

K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce“

Robert Kalívoda —

V doslovu ke své knize *Husitská ideologie*¹ jsem upozornil na vědecky nepodložené a ideologicky pochybné výroky o tábořském radikalismu, které se staly bohužel součástí knihy Markéty a Milana Machovcových *Utopie blouznivců a sektářů*.²

1 Kalívoda, R., *Husitská ideologie*. Praha, ČSAV 1961; dále jen *Husitská ideologie*. Pozn. red.

2 Machovec, M. – Machovcová, M., *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha, NČSAV 1960; dále jen *Utopie*. Pozn. red.

Upozorňuji, že budu-li se zabývat dále touto knihou, budu i její první díl spojovat se jménem Machovcovým. Jak totiž vyplývá z předmluvy ke knize, nese Machovec hlavní odpovědnost i za její první díl, protože provedl konečnou revizi a redakční úpravu jeho textu. Na únorové diskusi vyslovil soudruh Machovec souhlas s tímto hodnocením a opět se jednoznačně přihlásil k obsahu prvního dílu *Utopií*.

Podotýkám ještě, že na pochybenost exkursů do historie tábořského radikalismu, které jsou obsaženy v prvním díle této knihy, a na pochybenost kritiky Mackova „Tábora“, která je s nimi spojena, jsem upozornil již před lety jako oponent diplomové práce M. Machovcové; M. Machovcová předložila totiž tehdy první verzi prvního dílu později vyšlé knihy jako svou diplomovou práci.

Machovec neuznal v dalších letech za vhodné společně prohodit a vzájemně si ujasnit sporné problémy v hodnocení tábořského radikalismu, ačkoli věděl, že o této problematice připravují větší práci, jejíž text měl k dispozici jako její vědecký redaktor. Ve své knize neuznal za vhodné kriticky se vyrovnat s protichůdným stanoviskem k těmto otázkám, které je uloženo v mých studích „Vytvoření revoluční ideologie selsko-plebejského Tábora“ a „Husitské myšlení“ z roku 1957 a 1958. Neuznal za vhodné vyrovnat se s ostatní marxistickou literaturou o této problematice a neuznal konečně za vhodné kriticky se vyrovnat ani s prameny.

Oklasifikoval pouze Mackovy soudy o tábořském radikalismu a v souvislosti s tím i ideové projevy tábořského radikalismu na „správné“ a „nesprávné“, aniž se pokusil v nejmenším vyrovnat se s celou obsáhlou a detailní argumentační prací, která je v Mackově „Táboru“ uložena a která je opřena o kritickou analýzu pramenů.

Touto metodou však podle mého názoru nelze v marxistické vědě pracovat. Na druhé straně je však zase třeba uznat, že se Machovcovi podařilo vytvořit touto metodou skutečně nový a původní program tábořského radikalismu, který by jistě zasloužil pečlivého zkoumání, kdyby Machovec – třeba i proti své vůli – byl jedním z ideologů selsko-plebejského Tábora. V r. 1960 působí však tento program poněkud anachronicky.

Machovec nyní po hlubším zamyšlení nad mou *Husitskou ideologií* shledal v ní závažně prohřešky proti marxistické metodologii, které se mu nepodařilo odhalit po řadu let³ jako jejímu vědeckému redaktorovi: především několika způsoby se projevující „hegelizující tendenci“, dále rysy pseudomaterialistického přístupu k úloze náboženství, apologetiku „levé úchyly“ v dějinách – abych úvodem uvedl namátkou aspoň některé.

Popravdě je třeba říci, že i dnes nachází Machovec určité klady v mé knize, které dříve vyzvedal jako její vědecký redaktor. Ovšem i v tomto směru prokázal autor úvahy maximální myšlenkovou pružnost a schopnost rychlého vývoje. Jestliže např. dříve napsal, „že souhlasí se závěry Kalivodova hodnocení revolučně aktivního chiliasmu i panteismu selsko-plebejského husitismu“, pak zakrátko nato ve svých *Utopiích* označil tentýž panteismus za „neplodný odštěpek na živém těle revolučního hnutí“ a nyní v mém hodnocení husitského panteismu zjistil právě apologetiku „levé úchyly“ a jeden z pseudomaterialistických rysů mé práce. Jsem tedy nucen blíže se zabývat podstatou výtek soudruha Machovce.

Pseudomaterialismus a náboženství – pravda a „omyl“

Jestliže Machovcovi při tvoření jeho názoru o nevěrohodnosti církevních pramenů o kacířství ze stol. XIV. podle jeho slov „pomáhalo i to, že znal typicky katolickou mentalitu, způsob myšlení typicky katolických kněží a mniichů“ (zřejmě tedy v té podobě, jak se s nimi seznámil ve století XX. – pozn. R.K.),⁴ pak nevěrohodnost Machovcova „Zápasu“ je možno zjišťovat způsobem poněkud více exaktním: prostou konfrontací textů a skutečností.

Obraz mých teoretických poklesků, který Machovec ve svém „Zápase“ vykreslil, by bylo možno označit za plastický, kdyby nebyl v jistém směru poněkud monotónní. Machovec totiž přespříliš užívá své zvláštní schopnosti tvrdit o mně, že já tvrdím naprosto pravý opak toho, co skutečně tvrdím. Osvěžující je na druhé straně zase to, že Machovec dokáže v řadě případů převzít můj názor – případně vyjádřit totéž, co jsem napsal já – a zároveň shledat projev mého pseudomaterialismu či „hegelianství“ v tom, že já tento názor nezastávám a tvrdím jeho opak.

Machovec například na stranách 411-412 [115] svého „Zápasu“ napsal: „Není pravda, že Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nomina-

3 Má práce byla totiž několik let v tisku.

4 Srv. Machovec, M., K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce. *Filosofický časopis*, 10, 1962, č. 3, s. 398-419, s. 410; dále jen „Zápas“ (v našem výboru s. 97-126, zde. s. 113; stránky odkazující k našemu výboru dále uváděny v hranatých závorkách; pozn. red).

lismu – svým ‚idealismem‘ (104),⁵ ale právě naopak, v čem vykročili směrem k pravdě, tj. k něčemu *realistickému*, koneckonců *materialistickému*, byť i formou teologickou, terminologií platónskou, zdánlivým regresem k idealismu. V metodologicky a teoreticky cenných postupech lidí typu Viklefa či Husa možno a nutno spatřovat součást geneze novodobého racionalismu jako jednoho ze základních novodobých intelektuálních postupů, nikoli osobitou konstrukci teologickou.“ Z kontextu přitom jednoznačně plyne, že kritizovaný názor je názorem mým.

Především na straně 104 mé knihy nenajde nikdo, kdo umí číst a umí česky, myšlenku, že „Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nominalismu – svým ‚idealismem““. To si Machovec prostě vymyslel. Již tato drobnost svědčí o Machovcově pracovním „stylu“. Pravdou je, že na stranách 103-109 a na stranách 162-165 své knihy jsem se pokusil ukázat, jak objektivní idealismus Husa a Viklefa a jejich teologický racionalismus se spájí se skutečností tohoto světa a přirozeným, demokraticky chápaným rozumem lidským, jak právě tím se jejich racionální teologie vnitřně proměňuje v myšlenkový systém, v němž je možno a nutno spatřovat „součást geneze novodobého racionalismu“ – abych mluvil slovy Machovcovými; v resumé⁶ je pak výklad shrnut a je ukázáno na to, že podstatou specifického viklefsko-husitského idealismu je imanentismus, jehož průvodním a nutným zjevem je *podřízení božských hodnot přirozenému světu a přirozeným hodnotám a který se dále logicky zvrací v přirozený názor na svět, v naturalismus a „náboženský ateismus“*.

