tím, že Fridrich III., který přes svou základně odlišnou povahu obnovil mnohé myšlenky a snaky Rudolfa IV., téměř o sto let později jako císař potvrdil padělané listiny svobod, staly se tyto listiny platným říšským i habsburským domácím právem. Víra v poslání a vyvolenost Domu odkázal Rudolf, jenž zemřel bezdětný, pozdějším Habsburkům. Spolu s nimi odkázal i rozpětí svých politických ambicí, které byly namířeny jak na Čechy a Uhry, tak na horní Itálii i na země na obou stranách horního Rýna, především však na královskou korunu. Mezi jeho dědem Albrechtem I. a prasynovcem Fridrichem III. stojí uprostřed "necísařské doby" habsburského domu Rudolf IV. jako zakladatel habsburského mytu a zprostředkovatel víry v právo dynastie na královský úřad.

Období rozdělení linií rodu

Politika Rudolfa IV., zasahující do horní Itálie, při jejímž sledování zastihla geniálního mladého vladaře smrt, se opírala o předpoklad, že Rudolf bude mít krytá záda před svými mocnějšími sousedy na severu a východě, před Čechami a Uhrami. Dědické smlouvy tří vladařských domů uzavřené roku 1364 v Brně byly na základě pozdějšího vývoje často považovány za první historickou předzvěst dunajské monarchie Habsburků. Vyjadřovaly však spíš rozsáhlou podřízenost Habsburků mocnějším Lucemburkům. Vyhlídky Lucemburků na dědictví po Habsburcích byly v tomto dějinném okamžiku příznivější než vyhlídky Habsburků na nástupnictví v Čechách nebo také v Uhrách. Brněnské dědické smlouvy lze proto považovat pouze za další důkaz skutečnosti, která určovala již dějiny předcházejících století: že totiž alpská, sudetská a karpatská oblast /tři oblasti, které jsou jako tři jetelové lístky dopravně i politicky spojeny výdeňskou pánev/ vždy znova vybízely k pokusům o uzávěr politické spojení.

Bylo zapotřebí veškeré Rudolfovy energie, aby tento rozsáhlý, nyní v rukou Habsburků soustředěny vladařský komplex zemí Rakouska nad a pod Enží, Štýrská, Korutan, Kraňská a Tyrol, včetně habsburských knížecích zemí na horním Rýně a včetně statků ve Friaulu, byl sloučen v mocensko politický útvar. Když ale Rudolf r. 1365 v Miláně umírá, je jeho bratrům Albrechtovi a Leopoldovi teprve patnáct resp. čtrnáct let. Za těchto slabých představitelů dynastie získaly nakonec převahu tendence k odloučení zemí k vlastnímu politickému životu, jehož nositelkou byla domácí šlechta každé země. Poněvadž iniciativa přešla z vlády dynastie sjednocující jednotlivá teritoria na země, ztělesňující federalistický princip, byla dělení dědictví nevyhnutelná, vzdor všem zárukám v domácích řádech Albrechta II. a Rudolfa IV. K tomu přistupovaly osobní neshody, které vyplývaly z hlubokých povahových rozdílů mezi tichým, téměř plachým Albrechtem III. a jeho bojovným, nádheru a moc milujícím bratrem Leopoldem III. Oba bratři můžeme přímo považovat za ukázkové příklady rozdílu mezi "introvertním" a "extravertním" typem člověka.

Po řadě pokusů udržet alespoň formálně společenství vlády stanovené domácími řády, např. při dělení příjmů, došlo roku 1379 ke konečnému rozdělení, prvnímu od odloučení linií z roku 1239. Starší Albrecht obdržel Horní a Dolní Rakousy, země ležící ve stínu východně středoevropského mocenského komplexu lucemburské dynastie. Leopold obdržel ostatní země,

z nichž mohl provádět dobyvačnou politiku ve smyslu posledních podniků Rudolfa IV.: Štýrsko, Korutany, Kraňsko a Tyrolu jako základna pro další výboj do horné Itálie. K tomu také habsburské kmenové země na horním Rýnu, které, jak prokázaly dosavadní dějiny ztrát habsburské moci v kmenových zemích, opět naléhavě potřebovaly oporu v nějakém větším mocenském celku. Díky své poloze přicházely v úvahu pouze Tyroly. V těchto územích se Habsburkům podařilo v generaci před rozdělením a po rozdělení linie dosáhnout ještě několika významných zisků, a to většinou pokojnou cestou. Město Freiburg v Breisgau, které ve snaze zbavit se vlády těžce zadluženého hraběte z Freiburgu se s Habsburky spojilo již dříve, se roku 1368 značnou sumou vykoupilo a vydalo se do habsburské vlády. Na jihu se roku 1382 postavil Benátkami tísňený Terst definitivně pod habsburskou ochranu. K tomu přistoupily již dříve zisky v území Vindické marky a Istrije, nabyté dědictvím po jedné linii hrabat z Görzu, jakož i koupí zlakané hrabství Feldkirch v dnešním Vorarlbergu.