Ve své knize jsem ještě neprovedl celkové podrobné zhodnocení české reformace a jejich viklefských zdrojů; v doslovu je také uvedeno proč.⁷ Přirozeně jsem se ovšem již nad těmito otázkami zamýšlel a tvořil si již celkové stanovisko, jehož současná podoba je uložena v mé recenzi monografie soudružky J. Popelové o Komenském; tato recenze vyšla ještě dříve než má kniha a stojí tam mimo jiné doslovně toto: „Komenský stojí ve středu ... linie kacířského ‚platonismu‘, vedoucí od Amalricha de Bena až do počátku 19. století. Této linii musí marxistická filosofie staršího období věnovat mnohem větší pozornost, neboť v ní je klíč k rozuzlení důležitých otázek vývoje evropské filosofie, ona představuje jeden ze zvláštních přechodných stupňů, po nichž evropská filosofie, vyjadřující pokrokové společenské zájmy, *stoupala od transcendentálního idealismu a teismu aristotelsko-tomistického ražení, od ideologické koncepce feudalismu k imanentistické a panteistické filosofii buržoazní epochy a v konečných důsledcích až k materialismu a ateismu*. Zneuznání této linie vytváří slepou uličku v marxistickém bádání o složitých ces-

5 Číslice 104 má znamenat stránkový odkaz na mou knihu. V citaci kurz. R.K.

6 Rusky na s. 509-510, německy s. 527-528.

7 Srv. *Husitská ideologie*, s. 492-493; tyto celkové závěry budou připojeny k mé práci o Chelčickém.

tách vzájemného boje a přechodu materialismu a idealismu v době feudální i pofeudální ... užší kompaktní skupinu v této linii tvoří český kacírský „platonismus“, počínající Husem a vrcholící Komenským.“⁸ Není mi známo, že by o české reformaci byl doposud vysloven podobný celkový soud – přirozeně s výjimkou výše citované pasáže Machovcova „Zápasu“.

V září 1961 na druhém mezinárodním kongresu o středověké filosofii v Kolíně nad Rýnem jsem přednesl referát o Viklefově metafyzice,⁹ jehož cílem – abych opět použil Machovcovy formulace – je ukázat, „že Viklef ve své metafyzice vykročil k něčemu *realistickému*, koneckonců *materialistickému*, byť i formou teologickou, terminologií platónskou“. Není mi známo, že by podobný pokus byl v mezinárodní literatuře o Viklefovi doposud proveden – přirozeně opět s výjimkou právě citované pasáže Machovcova „Zápasu“.¹⁰ Rovněž mi není známo, že by Machovec před svým „Zápasem“ podobné myšlenky o Viklefovi, Husovi a reformaci vůbec vyslovil.

Vyslovit názor toho, koho kritizuje, a zároveň ho obvinít z pseudomaterialismu¹¹ za to, že se k tomuto názoru ještě nedopracoval, je skutečně výkon pozoruhodný a dosti mimořádný; Machovec se jím nepochybně natrvalo zapsal do dějin českého humoru.

Husem, Viklefem a reformací vstupujeme – jak bylo právě naznačeno – do okruhu mého pseudomaterialistického přístupu k otázkám náboženství, či abych se přesněji vyjádřil, do okruhu určitých pseudomaterialistických rysů v mém pojetí dějinné role náboženství.

Východiskem tohoto pseudomaterialismu je to, že „redukuji roli náboženství na otázku *formy*“ (kurz. M.M.). Tento přístup je prý rysem většiny dosavadní marxistické medievalistiky, která – poučena Engelsovou *Německou selskou válkou* – „si v praxi už počíná tak, jako by teze o náboženské *formě* a sociálním *obsahu* byla dostatečným návodem pro plavbu po hlubinách středověkých moří. Forma se pak lehkou může jevit jako něco téměř zanedbatelného... *Právě na jeho* (tj. mé – pozn. R.K.) *knize se jasně vyjevuje jednostrannost a jisté nebezpečí této metody*“, která vede k abstrahování od religiozity. Toto abstrahování od religiozity, jak je provádím zvláště já ve své knize, je rysem pseudomaterialistickým.¹²

8 Srv. *Filosofický časopis*, 1960, č. 3, s. 444. Kurz. R.K.

9 Stať Viklefova metafyzika extrémního realismu a její význam v konečném stadiu středověké filosofie je v českém znění otištěna v *Listech filologických*, 1962, č. 2, s. 273-281.

10 Upozorňuji, že Machovec znal text mého kolínského referátu, když svůj „Zápas“ připravoval do tisku.

11 Jeden z rysů mého pseudomaterialistického přístupu k náboženství spočívá totiž podle Machovce právě v tom, že vykládám Viklefa a Husa příliš nábožensky, teologicky. (Srv. „Zápas“, s. 411 [115].)

12 Srv. „Zápas“, s. 410-411 [114]. Kurz. M.M.

Přítom způsob, kterým speciálně já abstrahuji od religiozity, není nijak jednoduchý: v případě Husa a Viklefa, jak jsme výše viděli, abstrahuji od religiozity tím, že od ní neabstrahuji a vykládám jejich myšlení příliš nábožensky a teologicky.¹³ Valdenské zase vykládám příliš nenábožensky, protože „jsem pozapomněl na marxistické učení o společenské roli náboženství jako bezmocného protestu utlačených, nedostatečně jsem odlišil reálný a iluzivní způsob protestu“ a ignoroval „*vlastní historickou podstatu klasického valdenství*, to je náboženskou *pacifikaci* revolučních snah“ („Zápas“, s. 414-415 [120]; kurz. M.M.). Konečně v případě táboorského radikalismu jsem zase naopak nedocenil „progresivní dávku religiozity“, kterou podle Machovce potřebuje každé revoluční hnutí středověku – abych přesně citoval – nevidím, „jak se proto ne hluboká opiová náboženská, ale přece určité projevy víry v boha a jeho podporu nezbytně stávaly průvodními jevy praktických *revolučních* hnutí středověku, jež ovšem byla *prakticky* pro religiozitu nebezpečím mnohem větším než sektářský radikalismus“.¹⁴ Na místo toho nekriticky vyzvedám antireligiózní teoretický radikalismus, který je „levou úchylnou“ škodící revoluci, a provádím „umělou konstrukci časové i logické harmonie

13 Jestliže tam, kde jsou u Husa skutečně obsahově religiózní prvky, například v Husových názorech na erotiku, tanec, zábavu a světské „užívání života“, jsem shledal nábožensko-asketický záklád (srv. *Husitská ideologie*, s. 165-166), neshledávám to Machovec správným a vidí v těchto Husových postojích „především přirozenou součást Husova revolučního, burcovatelského poslání...“ („Zápas“, s. 412 [116]).

Upozorňuji přítom skromně, že jsem na onom místě své knihy napsal, že „Hus přetváří supranaturalistické principy v nástroj společenské kritiky, postihující krajní, výstřední a vykořisťovatelské životní formy, neřestí tohoto světa“ a že tímto způsobem „postihuje daleko silněji a ostřeji sociální útlak, než bylo vůbec schopno renesanční společenské myšlení“ (*Husitská ideologie*, s. 165-166). Odvažuji se však stále zastávat názor o nábožensko-asketickém základu Husovy životní filosofie – a to i proto, že „pro svůj supranaturalismus, který sdílí jak s katolictvím, tak i s pozdější měšťanskou reformací, nedokázal pochopitelně měšťanský husitismus překonat ani augustinskou filosofii dějin, která život člověka na zemi chápe pouze jako předstupeň života posmrtného“ (tamtéž, s. 166).

Zde kupodivu Machovcova vášeň v odhalování „náboženského opia“ ztratila na síle, nedaří se mu v daném případě „napadnout náboženství jako činitele celou svou podstatou mystifikačního, proto protirevolučního, reakčního, osudné brýle mámení na očích jemu oddaných lidí“ (jak to žádá ve svém „Zápase“ na s. 416 [121]). V boji proti abstrahování od religiozity, proti jejímu formalizování a za bojovný vědecký ateismus považoval zde Machovec patrně za nutné od religiozity abstrahovat a pouze skromně poznamenal, že v Husově životní filosofii „jistě formou – a do jisté míry snad i obsahem (! – kurz. R.K.) – je poplatnost středověku“ („Zápas“, s. 412 [116]).

Přítom je vsuktom překvapující, že Machovec zde nedokázal postihnout „opium evangelické stejně účinně jako katolické“ a svým výkladem Husovy etiky a reformační etiky vůbec (srv. tamtéž [115]) „nahrál vysloveně ‚moderním křesťanům‘, tj. evangelíkům, což jinak považuje za smrtelný hřích“ (srv. tamtéž, s. 411 [115]). Potěšující je ovšem to, že Machovec – jak sám tamtéž výslovně poznamenává – nemínil svým současným výkladem o Husově „v podstatě nenáboženské“ životní filosofii dělat nějakou apologetiku své knize o Husovi, kde – jak známo – vyložil Husa jako renesanční osobnost.

14 Srv. „Zápas“, s. 413 [118]. Kurz. M.M.

mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora, a tím celého husitství (obdobím selsko-plebejského vedení Tábora), a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem)¹⁵

Způsob, kterým nedoceňuji působení „náboženského opia“ v dějinách, je skutečně nabit vnitřními protiklady.

Souhlasím s Machovcem v tom, že u různých hnutí ve středověku nabývá religiozita poněkud jiného významu.¹⁶ Netušil jsem však doposud, že jediné tehdy, když člověk najde jednoznačné porozumění *i pro způsob*, kterým v každém jednotlivém případě interpretuje religiozitu Machovec, neupadne do osidel pseudomaterialismu.

Abych napravil, co se napravit dá, chtěl bych vyjádřit souhlas s většinou hlavních vývodů Machovcových, které jsem právě citoval.

I když jsem se doposud ještě nedopracoval k názoru, že veškerá dosavadní marxistická medievalistika – Engelsovou *Německou selskou válkou* počínaje – je v otázce pojmání náboženství poznamenána pseudomaterialismem, souhlasím plně s Machovcem především v tom, že problém náboženství nelze redukovat na otázku náboženské formy a nenáboženského obsahu. Souhlasím již proto, že jsem si tento problém ve své knize sám vytkl a v 5. oddíle 3. kapitoly své knihy, nazvané „Filosofický význam předhusitského lidového kacířství“, jsem se jím dosti podrobně zabýval.¹⁷ Vítám proto, že se Ma-

15 Srv. tamtéž, s. 416 [122]. Kurz. M.M.

16 Doufám, že Machovec, když psal svůj „Zápas“, vyjádřil v této věci zase souhlas se mnou, protože jsem se ve své knize na mnoha místech (zvláště v 5. oddílu 3. kapitoly) tuto skutečnost pokusil podrobně objasnit a prokázat. Machovec se o těchto mých vývodech nezmiňuje, předpokládám však, že mu nejsou zcela neznámé. Ve stati „Náboženství za feudalismu“, která vyšla ve sborníku *Náboženství v životě jednotlivce a společnosti* v r. 1961 (vyšlo v nakl. Orbis ve zprac. I. Budíla; pozn. red.), jsem se pak pokusil vyvodit některé obecné závěry o zákonitostech v proměnách religiozity za feudalismu. Tuto mou stať Machovec určitě rovněž zná.

17 Srv. *Husitská ideologie*, s. 242-246, 254-257; pro konkrétní ozřejmění základní pozice v pojetí této otázky dovoluji si uvést několik citátů: „...spokojit se nejvšeobecnějším zjištěním o pokrokovosti obsahu a reakčnosti formy – znamenalo by rezignovat před konkrétním rozbořem vlastní filosofické problematiky dané otázky, tj. otázky, jaké proměny nastávají při tomto zvláštním sepětí pokrokového obsahu a reakční formy, proč a jak k nim dochází, jaké obecné závěry je možno z tohoto spojení vyvodit pro bližší objasnění vztahu mezi základnou a nadstavbou feudální formace, pro posouzení cest, jimiž byla překonána feudální ideologie.“ (Tamtéž, s. 242.) „Lidové kacířství totiž nejradikálněji přetváří daný světový názor, a to nejen tím, že v jeho základních formách vyjadřuje nejradikálnější společenské potřeby utiskovaných tříd; právě proto, že do těchto forem promítá nejpokrokovější a nejradikálnější společenské představy, musí nutně pozměňovat a přetvářet i tyto formy, musí vytvářet nebo alespoň naznačovat i nový filosofický obsah. Právě dialektické chápání vztahu obsahu a formy nám musí vnucovat otázku po filosofických důsledcích tohoto neobvyčejného spojení zdánlivě antagonistických prvků.“ (Tamtéž, s. 244.) „... náboženská kategorie stykem s novým společenským obsahem, zákonitě obrážejícím objektivní potřeby nastupujících společenských sil, mění nutně svůj smysl, zvrací se v kvalitativně nové hodnoty. Žádná myšlenková forma nemůže být neutrální k obsahu, jemuž dodává tvářnost; v tom spočívá dialektika každé myšlenkové struktury.“ (Tamtéž, s. 255.)

chovec ve svém „Zápase“ ke mně připojil svým poukazem na nedostatečnost dosavadního chápání vztahu obsahu a formy v náboženských projevech středověku, i když zatím ve své vlastní práci z okruhu tohoto pojetí nijak nevykročil.¹⁸

Zorný úhel je zde přirozeně poněkud jiný než zorný úhel Machovcova „opiového“ přístupu. Machovec totiž svým požadavkem, aby se vedle náboženské formy zkoumal ještě „opiový“ náboženský obsah, popletl celou věc. Jestliže totiž marxistická religionistika užívala doposud pojmů „reakční náboženská forma“ a „pokrokový nenáboženský obsah“, pak termín „reakční forma“ nemohl znamenat bezobsažnou „prázdnou náruč“, nýbrž základní myšlenkový rámec obsahující rovněž i ony obsahové „opiové“ prvky.

Tento přístup je ovšem nepostačující. Jediná možná cesta, jak zjišťovat přítomnost či nepřítomnost, ústup či narůstání, sílu či slabost onoho náboženského „opia“ v myšlenkových projevech středověku – je analýza *konkrétního strukturálního spojení* náboženských a nenáboženských prvků v těch kterých projevech, odhalení myšlenkového jádra, které je kvintesencí tohoto strukturálního spojení. Jedině tak je možno postihnout myšlenkový pohyb od náboženství k nenáboženství a od nenáboženství k náboženství, který se děje v náboženských formách. Jinak pojmy „obsah“ a „forma“ nemají vůbec smysl.