Dobyvačná politika Leopolda III., která se zcela pohybovala po dráze vytyčené Rudolfem IV., byla nakonec náhle přerušena novou katastrofou v kmenových zemích, bitvou u Sempachu roku 1386. V této bitvě bylo Leopoldovo rytířské vojsko zničeno Spříseženstvem, vévoda Leopold sám byl zabit a pochován v Königsfelden, v klášteře zřízeném na místě vraždy z roku 1308.

Opětovně tak život jednoho činorodého Habsburka v kmenových zemích skončil násilně. A stejně jako smrt Albrechtova děda roku 1308 přivodila pád habsburské vlády za území dnešního Švýcarska, tak nyní znamenala smrt vnuka nejen další milník na této cestě, nybrž také konec poslední možnosti tento proces zadržet nebo dokonce zvrátit. V následující generaci, za Leopoldova syna Fridricha IV., Tyrolského, podle lidového podání "Frýdlas prázdnou kapsou" a zakladatele nové leopoldovské boční linie, se úpadek kmenového majetku Habsburků v této oblasti dovršil úplně. Poněvadž Fridrich pomohl papeži Janu XXIII. k útěku z Kostnice, města koncilu, propadl roku 1415 říšské klatbě a byl zbaven svých statků.

Aargau, kmenové území Habsburků, bylo nato obsazeno Spříseženstvem a v Breisgau ztratili Habsburkové roku 1398 hrabství Badenweiler, které drželi v zástavě. Mezi jejich odpůrci v Breisgau a ve Švýcarsku vzniklo pevné spojenectví, které znamenalo nepřekonatelnou překážku pro jakoukoliv obnovu habsburské dobyvačné politiky na tomto území. Fridrich, který po letech zajetí, vyhnanství a útěku opět upevnil svou vládu alespoň

v Tyrolích, se roku 1430 marně snažil získat staré námecké říšské léno Brabant, což můžeme považovat za předzvěst pozdějšího získání Burgundska Habsburky. Ze starých kmenových zemí na horním Rýně však po roce 1415 zůstaly "politické trosky" /Theodor Mazer/. Nebyly samostatné teritorium, nybrž jakožto "Vorlande" /předzemí/ byly spravovány Innsbruckem, jejich části měl dokonce v zástavě burgundský vévoda.

Skutečné rozdělení na tři linie, albertovskou v Horních a Dolních Rakousích a obě leopoldovské, určovalo habsburské dějiny v 15. století. Neboť roku 1411, po smrti obou starších synů Leopolda III., Viléma a Leopolda IV., oba mladší synové, Arnošt "Železný" /jenž jako první opět přijal Rudolfem IV. vytvořený titul "arcivévody"/ a jako první Habsburk se roku 1418 v bitvě u Radkersburgu utkal s Turky/ a Fridrich IV. své země skutečně opět rozdělili. Při tomto dělení připadlo Arnoštu Štýrsko, Korutany a Kraňsko, Fridrichovi Tyroly a "Vorlande". Při rozdělení na tyto tři skupiny hrála také základní roli geopolitická situace, poněvadž každá skupina byla při obraně i při útoku obrácena jiným směrem.

Země Albertovců, Horní a Dolní Rakousy, byly obráceny k Čechám a k Uhrám, jejichž mocenské vztahy rozhodujícím způsobem spoluurčovaly osud sousedních rakouských zemí – o čemž svědčí husitské války, které tehdy zasahovaly přes severní hranice Rakouska. Pro vnitrorakouský vlaďarský komplex, země starší leopoldovské linie, znamenaly naproti tomu stále více nebezpečnou oblast hraniční kraje na jihovýchodě, jižní Uhry a severní části dnešní Jugoslávie, jinými slovy území ohrožené tureckým vpádem. Jestliže snahy Leopoldovců o expanzi byly v posledních desetiletích 14. století zaměřeny převážně na horní Itálii, Friuli a benátské roviny, potom v 15. století zastínila všechny ostatní politické úvahy turecká hrozba z jihovýchodu. To nakonec opět vedlo k úvahám o užším spojení této leopoldovské a albertovské linie. Mladší leopoldovská linie v Tyrolích však zůstala především nositelkou habsburské západní politiky, jak o tom svědčí marné pokusy Fridricha Tyrolského získat Brabant, kromě toho zdědila politiku zaměřenou na jih, do Itálie. V 15. století ovšem tato politika již nemohla být ofenzivní a úspěšná v té míře, jako ve století čtrnáctém, jednak díky leopoldovskému dělení linii z roku 1411, i pro vázanost starší leopoldovské linie jihovýchodními problémy a tureckým nebezpečím. Jestliže se ve zmatených dobách dělení linií, kdy se vztahy mezi příslušníky jednotlivých linií velice často měnily, vědomí příslušnosti ke společnému Habsburskmu domu přece jen nevytratilo, bylo to v neposlední

řadě dílem poručnických vlád. Příslušníci jedné linie přejímali poručenskou vládu za nedospělé příslušníky druhé linie, i když na druhé straně boj o poručenské vlády, na něž si občas činily nárok také stavy dotyčných zemí, mnohdy vedly znova k oslabení sily zemských knížat.

K nejhlebsímu úpadku moci zemských knížat vůči stavům a k vrcholu vnitřní anarchie došlo za vlády syna Arnošta Železného a Cymburgis Mazovské Fridricha, jenž byl jako rakouský vladař pátý, jako německý král třetí, nebo, jestliže uznáme a připočteme sporné kralování Fridricha Sličného, čtvrtý. Tento Fridrich III. patří patrně k nejproblematictějším a nejzvláštnějším postavám rakouských dějin, i když nikoli k těm nejpřitažlivějším. Snad s žádným jiným Habsburkem nenakládali dějepisci tak špatně. Mělo to jistě své oprávnění, i když nestranný úsudek Švýcara Jacoba Burckhardta obsahuje nepochybnou část pravdy: "Většina jedovatostí o Fridrichovi III. je pouze moderní nacionální liberalismus. Po čtyřech stoletích obcházíme kolem muže, jenž byl ve své době bezmocný, a vysmíváme se všemu, co se v nejvzdálenějších dobách stalo Rakouskému domu k utrpení a k hanbě."/Historické zlomky./

Klíč k pochopení Fridrichovi zvláštní osobnosti i k jeho selhání a liknavosti jako rakouského knížete a německého císaře nám může přinést jedno místo v jeho zápisníku, kde v souvislosti se třemi velkými porážkami Habsburků ve 14. století /Morgarten, Mühldorf a Sempach/ píše: "Rakouský prapor nevítězí a moji předkové byli pod ním třikrát poraženi." Když bylo někdy později o starém císaři Františku Josefově řečeno, že nemiloval války, protože se prohrával, jde patrně o tyž postoj, jaký cítíme ve Fridrichově poznámce. Neboť přes všechna velká vítězství, která byla ve všech stoletích pod rakouským praporem vybojována, představuje tato poznámka základní prvek politické tradice habsburského Domu: hlubokou skepsi vůči "válečnému štěstí", tradiční lásku k míru, která si je sice vědoma nezbytnosti boje a války, která však vždy jen s nechutí svěřuje osud Domu rozhodnutí na bitevním poli. Takové je jistě i pravdivé jádro výroku, který byvá většinou citován povrchně a bezmyšlenkovitě: Bella gerant alii, tu felix Austria nube. /Války ať vedou jiní, ty, šťastné Rakousko, se vdávej./ Tento okřídlený výrok je ve zjevném rozporu s dějinami Rakouského domu, které jsou naplněny boji a bohaté na tragické události a tragická rozhodnutí.

Politický realismus ranných Habsburků se za Fridricha III. vystupňoval až k téměř patologický působící nehybnosti, která za nejvyšší cíl veškeré

politiky považovala dosažení přežití protivníků. Mottem pro tuto nehybnost by mohla být slova Rilkova: Kdo mluví o vítězství? Předkání je všechno. Ve zmatcích oněch chaotických dob končícího středověku, v nesčetných střetech, do nichž byl Fridrich zapleten a při nichž jeden často vyplýval z druhého, v bojích s vůdci stavovské moci, s odbojnými Vídeňany, s veliteli vlastních vojáků, kterým zůstával dlužen slíbený žold a kteří po splnění svých požadavků vypovídali boj, ve válečných sporech s vlastním, jemu tak nepodobným a mnohem energičtějsím bratrem Albrechtem IV., stejně jako hlava říše, praktikoval Fridrich až do krajnosti právě politiku setrvání a předkání, která se později stala základní maximou habsburské politiky.