18 Ve svých *Utopiích* si Machovec ještě tuto otázku jako obecný problém nepostavil. Narazil na ni pouze, když chtěl zdůraznit svou „progresivní dávku religiozity“ u tábořského radikalismu (*Utopie*, s. 182).

V celkových závěrech, které mají koneckonců rozhodující význam pro posouzení teoretického profilu práce, zůstává však Machovec ještě poplaten starému dualismu obsahu a formy. „Právě zevrubný rozbor lidového sektářství ukazuje, že často tam, kde forma myšlení byla ještě po výtce náboženská, obsah myšlení byl již zcela jiný“ (tamtéž, s. 500). „Ve srovnání s jinými plody lidové tvořivosti má sektářství se svým mysticko-chilistickým a utopicko-blouzniveckým způsobem myšlení vnějškově formu nejvíce poplatnou náboženství, ale jeho obsah je nejvíce radikální, nejméně se smiřující s daným stavem, je nejodpovědnějším a nejnenáviděnějším útočníkem proti starému světu a náboženství“ (tamtéž, s. 503, kurz. M.M.), který zkritizoval ve svém „Zápasu“. Přesto, že v těchto Machovcových závěrech je již poměrně dobře zachycen pohyb od transcendentna ke skutečnosti, který probíhá v náboženských kategoriích, je přece jen chápán pouze jako proces *heretizace* náboženství (tamtéž, s. 498-500), nikoli jako pohyb od náboženství k nenáboženství, od náboženství k ateismu a naopak.

A zcela školským způsobem dokumentoval Machovec svou neschopnost dialekticky a marxisticky chápat vztah obsahu a formy ve svém projevu nejoslednějším, ve svém druhém diskusním článku, ve kterém se snažil ozřejmit soudruhu Svitákovi, co je marxismus: „Onen ‚moment relativity‘, který – jak známo – je součástí marxistické dialektiky, neznamená, že by společenská role náboženství nebyla jednoznačná... Svitákem uváděný příklad Marxova kladného hodnocení některých postav a myšlenek řecké mytologie, revolučních prvků v raném křesťanství či v reformaci se vždy bez výjimky vztahuje ke *světským prvkům, pronikajícím v antagonistickém zápasu podstatou náboženství, tj. opiovou pacifikací těchto tendencí.*“ (Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 816-817 – v našem výboru s. 182. Kurz. R.K.)

Že podstatou dialektického chápání antagonismu je schopnost pochopit antagonismus právě i jako vzájemný přechod protikladů, kterým se *proměňuje podstata věci*, to Machovec doposud zřejmě nezaznamenal (že totiž tyto „světské prvky“ na jistém stupni svého pronikání do „náboženské formy“ mohou měnit i podstatu ideologického projevu, utvářeného z náboženských a nenáboženských skladebných prvků).

Není ovšem divu; bojovný zápal, s kterým Machovec napsal svůj „Zápas“ a ve svém „druhém zápase“ hájí svůj „zápas první“, vedl patrně k tomu, že i boj protikladů chápe poněkud více zápasnický a méně dialektický; ve své bojovnosti rovněž zřejmě nepostřehl, že ono chápání antagonismu, kterým se v dobré vůli snažil poučit soudruha Svitáka o tom, jak má vypadat pravý

O způsobu, jímž „abstrahuji od religiozity“ v případě Husa a Viklefa, a o tom, že s Machovcovým základním hodnocením myšlenkového profilu Husa a Viklefa živě souhlasím, byla již řeč.

Souhlasím rovněž s tím, že je trestuhodné, jestliže někdo při hodnocení valdenských nedokáže odlišit reálný a iluzivní způsob protestu, to, že u nich dochází k pacifikaci revolučních snah. Napsal jsem totiž ve své knize mimo jiné toto: „...valdenství zdaleka nepřestává být sektářským učením. Nepřestává být sektářským učením proto, že myšlenku odstranění feudalismu vyjadřuje prakticky v neuskutečnitelné podobě; a to ne snad v tom smyslu, že by navrhovalo nesprávné a iluzorní metody k jejímu uskutečnění, nýbrž proto, že vůbec žádné takové metody nenavrhuje, že přímo programaticky se omezuje na pouhou *negaci feudalismu*, na jeho principiální zavržení v rovině *myšlení*, v rovině *vnitřního přesvědčení*, zahrnující mezi ‚zlo‘ i násilí vůči ‚nespravedlivým‘. Valdenství absolutizuje princip ‚spravedlnosti‘ a ‚nespravedlnosti‘, princip ‚dobra‘ a ‚zla‘ do té krajní podoby, v níž ‚spravedlnost‘ a ‚dobro‘ – jakkoli jsou to pojmy vysloveně třídního, selsko-plebejského obsahu – přestávají být reálně dosažitelnými a uskutečnitelnými. Všeobecně platný princip vysloveně revolučního obsahu není vodítkem praktické činnosti a stává se ve své ‚absolutní čistě, neposkvřené‘ podobě neskutečným snem. Valdenství proto končí v pasivní rezistenci, v odvratu od skutečného života, v umrtvení jakékoli společenské aktivity.“¹⁹

(Pokrač. pozn. č. 18) marxismus, je patrně posledním pozdním „českým“ výhonkem „antidialektického chápání dialektiky“, které bylo příznačné pro filosofii v období „kultu osobnosti“.

19 Srv. *Husitská ideologie*, s. 260.

Protože Machovec nemůže úplně pominout, že jsem toto napsal, uchyluje se k další „metodické operaci“. Píše ve svém „Zápase“, že i já „si samozřejmě uvědomuji aspoň některé nedostatky (valdenských); ty jsou mu (tj. mně – pozn. R.K.) však pouhou ‚deformací‘, odsunuje je do zvláštní dodatečné kapitoly o sektářské deformaci předhusitského lidového kacířství. Tím si umožňuje líčit ‚klady‘ izolovaně jako cenné přínosy, nedostatky podobně izolovaně (a tím jako něco vlastně méně důležitého). Tento postup je scestný, eklektický, nedialektický: *sektářství nebylo pouhou ‚deformací‘ valdenství (a jiných hnutí), nýbrž jedním ze základních a organických charakteristických rysů samé podstaty většiny předhusitských lidových hnutí*, tj. stálo při samé kolébce zrodu, určovalo pak ráz a směr jejich myšlení po staletí“ („Zápas“, s. 416 [121]; kurz. M.M.).

Každý, kdo umí číst a četl mou knihu, seznal, že se nezabývám sektářskými rysy předhusitského lidového kacířství ve „zvláštní dodatečné kapitole“, „abych mohl líčit klady izolovaně jako cenné přínosy a nedostatky rovněž izolovaně jako něco méně důležitého“; nemohl jsem to učinit z toho prostého důvodu, že lidovému kacířství předhusitskému věnuji *jednu jedinou kapitolu*, ve které se zabývám negativními či sektářskými rysy lidového kacířství ve *všech oddílech*, na které je tato kapitola rozčleněna, ve které však věnuji právě sektářské deformaci izolované kacířství speciální závěrečný oddíl, do něhož výklad obsažený v této kapitole vyúsťuje, a který poskytuje základnu pro výklad kapitoly následující. A právě v tomto závěrečném oddíle jsem dospěl k závěru, že sektářství „bylo jedním ze základních a organických charakteristických rysů samé podstaty většiny předhusitských lidových hnutí, tj. stálo při samé kolébce zrodu, určovalo pak ráz a směr jejich myšlení po staletí“, abych mluvil slovy Machovcovými.