Tento postoj nedostatečně charakterizuje označení "flegma" /lhostejnost/, a později jej také zaujali Rudolf II., Leopold I. a František I., aby přestali bouře své doby. U Fridricha byl však jistě také založen v jeho téměř cynickém pohrdání lidmi, v silné vazbě na vlastní já a v hluboce zakotveném přesvědčení o vyvolenosti vlastní osoby a vlastního Domu. Tato víra byla jen zdánlivě v rozporu se znalostí problematiky vlastního mocenského postavení i obeznámeností s nebezpečím, které hrozilo ze všech stran. Ve skutečnosti tato víra ve vyvolenosť a poslání vlastního Domu nutně onu obeznámenost doplňovala, byla oporou, k níž se habsburští panovníci museli přimykat tím těsněji, čím méně jím osud přál – a proto nikdo z nich nebyl tak vytrvalý jako právě Fridrich III.

Ač se již známým pěti samohláškám A.E.I.C.U., jimž Fridrich označoval věci v jeho vlastnictví a stavbě, které založil, přikládá jakýkoli vyznam, vyplývá z používání tohoto hesla každopádně silné vědomí důležitosti vlastní osoby a vlastního Domu. Vždyť tomuto heslu ve smyslu Austriae est imperare orbi universo /Rakousku je podroben celý svět/ rozuměl již sám Fridrich tak, že Rakouskému domu právem náleží německé království a římské císařství. I v tomto směru je Fridrich III. vykonavatelem politického odkazu Rudolfa IV.

Fridricha můžeme právem označit za vlastního zakladatele císařství Habsburků, které pak trvalo bez přerušení tři sta let. Neboť krátká epizoda kralování předposledního Albertovce Albrechta V., zetě posledního lucemburského císaře Zikmunda, v letech 1437-39 znamená vlastně spis epilog lucemburské vlády než počátek nového vzestupu Habsburků. Na druhé straně ovšem nároky posledních Albertovců, Albrechta V. a po jeho smrti narozeného syna Ladislava Pohrobka, na vládu v Čechách a Uhrách byly

důležité pro pozdější nároky Habsburků na tyto země. Tímto Albrechtem V. /jako německý král Albrecht II/ dosáhl rod po více než sto letech od zavraždění prvního krále Albrechta přece jen opět království.

Volba Fridricha III. v roce 1440 však musí být chápána ze změněné situace, která se v té době vytvořila ve střední Evropě ztroskotáním lucemburského království v Čechách v důsledku husitských bouří a narůstáním tureckého nebezpečí. Proti tureckému nebezpečí i proti nebezpečí vzniku nových neněmeckých středisek moci ve východním prostoru střední Evropy povolali kurfiřti na trůn leopoldovského Habsburka, pána země na jihozápadní hranici. V jistém smyslu s podobným úkolem, jaký byl kdysi uložen prapředu Rudolfovi v boji proti Otakarovi.

Srovnání s Rudolfem I. zajisté ukazuje Fridricha III. v ještě méně příznivém světle. Co Rudolf na Otakarovi vybojoval, to Fridrich ztratil ve prospěch uherského krále Matyáše Korvina. Nedokázal se prosadit jako panovník ani v Rakousku, ani v říši, ba ani se nedokázal opravdu uhájit. Na druhé straně však mohl od papežství, které ovšem mezitím již dávno ztratilo svoji politickou důležitost, získat to, oč marně usiloval Rudolf – císařskou korunovaci v Římě. Dostalo se mu jí jako poslednímu z německých panovníků a jako jedinému Habsburkovi v dějinách. V Římě se také oženil s portugalskou princeznou Eleonorou, která vyrostla v lesku pozdně středověkého Portugalska a která si v omezených a často přímo žalostních poměrech tehdejšího rakouského zemského knížectví musela připadat jako ve vyhnáni. Svou snahu o lesk panovnické nádhery a světové politické uplatnění přenesla pak na svého syna Maximiliána.

Všude, kde to bylo jenom možné, se Fridrich III. pokoušel neprosezovat vlastní politické zájmy vojensky sám, ale nechával se zastupovat druhými. Jeho síla spočívala ve vytrvalém a trpělivém sprádání politických nitek, které, ačkoli se téměř stále trhaly a bylo třeba je ustavičně navazovat, vytvořily nakonec síť, v níž uvízl nejeden protivník a jež zároveň nesla samotného Fridricha a chránila jej před totálním pádem. Zabýváme-li se postavou tohoto panovníka, přímo se nám vnučuje obraz trpělivého a na svou kořist čítajícího pavouka. A poněvadž si většina lidí pavouky houšť a pocítuje vůči nim odpor, je pochopitelné, že se Fridrich setkal u budoucích pokolení s tak málo zastánci.

Z hlediska dějin Habsburků domu je to však nepochybně postava zásadního významu. V neposlední řadě proto, že se z nezlíchanou houževnatostí pevně držel všech svých nároků, třebaže se v daném okamžiku a vzhledem

ke skutečným mocenským poměrům tyto nároky jevily jako iluzorní a bezcenné. Jak na západě, tak na východě zčásti udržoval a zčásti sám vytvářel základy nového vzestupu svého Domu, anž by byl plně tušil konečné důsledky. A poněvadž přežil všechny své protivníky, mohl nakonec vidět, jak jeho jemu tak nepodobný syn Maximilián spojením dědictví všech habsburských linií a také jako manžel a dědic burgundské Marie, vyvedl habsburský dům z epochy bezmoci do nového období, v němž se prosadil ve světové politice.

8. kapitola

Dům Rakousko a Burgundsko

Do doby, než získali Rakousko jménem, přijímali Habsburkové jména v jejich alemaňském domově obvyklá, jako v prvé řadě Rudolf a Albrecht. V generaci synů Albrechta I. se po roce 1282 okruh rozšířil o babenberská jména Fridrich a Leopold. Jméno Jana Parricidy bylo pochopitelně po celá staletí v rodě zakázáno. "Květ rytířstva", bojovný Leopold III. dal svým dvěma synům jména Vilém a Arnošt, která pocházejí z pozdně středověkého rytířského románu, avšak Arnošt sám se při křtu synů opět vrátil k tradičním jménům Fridrich a Albrecht. Zcela nové a ve své době naprostě neobvyklé jméno Maximilián, které svému synu dává Fridrich III., jakoby i navenek symbolizovalo počátek nového údobi habsburských dějin.

V císařově životopise, který diktoval sám Maximilián, se praví, že jeho matka Eleonora Portugalská navrhovala při křtu jméno prvního křesťanského císaře a panovníka západního i východního Říma Konstantina. Otec naproti tomu navrhoval jméno svatého bojovníka proti pohanům George /Jiřího/. Uhersko-chorvatský magnát Mikuláš z Ujlaku, který pod Janem Hunyadym bojoval proti Turkům a který měl být dítěti kmotrem, ale nálehal, aby zvolili jméno, jež by nějakým způsobem souvisealo s porážkami Turků. Navrhl proto jméno Maximiliána z Cilly, svatého mučedníka a bojovníka proti Turkům. Nakolik hluhoce byla Maximiliánova matka oddána představě, že její syn je povolán stát se novým císařem Konstantinem, o tom svědčí nepochybně skutečnost, že již při uzavření manželství vymohla v Římě na papezi Mikuláše V. svolení, aby mohla své v německých zemích neobvyklé jméno Eleonora změnit na jméno Konstantinovy matky Heleny. Přála si nést toto jméno jako radostnou předzvěst, podobně jako její manžel, jenž si své jméno

vykládal jako "bohatý mírem".

Toto jméno zřetelně prozrazuje zaměření pozornosti k jihovýchodu a zároveň také hodně vysoko mířící aspirace, které se svým jediným synem spojovala především matka. Avšak chlapci, jenž už jako tříletý zazil oblézení císařské rodiny ve vídeňském dvorním hradě jeho vlastním strycem Albrechtem VI. a vzbouřenými Vídeňany, se osudovým nestal východ, ale západ celé oblasti. Bylo mu čtrnáct let, když se v doprovodu svého otce poprvé setkal s nádherou obklopeným burgundským vévodou Karlem Smělym. A bylo mu osmnáct, když se ozenil s Karlovou dcerou Marií Burgundskou, která byla nejbohatší dědičkou v Evropě. To, oč Habsburkové usilovali po dvě století, čeho ale nedosáhli – Rudolf I. dobyvačnou politikou na horním Ryně, předtím než byl zvolen králem, Albrecht I. plánovaným připojením Hollandu ke svému Domu, Rudolf IV. nárokem na titul "švábského vévody", Fridrich Tyrolský pokusem získat Brabant, tj. případným ziskem velkého západoevropského teritoria, toho se mladému Maximiliánovi dostalo v mře přesahující dosavadní plány i ta nejsmelejší očekávání.

Získání Burgundska určilo osud a styl habsburské dynastie pro celé následující období, což se opět odrazilo v pojmenování dětí. Syn Maximiliána a Marie dostal jméno po otci Karla Smělého, burgundském vévodovi Filipu Dohrotivém, dcera po nevlastní matce Marie, druhé manzelce Karlové Markétě z Yorku, nejstarší Maximilián syn nesl jméno Karel.