Čtenář mně musí odpustit, že musím opět citovat některé další pasáže ze své knihy. Na její 259. straně říká, že: „... nelze ulpět pouze na sektářské formě kacířských názorů, nýbrž že

Na rozdíl od Machovce chápu ovšem sektářský defetismus valdenských především jako sociální defetismus, vyjadřovaný náboženskými kategoriemi, a nikoliv jako „nábožensko-moralistní pacifikaci rozvíjejícího se protifeudálního odporu“, jak ho chápe Machovec.²⁰ V této věci se držím spíše Nejedlého než Machovce, který se sice stále k Nejedlému mnohohlavně hlásí, v dané otázce – kterou přitom sám považuje za dosti závažnou – na Nejedlého kupodivu zapomněl.²¹

je třeba ukázat, jak racionální jádro, pokrokové a přímo revoluční myšlenky lidového kacířství nabyly nutně *sektářské deformace* vlivem společensko-historické situace, v níž vznikaly, ukázat, do jaké míry sektářská deformace těchto myšlenek byla nutnou formou, umožňující jejich vznik, existenci a působení v této společensky historické situaci, do jaké míry je však na druhé straně znehodnocovala a zbavovala reálnosti.“ Pak následuje analýza *specifických* sektářských rysů hlavních proudů předhusitského lidového kacířství a v závěrech na s. 266 je řečeno: „Plebejský radikalismus v tomto období postihuje proto sice na jedné straně všechny základní rozpory feudálního systému, vyjadřuje základní myšlenky protifeudální *plebejské* ideologie, na druhé straně však živelně a mimoděk obráží svou vlastní bezvýchodnost, vyjadřuje praktickou neuskutečnitelnost těchto myšlenek. Frakční výstřednost a iluzionismus jednotlivých kacířských proudů Je objektivním důsledkem společenské izolovanosti plebejské opozice a její vnitřní roztržitěnosti. Tak vzniká sektářská deformace lidového kacířství, tak se utváří jeho sektářský charakter. Sektářství je tak *bezděčným, zvráceným, subjektivním odrazem udržující se relativní stability feudálních poměrů v dlouhém období narůstání krize feudalismu*, bezděčným odrazem třídní a sociální roztržitěnosti, slabosti opozičních protifeudálních sil, výrazem neschopnosti prakticky prosadit vlastní potřeby, záměry, ideje... Zvláštní sektářská deformace radikalismu lidového kacířství tak nepřímo obráží a ideologicky potvrzuje daný společenský stav; na jedné straně je plebejský radikalismus nutným produktem doby, na druhé straně se však nemůže stát reálným společenským programem. Zájmy a potřeby plebejských mas v jejich *adekvátním třídním obsahu* nebylo možno vyjádřit jinak než v absurdní, výstřední sektářské utopii, neboť forma výstřední sektářské absurdní utopie byla jedinou *reálnou formou* převratných radikálních myšlenek v dané společenské situaci. Plebejský radikalismus se rodí a objevuje v sektářské podobě nutně, protože jediné tato sektářská podoba, tato utopická výstřední podoba dodává mu určitou ‚realnost‘, ‚akceptovatelnost‘, právo na život i přitažlivost v době a situaci, kdy reálný revoluční program byl nejen neuskutečnitelný, ale kdy vůbec nemohl vzniknout v hlavách lidí, kteří si ještě nedovedli představit možnost rozkladu feudální moci...“

Z těchto citátů je snad rovněž patrné, jak chápu „sektářskou deformaci“. (Způsob, kterým Machovec kritizuje termín „sektářská deformace“, je jen dalším projevem toho, že si ještě neosvojil dialektické chápání vztahu obsahu a formy.) – „Pracovní technika“ Machovcova spočívá v daném případě v tom, že tyto mé závěry fakticky přejímá a parafrázuje (Machovec si ve své vlastní práci problém sektářství jako obecný ústřední problém vůbec nepostavil a nepokusil se v ní rovněž vůbec o analýzu *specifických sektářských charakteristických znaků* jednotlivých kacířských proudů a jejich vzájemného vztahu), avšak zároveň vytváří dojem, že *proti* mému „sestnému, eklektickému, nedialektickému postupu“ tuto charakteristiku sektářství zastává a formuluje.

Ostatně jedině při zcela určité „metodické výstavbě“ polemiky je možno zamlčet to, že problém sektářství a jeho překonávání v lidové revoluční ideologii je přímo *ústředním problémem* největší části mé knihy (tj. její 3. a 4. kapitoly).

20 Srv. „Zápas“, s. 414, 416 [119, 122].

21 Nejedlý ve své práci *Mistr Jan Hus a jeho význam sociální* z roku 1925 (Praha, Vortel a Rejman) o valdenských a sektách napsal toto: „Proto již od 12. století, kdy se ... moc církve blíží k svému vrcholu, můžeme stopovati i počátky odboje proti církvi. První forma tohoto odboje jsou sekty. Lidé, ztratí víru v církve, snaží se zachrániti útekem z jejich strašlivých pout a tvoří

Pokud jde o tábořský radikalismus, souhlasím zase s Machovcem plně v tom, že nelze provádět „umělou konstrukci časové i logické harmonie mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora a tím celého husitství ... a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem)“.²² Disharmonii mezi prakticko-politickým

(Pokrač. pozn. č. 21) kroužky, v nichž doufají dojíti bezpečněji spásy než v církvi samé. Tak tomu jest například u valdenských a jiných chudých bratří 13. století. Jak silně však přítom proniká již vědomí, že kořen zla jest v tehdejší hospodářském stavu světa, nadměrném bohatství církve, patrně nejlépe z toho, že tyto sekty na prvé místo jako svůj ideál staví chudobu. Člověk musí být chudý, aby byl dobrý. Nikoli tedy nějaká myšlenka náboženská (vlastního života neb myšlení náboženského, jaké nalézáme v sektách prvých křesťanů, zde v těchto sektách také není), nýbrž sociální jest základem těchto sekt, neboť chudoba není přece hodnota náboženská ani mravní, nýbrž jen a jen zjev sociální, a přece nyní byla vyzdvížena na první místo. Ale ovšem ani sociálně není to myšlenka důležitá, nýbrž vlastně jen negativní. Tyto sekty se také ani nepokoušejí povaliti moc církve a změnit hospodářský stav světa. To se jim, vědomým své slabosti u srovnání s mocí církve, zdá být prostě nemožné. Chtějí proto jen zachrániti sebe tím, že z tohoto světa utíkají. Svět, jak tehdy byl, je jim dílo ďáblovo, před nímž možno se zachrániti jen útekem, a cesta k tomu jest právě vědomá, opravdová chudoba. Jsou proto tyto sekty odpůrci církevního zřízení i duchovenstva, snaží se s nimi se nestýkati a vyhýbají se jim, pokud lze, ale nebojují přímo s nimi. Jest to dokonalý sociální defetismus“ (srv. s. 12-13 – toto hodnocení sekt převzal pak Nejedlý s nepatrnými stylistickými změnami i do své práce *Hus a naše doba*, Praha, Svoboda 19462, s. 15-16). Dále pak Nejedlý výstižně ukazuje, jak vytvoření žebračova řádů (františkánského a dominikánského) se zdánlivě obdobným ideálem chudoby mělo paralyzovat toto sociální kacířství sekt.