Od té doby byla téměř po tři století zásadní konstantou habsburské politiky rivalita s francouzským královským domem, jehož byl burgundský vévodský dům vedlejší rivalizující linií. Rivalita trvala vlastně až do jiné svatby: Marie Antoinetty s Dauphinem. S nepřátelstvím vůči domu Valois přejali Habsburkové od Burgundska také rozsáhlý systém spojenectví s dalšími protivníky Francie, s Anglií, Španělskem, Savojskem. Maximilián vedl boj proti domu Valois v anglickém zoldu, spojuje tak vlastní zájem se zájmy svým příkazců. Ze spojení se španělským královstvím dvojí svatbou Maximiliánových dětí Filipa a Markety s dětmi španělského královského páru, Juana a Juany, vznikla potom jako důsledek řady nepředvídaných událostí habsburská světová moc za Karla V. Takže habsburská světová říše byla vytvořena v rámci protifrancouzského systému vybudovaného Karlem Smělym. Rivalita s Francií poskytla také nový impulz habsburské politice italské, poněvadž Itálie se nyní stala vedle Nizozemí druhým hlavním kolbištěm střetávání s Francouzi. Získání Burgundska a rivalita s Francií znamenala také v neposlední řadě změnu významu i postavení Habsburků

se svou smíšenou francouzsko-vlámskou kulturou. Toto napojení na západní, francouzsko-nizozemský kulturní a duchovní svět mělo pro celý další kulturní vývoj východních zemí nedozírný význam. Podobně jako později, ovšem v mnohem menším měřítku, bylo pro Braniborsko-Prusko důležité spojení se západem prostřednictvím dědictví zemí Kleve a Mark na dolním Ryně.

Maxmilián však získal nejen bohaté burgundské dědictví a obhájil je v těžkých bojích s francouzskými králi a sebevědomým měšťanstvem flanderských měst. Jako první Habsburk také opět sjednotil země všech linií svého Domu do jedných rukou. Rozhodující bylo, že Zikmund Tyrolsky /"der Münzreiche"/, který byl bez legitimního dědice a za jehož vlády došlo v habsburských kmenových zemích k dalším ztrátám ve prospěch Spříšezenstva, přenesl své země na něho. S finanční oporou těchto zemí, především díky značným příjmul z tyrolských stříbrných dolů, mohl získat zpět východní území, ztracené ve prospěch Uher. Po Zikmundovi získal Maxmilián také velice důležité spojení s bankovním domem Fuggerů, bez jejichž finanční podpory by nebylo možné vést četné války a realizovat podniky panovníka, jenž byl ve stálé finanční tísni.

Sjednocení zemí obou leopoldovských linií, které bylo dokončeno po vymření linie hrabat z Görzu roku 1500 dědictvím "předního hrabství" kolem města Lienz, přineslo Maxmiliánovi možnost obnovit útočnou italskou politiku v podobě, v jaké ji prováděli Rudolf IV. a Leopold III. Přitom tato politika byla nyní vsazena do kontextu velkého sporu s Francií, protože francouzské království zasahovalo také do Itálie. Maxmiliánovo druhé manželství s Biancou Marií Sforzou z Milána, válka s Benátkami, během které měl Maxmilián delší dobu ve svém držení Veronu, a konečně také na celá staletí stanovená jižní hranice říše – to byly nejdůležitější etapy Maxmiliánovy italské politiky.

Jako dědic tyrolské linie pokračoval Maxmilián v politické tradici svého domu také na jihozápadě: vedl války se Švýcary, získal zpět tyrolské okrsky Kufstein, Kitzbühl a Rattenberg /1504/, které byly roku 1369 odstoupeny Bavoraku. Jestliže měl Maxmilián v pozdější době ve svém rozsáhlém panovnickém komplexu nějaké přirozené středisko, pak to byly právě Tyroly. V tyrolských horách se velice rád oddával lovů kamzíků /radost z lovů zůstala velikou vášní Habsburského domu až do Františka Josefa a Františka Ferdinanda/. V hlavním městě Tyrol si dal zbudovat mohutný náhrobek /nikdy v něm ovšem nebyl pochován/, který i jako torzo působivě dokumentuje výru a lesk a vyvolenost habsburského Domu.

A konečně jako dědic Albertovců zachovával Maximilián i nároky na Čechy a Uhry, jichž se pevně držel již jeho otec Fridrich. Maximilián je obnovil při vídeňském kongresu dvojím manželským svazkem svých vnuků Ferdinanda a Marie s dětmi Jagellonce Vladislava, českého a uherského krále. Dočasný odpor Vladislavova bratra krále Zikmunda Polského proti tomuto sňatku měl za následek kontakt Maximiliána s ruským carem, který byl s polským králem ve válce.