Nejedlý zde sice krajně maximalistickou formou, ale v podstatě naprosto oprávněně vyzdvihuje *sociální, nenáboženský charakter* sektářského defetismu valdenských. – Machovec sice dokázal věnovat svého Husa Nejedlému, nedokáže se však zřejmě s Nejedlým poctivě myšlenkově vyrovnat. (O Machovcově „navazování“ na Nejedlého bude ještě promluveno dále.)

Dotykáme-li se zde otázky „chudoby“ u valdenských, budí mi dovoľeno poukázat v této souvislosti ještě na jednu z řady Machovcových „metodických operací“. Machovec na s. 414-415 [119] svého „Zápasu“ píše, že podle mých představ valdenství „směřuje již prý k selsko-plebejské ideologii, a to jednak rozšířením kritiky i na světské feudály (co je na tom typicky plebejského, je věru záhadné), jednak prý ‚glorifikací chudoby‘. Kalívoda sice správně odlišuje katolický a valdenský způsob glorifikace chudoby, ale lze jen žasnout, že mu vytyčení ideálu chudoby (po zásadních Engelsových výkladech o právě měšťanské touze po ‚levné církvi‘) stačí jako něco typicky ‚selsko-plebejského‘.“

Kdo si ovšem přečte můj výklad o této otázce, sezná, že za příznak selsko-plebejské ideologické postoje u valdenských nepovažují *samotnou glorifikaci chudoby*, nýbrž to, že „chudoba byla uvedena do vztahu s prací, byla pochopena jako určitý atribut společenského údělu a společenského poslání pracujících mas“, to, že „křesťanská dokonalost byla uvedena v souvztah s *manuální prací vyrábějícího příslušníka pracující složky společnosti*“, to, že valdenství „povyšilo materiální a sociální existenci produkujících a vykořisťovaných společenských tříd na jedinou možnou formu křesťanského života...“, sankcionování chudoby znamenalo od této chvíle sankcionování chudoby produkující části společnosti, u níž právě produktivní práce byla organicky spjata s tvrdým odříkavým životem a chudobou“ (*Husitská ideologie*, s. 205).

Tento způsob „výkladu“ a „kritiky“ interpretovaného textu je ovšem základní metodou Machovcovy „kritické práce“. – To, že kritika světských feudálů je organickou součástí selsko-plebejské ideologie, jsem ovšem „otrocky“ převzal z Engelsovy *Německé selské války*; přiznávám se, že jsem netušil, že věc bude Machovcovi „věru záhadná“.

22 Srv. „Zápas“, s. 416 [122]. Kurz. M.M.

a teoretickým vrcholem selsko-plebejského Tábora jsem – pokud se nemýlím – ve své knize poprvé vytkl a dosti podrobně jsem se jí zabýval.²³

Doporučuji pouze autorovi „Zápasu“, aby příště ve svém vlastním zájmu popřel své vlastní tvrzení teprve v dalším odstavci či na další stránce, a nikoli hned v následující větě – má-li „opium“ aspoň trochu zapůsobit. Na tomto místě jeho „Zápasu“ však hned za větou, z níž vyplývá, že provádím „onu umělou konstrukci ... atd.“, stojí psáno: „Kalivoda ovšem *neskrývá* (!), že panteistické tendence vystoupily nápadně do popředí až po pádu selsko-plebejského Tábora (kurz. R.K.), a celkem správně ukazuje, že jistě existovaly a hrály určitou roli i dříve ... atd.“²⁴

A jestliže toto „krátké spojení“ není nejlepším uplatněním metody, kterou je „Zápas“ vybudován, je třeba zase vidět, že v téže větě připojuje jeho autor další nepravdu, která vůbec není na první pohled průhledná; tvrdí totiž, že panteistické tendence existovaly podle mého názoru již dříve a že po pádu selsko-plebejského Tábora vystoupily teprve nápadně do popředí (alespoň tak je přece možno onu „umělou konstrukci...“ trochu podepřít a zní to zcela věrohodně).

Potíž vznikne autorovi „Zápasu“ teprve tehdy, když si mou knihu čtenář přečte. Neboť přečte-li si ji, zjistí s překvapením, že sice nacházím v období před pádem selsko-plebejského Tábora jak radikální pikartství, tak naturismus (vystupují rovněž výrazně do popředí až po pádu selsko-plebejského Tábora), že zde nacházím i likvidaci dogmatu o trojjediném bohu a vidím v ní *otevření cesty* k panteismu závěrečné etapy (*Husitská ideologie*, s. 356), že však o panteismu tvrdím toto: „*Jediným novým, zároveň však převratným rysem v závěrečném období lidového Tábora je panteismus.*“²⁵

Je vidět, že metoda, které Machovec užil k výstavbě svého „Zápasu“, skýtá skutečně možnosti nepřeborné.

II. „Hegeliánství“, třídní interesy a ideologie

Vcelku, jak je patrné, souhlasím živě s většinou vývodů, které autor „Zápasu“ petrifikoval ve 3. čísle *Filosofického časopisu* na úseku „pseudomaterialismus a náboženství“ (k některým „drobnostem“, v nichž nesouhlasím, jako je „levá úchylka“ a ona „progresivní dávka religiozity“, se ještě vrátím).

Souhlasím však plně i se zásadním odporem autora „Zápasu“ k „hegeliánským tendencím“ – i když, jak jsem se dověděl, se právě v mé knize projevují

23 Srv. *Husitská ideologie*, s. 358-363 hlavního textu, dále v poznámkovém aparátu knihy poznámku 107 na s. 428-429 a poznámku 195 na s. 449-452.

24 Srv. „Zápas“, s. 416 [122]. Kurz. R.K.

25 *Husitská ideologie*, s. 360.

v míře nemalé, a to jednak „zanedbáváním bezprostředních třídních interesů“, jednak „zfilosofičtíváním nefilosofického“.

Autor „Zápasu“ – zřejmě ve snaze zvýraznit humorný charakter své úvahy – vystoupil s tvrzením, že „ekonomika je (mi – R.K.) podkladem filosofie začasť jen sumárně, od etapy k etapě, bezprostředních konkrétně historických třídních interesů si – aspoň v uvedené kapitole o vztahu buržoazní ekonomiky a filosofie – téměř nevšímá. (V tomto ohledu je Kalivodova práce – respektive její první dvě kapitoly – doposud asi nejdokonalejším praktickým příspěvkem k té metodě, kterou před časem vyzvedával Karel Kosík svým odporem proti ‚odhalování skrytých třídních zájmů‘.)“ „Jednotlivé zájmy, dílčí třídní cíle a iluze, které se v konkrétním dějinném průběhu samozřejmě všelijak ‚pletly‘ filosofickému duchu do cesty, Kalivoda celkem pomíjí, abstrahuje od nich. Filosofie se propracovává vždy výše a výše, jde jakoby fascinována k nejbližší zásadní vyšší etapě svého projevu.“²⁶

Riskuji sice nebezpečí, že se má replika stane únavnou a jednotvárnou, nemohu však přesto zamlčet, že Machovec s podivuhodnou důsledností i v otázce „interesů“ tvrdí, že já tvrdím přesně pravý opak toho, co tvrdím.