Jestliže Maximiliánova politika sňatků a spojenectví obepínala celou Evropu od Španělska a Anglie až po Uhry a Rusko /jednou se dokonce zabýval myšlenkou ucházet se o švédskou královskou korunu/, vyplývalo to ze skutečnosti, že jakožto dědic všech tří habsburských linií převzal rovněž nároky a aspirace směřující do všech světových stran. Rozpětí jeho politických plánů odpovídalo jeho prudké, proměnlivé povaze plné fantazie. Však jej také jeho uvážlivý otec Fridrich, když se po smrti první manželky chtěl Maximilián oženit s dědičkou Bretaně, káral za "nesmyslné handlování", které pry postrádalo odůvodnění i stálost.

Maximiliánův neklid, jeho rozpornost a náladovost bývají považovány za odraz ducha "doby přechodu" od středověku k novověku. Podle klasického akademického rčení "stál Maximilián jednou nohou ve středověku, druhou již vykročil k vycházejícímu slunci novověku". S oblibou se také poukazuje na to, že "poslední rytíř" byl také zároveň prvním pěšákem a dělostřelcem. Doba kolem roku 1500 jistě byla obdobím neklidu, velkých proměn a vzájemných střetávání velkých dějinnych protikladů. Která dějinná doba ale není "dobou přechodu", v níž staré odumírá a začíná nový vývoj? To, že se Maximilián dokázal chropit všech často tolik protichůdných tendencí své doby, měl vyostřený cit pro všechny plány, ideje, možnosti a vývoj a na každou výzvu, ať přicházela odkudkoli, dokázal okamžitě reagovat, mělo hluboký základ také ve zděděných vlastnostech, o původu obou tak bytostně odlišných rodičů a skutečnosti, že se v jeho rodokmenu nacházeli příslušníci různých národů Evropy. Zděděné vlastnosti pocházejí od německých, italských, polských a portugalských předků vytvářely v jeho osobnosti napětí, které nevedlo k harmonii a vzájemnému vyrovnávání.

K napětí, které přinášela obecně doba, i k napětí, které obnášel jeho původ, přistupovalo další, dané především politickým prostorem. V mnohem ohledu připomíná Maximilián Rudolfa IV. Vedle svazků rodinné tradice a společných zděděných rysů, které ovšem nebyly již tak výrazné, je zde třeba vzít v úvahu také společenství úkolů politického prostoru. Rudolf

IV. byl poslední Habsburk před obdobím rozdělení rodových linií, Maximilián první Habsburk po tomto rozdělení. U prasynovce Maximiliána však existovalo větší napětí mezi růzností a šíří úkolů, které se nabízely, ba přímo vnucovaly, a omezeností materiálních prostředků. To občas dávalo jeho politice charakter fantazie a nereálnosti ve větší míře než politice Rudolfově. Oba však dostatečně prokázali, že nebyli v žádném případě pouhými snílky, ale že měli také neobyčejný politický talent. Maximiliánův talent spočíval především v umění vyjednávat, které mu pomohlo v mnohé svízelné situaci, kromě toho dokázal intuitivně vycítit důležitost politické propagandy. Nebyvalé rozpětí jeho zděděných vlastností my nepochyběně umožňovalo, aby se vcfil do situace svého partnera nebo toho, na něhož se se svou propagandou zaměřil; dokázal se vždycky soustředit na věci partnerovi blízké, ať to bylo při jednání s německými měšťany, burgundskými šlechtici, italskými knížaty nebo východoevropskými králi.

Jako někdo, komu se podařilo překonat rozdělení linií, se Maximilián snažil především spojit zděděná vladařství užším svazkem. Nesplněny záměr vytvořit království "Rakousko a Burgundsko" o tom svědčí stejně jako počátky habsburské centrální správy, jejím cílem bylo učí se pětí zemí a překonání rozlučovacích snah, které vyvíjely zemské stavy. Zde asi působil vzor burgundské správy, rozhodujícím popudem však byla snaha oslabit moc stavů a soustředit finanční a vojenské prostředky do rukou panovníka.

Stejně motivovány byly Maximiliánovy snahy o říšskou reformu, o zřízení silného německého království. Přijetím titulu "voleného římského císaře" se snažil dát tomuto království posvěcení, které by bylo nezávislé na tom, zda dojde nebo nedojde ke korunovaci v Římě. Vláda Fridricha III. ukázala /zcela nezávisle na okolnostech danych postavením císaře/, že malé jihovýchodní německé teritorium není dostatečná mocenská základna pro opravdu silné a nikoli pouze nominální německé království. Tato mocenská základna byla nyní podstatně rozšířena a rozmožena, takže Maximilián se jako první habsburský vladař od smrti krále Albrechta mohl pokusit ustavit silné německé království.

Avšak vývoj téměř dvou století se nedal zvrátit. Proti císaři a jeho snaze o říšskou reformu vystoupila sama "říše", společenství říšských stavů vedené mochučským kurfiřtem Bertholdem z Hannebergu. A na tomto dualismu "císař a říše" setrvával vývoj německé ústavy i nadále. Ani půldruha století trvající zápas mezi císařským principem "monarchistického"

formování vrcholu říšské moci a stavovským "aristokratickým" pojetím této moci, ukončený vestfálským mírem, nic nezměnil.

Jestliže byl v oblasti říšské reformy konečný úspěch Maximiliánovi odepřen, přesto říšským soudem, rozdelením na okresy, úpravou vojenství a daňových záležitostí vytvořil počátky organizace, která odpovídala nejnalehavějším požávkům doby. Maximilián byl panovník německé renesance, mecenáš německých umělců, přítel hornoněmeckého velkoměšťanstva, zejména v Augšpurku a Norimberku. V tomto smyslu se podobal svému prapředu Rudolfovi I., s ním má také společnou zakořeněnost v lidové tradici. Jako spiritus movens kruhu německých humanistů podporoval národní tendence, vycházející z Caesarova a Tacitova líčení života Germánů. V boji proti Francii probudil národní a vlastenecké motivy, nechal vytvořit sbírky starých německých pověstí a hrdinských zpěvů. Německé národní vědomí uplatňoval na říšských sněmech a ve styku s německým měšťanstvem, ve svých proslovech i propagandistických spisech. Národní vědomí bylo u něho zároveň nerozlučně spojeno s vírou v habsburský Dům, jeho poslání a povolání vést křesťanstvo.

Jeho dynasticko politické a genealogické představy a snahy, které se projevily jak v projektu jeho velkolepého náhrobku v Innsbrucku, tak v knihách, rodokmenech a výtvarných dílech, k nimž dal Maximilián podnět, nebyly proto pouze neužitečnými hříškami nádherzničového a po slávě bažíčšeho knížete. Z různých pověstí o původu rodu dával jednoznačně přednost pověstem franko-trojanským před pověstmi o městě Římě. Vyjadřovalo to opětné západní zaměření habsburské politiky, rivalitu s francouzským královským domem, vůči němuž se díky údajnému původu od Merovejců cítil nadřazený. Zároveň tu však zazníval národní německý tón, když se genealogii přes krále Priama až k Trojanům považoval za rovnorodého s Římany, pocházejícími z Trojanů přes Aenea, nebo dokonce za jím nadřazeného. Poněvadž Priamus prý z Tróje táhl po souši k Rýmu přes Rakousko, vyplýval z toho Prozřetelností daný vztah k habsburským dědičným zemím. V době, kdy řecký původ znamenal v evropském humanismu nejvyšší urozenost, měl konečně poukaz na Tróju, předchůdkyni Konstantinopole, na východní Řím, stejný význam, zcela ve smyslu, který měla na mysli Maximiliánova matka, když svému synu chtěla dát jméno Konstantin.

Od takových myšlenek není již daleko k fantastickým plánům starého, dvakrát ovdovělého císaře, aby se stal papežovým koadjutorem a nakonec sám papežem. Tím by obě nejvyšší hodnosti křesťanstva byly spojeny v jedné osobě nebo alespoň v jeho Domě. Ve známém dopise dceři Markétě, v němž tento plán rozvíjel, jí sděluje, že rovněž Ferdinand Aragonský

je tomuto projektu nakloněn, za předpokladu, že císařství Maximilián přenese na jejich společného vnuka. Poznámkou, že doufá, že se po smrti stane svatým a že bude hrdý na to, že se jeho dcera bude v tísni muset k němu modlit, Maximilián jistě žertoval. Je však nepochybně, že myšlenka získat tiáru jej skutečně zaměstnávala. Bylo podezření, že císaře při tomto záměru ovládala představa, že převeze do svého vlastnictví bohaté příjmy kurie. U Maxmiliána, jenž byl v neustálé peněžní tísni, není možné zcela odmítnout ani toto. že se na jeho plánech podstalo přesvědčení o vyvolenosti jeho Domu, o tom svědčí z jeho podnětu vzniklá genealogická díla Furstlich Cronickh kayser Maxmilians geburtsspiegel Jakoba Nennelse a příslušný obrázkový rukopis Kaiser Maxmilans besonder Buch genannt der Zaiger. Obě tato díla v působivých obrazových provedeních zdůvodňují zaměření habsburských dějin a habsburského rodopisu k nejvyšším úřadům křesťanstva, k papežství a císařství.

Adam Wandruszka

Das Haus Habsburg

Die Geschichte einer
europäischer Dynastie

Herder-Verlag, Wien 1984

kap. 6-8.