Přestože podle Machovce v kapitole o vztahu buržoazní ekonomiky a filosofie si bezprostředních konkrétně historických třídních interesů téměř nevšímám, dovoluji si upozornit, že *právě do této kapitoly* je koncentrován výklad o dialektice bezprostředních třídních interesů a jejich objektivního historického vyústění ve vývoji feudální společnosti. Je mi trapné šířit se zde o věci více a vážně Machovce vyvracet – věc je zde totiž tak očividná jako v otázce „realistických a materialistických tendencí v reformaci“.

Čtenáře, který doposud mou knihu neměl v ruce, upozorňuji alespoň na obecné závěry o dialektice feudální formace, do nichž vyúsťuje první oddíl této kapitoly,²⁷ dále na výklad o specifických a konkrétních třídních zájmech, které se slévaly a střetaly v rané buržoazních (a buržoazních) revolucích, jejichž výslednicí byl dějinný proces přechodu od feudalismu ke kapitalismu, a které vytvářely sociální základnu pro formování buržoazní ideologie.²⁸

Omlouvám se čtenáři, že si přece jen neodpustím jeden citát. Nikoliv však ze své knihy, nýbrž z článku, v kterém jsem se v roce 1956 pokusil vyjasnit si a formulovat v obecnosti úlohu „třídního interesu“ v dějinném procesu a v materialistické teorii dějin: „... zákonitá existence a vývoj základny je projevem vzájemného působení jednotlivých složek dané třídní struktury, je výslednicí střetání třídních zájmů jednotlivých tříd, je produktem jejich objektivně historického vyústění. Ze ... služebného postavení vůči základně

26 Srv. „Zápas“, s. 401 [101].

27 *Husitská ideologie*, s. 53-56.

28 *Tamtéž*, s. 69-79.

se nemůže vymknout žádná společenská ideologie třídní společnosti... Je nutno přitom pochopitelně odlišit subjektivní stránku tohoto objektivního působení společenské ideologie, být si vědom toho, že společenská ideologie působí jako objektivní historický faktor jedině tím, že vyjadřuje zájmy a potřeby jednotlivých tříd, které jsou jejím nositelem, že těmto třídám *ve vlastním slova smyslu* slouží. Ztotožnit však tento bezprostřední služební vztah k třídě s objektivním celospolečenským působením této ideologie ve vývoji struktury antagonistické formace by bylo stejně nesmyslné jako nevidět třídní, subjektivní obsah této ideologie, který jedině stykem s celou totalitou společenských vztahů v dané vývojové etapě nabývá určitou celospolečenskou funkci.²⁹

Toto obecné hledisko, které jsem tu zformuloval právě i v souvislosti s prací na *Husitské ideologii*, jsem se pokusil uplatnit, rozpracovat a prověřit ve výkladu vývojové dialektiky feudální formace ve své knize.

Jestliže Machovec tvrdí, že „ekonomika je mi podkladem filosofie začasť jen sumárně, od etapy k etapě, bez přihlížení ke konkrétním historickým třídním interesům“, že „opomím ty pohnutky filosofických změn, které nejsou dány ‚etapovým interesem‘, ale různými dílčími třídními interesy“, že „filosofové se mi mění ve schémata rozumářského tíhnutí k řešení jednoho jediného etapového úkolu“,³⁰ rozmnožuje jen řadu svých výmyslů: neboť v mé knize najde čtenář naopak naprosto jednoznačně vyjádřené stanovisko, že totiž „vztah mezi novou ekonomikou a zárodky nové ideologie je nepřímý a zprostředkovaný. Teprve konflikt nové ekonomiky se starými společenskými vztahy vyvolává její potřebu, z ideové atmosféry, tímto konfliktem vyvolané, vznikají abstraktní humanitní ideály; specifický charakter církevní feudální ideologie je odrazovým můstkem pro zrod antifeudálního racionalismu a vymezuje dráhu jeho prvních kroků“,³¹ že „vliv ekonomiky na myšlenkovou krizi, v níž klesalo do propadliště dějin feudální myšlení a přicházelo na svět myšlení buržoazní, byl většinou nepřímý, komplikovaný a často protichůdný. Ačkoli sociálně-ekonomické změny a konflikty krize feudalismu byly vlastním zdrojem a východiskem myšlenkové krize, konkrétní podobu ideového útoku předurčilo feudální myšlení samo.“³²

Machovec totiž nechápe, že společenské vztahy určité epochy jsou výslednicí a průsečíkem třídních zájmů a postojů jednotlivých společenských sku-

29 Srv. *Filosofický časopis*, 1956, č. 2, s. 251-252. Jestliže Machovec projevil tak dojemnou péči o mou metodologickou spřízněnost se soudruhům Kosíkem v chápání třídního interesu, chtěl bych upozornit, že mé chápání třídního interesu je skutečně obdobné chápání Kosíkova v jeho velké monografii o české radikální demokracii.

30 „Zápas“, s. 407, 408 [110].

31 *Husitská ideologie*, s. 85.

32 Tamtéž, s. 95.

pin a tříd pohybujících se na půdě určité ekonomiky a tuto ekonomiku vytvářejících, výslednicí jejich střetání i splývání – nikoli lineárním mechanickým ztělesněním nějaké „odlidštěné“, „desubjektivizované“ ekonomiky.

To však není to hlavní. Machovec zároveň nechápe, že ani třídní interes či komplex třídních interesů nelze adekvátně ideologicky vyjádřit jeho bezprostředním lineárním přepisem, nýbrž pouze specifickými prostředky ideologickými, myšlenkovým pohybem, který se děje v jiné rovině, než je rovina ekonomiky i bezprostřední politiky. Kult „abstraktního člověka“ a „abstraktního rozumu“, který se Machovcovi jeví právě jako přímý výraz „etapového cíle ekonomiky“, je zcela naopak *specifickým základním ideologickým výrazem konkrétních historických třídních zájmů měšťanské opozice* a v radikální podobě i *selsko-plebejské opozice*;³³ jedině *prostřednictvím této své třídně ideologické funkce* přináší i *nové trvalégnoseologické hodnoty v celospolečenském smyslu*, tj. stává se jistou etapou ve vývoji lidského poznání. Prostě abstraktní rozum protifeudální opozice je *rozum povytce ideologický*.

Machovec to bohužel doposud nepochopil. V této pasáži jeho „Zápasu“ nacházíme například úvahu, že moje práce trpí „občasným nadceněním světonázorových agnoseologických momentů geneze té které soustavy na úkor jejich kořenů sociálních a politicko-ideologických, takže potom se i opravdu velcí myslitelé jeví ‚rozumní‘ tam, kde vlastně vyjadřovali bezprostřední interes určité třídy“.³⁴ „Je však příznačné, že Kalívoda není v této tendenci důsledný, že právě v jádru práce, kde studoval prameny podrobně a široce (líčení selsko-plebejského husitismu), nutilo ho to vykročit z rámce této ‚filosofické metody‘, tam zkoumal – jakkoli ne vždy důsledně – i *ideologické podmínění filosofických idejí*.“³⁵

Tedy „rozum“, filosofie, světový názor je něco jiného než ideologie. Světový názor mágnoseologický poznávací dosah, zatímco ideologie vyjadřuje bezprostřední třídní interes. Filosofické ideje nemají ideologický obsah, nejsou ideologií, jsou pouze ideologicky podmíněny. Jedině tento smysl může

33 Machovec to ještě nepochopil a neumí proto správně určit například třídní charakter Viklefova učení. Protože Viklef vytyčil šlechtě úkol sekularizovat církevní majetek (v tom ostatně Hus Viklefa zcela věrně následoval), považuje Machovec Viklefa za ideologa šlechty. Viklef však právě svými abstraktními principy dodal sekularizaci ideologicky hlubší, šlechtické zájmy přesahující a zájmům měšťanské opozice právě odpovídající smysl – umožňující obrátit abstraktní princip i proti šlechtě, pokud ve své sekularizační činnosti přestane „sloužit viklefským ideám“ a začne sloužit pouze sobě samé.

To je *konkrétní třídně ideologický smysl* viklefských abstraktních principů. Že se ostatně tento smysl naplnil i konkrétně historicky, plyne z toho, že světská feudalita vyhlazovala a vyhladila viklefsmus v Anglii ohněm i mečem ihned poté, když na své kůži konkrétně poznala jeho protifeudální ostří.

34 „Zápas“, s. 407 [109-110]. Kurz. M.M.

35 Tamtéž, s. 408 [110-111]. Kurz. M.M.

mít Machovcova pozoruhodná úvaha, že „velcí myslitelé se jeví ‚rozumní tam, kde vlastně vyjadřovali bezprostřední interes určité třídy“ (! – kurz. R.K.).

Jak je patrné, Machovec je zřejmě poslední filosof v Československu, který dosud nepochopil, že *filosofie jako světonázorový koncentrát postojů a myšlení jednotlivých sociálních skupin a tříd je ideologií v nejlavstnějším slova smyslu*. Nešťastnou shodou okolností právě na místě, kde chtěl odhalit pravé ledví „hegeliánských tendencí“, podařilo se mu samému vytvořit novou osobitou variantu osvícensko-hegeliánského pojetí filosofie jako „čistého rozumu“, který – mluveno slovy Machovcovými – nemůže mít jiné starosti než nalézt své nejbližší vyšší „já“. Neboť ideologie vyjadřující bezprostřední interesy určité třídy není „rozumná“.

Právě tam, kde autor „Zápasu“ – nepochybně se subjektivně nejlepšími úmysly – usiloval o precizování nejčistšího marxismu, vypadl bohužel a mimoděk sám z rámce marxismu. I v tom se však právě projevuje dialektika subjektivních zájmů a přání a jejich objektivního vyústění, ta dialektika, kterou Machovec dosud dostatečně nepochopil.

Pokud jde o druhý projev mého „hegeliánství“, o „zfilosofičtvení nefilosofického“, které se projevuje v „intelektualizaci myšlenkové látky lidového kacířství“, neuvedl Machovec ani jeden konkrétní důkaz, kterým by prokázal, že jeho „intelektualizační úvahy“ nejsou beletristickým projevem. Nepovažuji proto za nutné zabývat se šíře na tomto místě těmito jeho výtkami. Vráťím se však k této otázce v dalším výkladu.

III. Prameny a lidovost

I ve své třetí „základní výtce“, kterou mně Machovec adresoval a která se týká práce s prameny o lidovém kacířství, dokumentoval kurióznost své diskusní úvahy. Machovec i zde začínal lži; tvrdí totiž, že „Kalivoda otevřeně zdůrazňuje, že kapitulu o středověkých předhusitských sektách zpracoval na základě literatury, tj. že se soustavně neobíral studiem pramenů“.³⁶

Toto „otevřené zdůraznění“ přirozeně nikdo, kdo umí číst, v mé knize nenajde. Naopak u všech čtyř kacířských směrů, kterými se v této kapitole zabývám (valdenství, „svobodní“, kataři, chiliasmus), je v příslušných poznámkách vyčten okruh pramenů, z nichž při mém výkladu vycházím, a v oddíle „Prameny a literatura“ je podán bibliografický soupis pramenů, které jsou základnou knihy včetně její kapitoly o předhusitských sektách.

To však není rozhodující. Nejzajímavější je obsah Machovcovy třetí „zásadní výtky“. Machovec totiž tvrdí, že já ve své knize nekriticky vycházím ze „sekundárních“ církevních pramenů, zatímco on, shledav nevěrohodnost

³⁶ Tamtéž, s. 413-414 [118].

těchto pramenů, klade důraz na původní literaturu – primární, jakkoli řídké prameny.³⁷

Pokud jde o mou knihu, každý čtenář, který ji čte „bez brýlí mámení“, shledá, že při výkladu ideologie předhusitského kacířství vycházím jak z primárních pramenů (pokud se zachovaly a jsou k dispozici), tak z pramenů sekundárních. Neshledávám totiž onoho *zásadního kvalitativního rozdílu* mezi dochovanými prameny primárními a prameny sekundárními – právě i vzhledem k tomu, jak prameny primární umožňují prověřit prameny sekundární.

O tom však bude ještě dále řeč.

Věnujme však na chvíli trochu pozornosti tomu, jakým způsobem pracuje s prameny Machovec. Machovec ve svých *Utopiích* se skutečně dosti široce zabývá v úvodu otázkou pramenů, rozvádí tam nám již známý názor o nevěrohodnosti pramenů sekundárních a deklarativně vyhláší zásadu, že rozhodující význam při studiu lidového kacířství mají prameny primární. Zásada je to hezká – je třeba ovšem podívat se trochu na to, jak je Machovcem uplatňována v praxi.

Chiliasmem se Machovec speciálně nezabývá, takže jeho dvoustránkový výklad o chiliasmu³⁸ není nutno a není ani možno v tomto směru kriticky hodnotit.

Jak je tomu však u valdenství? Celý svůj výklad o valdenských buduje Machovec skutečně na skupině „primárních pramenů“ z provensálské oblasti; na základě těchto pramenů přisuzuje Machovec všemu valdenství „scestnou, únikovou, opiovou, nábožensko-moralistní a protestantskou“ tendenci.

Velká část těchto pramenů je však většinou odborných historiků považována za falzifikáty, antedatované pozdní padělky. Machovec sám je to nucen připustit – říká: „Vzhledem ke zmatku způsobenému v 16. století paděláním dat některých nových výtvorů valdenských, uměle řazených do 12. století, byly tyto primární prameny buď přeceňovány ... nebo podceňovány...“, a v poznámce doplňuje: „Věc značně nejasná, předmět četných sporů. *Z hlediska cílů našeho zkoumání jde o otázku podřadnou.*“³⁹

Zajímavá úvaha. Z hlediska cílů Machovcova zkoumání je tedy otázkou podřadnou, jde-li o padělky, nebo ne. Nikde jinde ve své knize se již Machovec otázkou věrohodnosti těchto pramenů nezabývá. Ignoruje kritické rozborů řady historiků specialistů, ignoruje například i kritické studie našeho velkého „valdenského“ specialisty z přelomu století, Jaroslava Golla, a buduje

37 Tamtéž, s. 408-410 [113 n.].

38 *Utopie*, s. 170-171.

39 Tamtéž, s. 20, Kurz. R.K.

na těchto – přinejmenším krajně podezřelých – pramenech svůj „opiový výklad valdenství“ *bez jakýchkoli kritických výhrad*.⁴⁰

I kdyby tyto prameny však byly naprosto nezávadné, neměl by Machovec právo nekriticky přenášet jejich ideovou náplň na veškeré valdenství, pokud by neprovedl další pramenné analýzy. Existuje totiž naprosto věrohodný vzácný primární pramen právě z lombardsko-středoevropského okruhu valdenských, *Rescriptum haeresiarcharum Lombardiae ad Leonistas in Alemania*, z roku 1218, který jasně svědčí o rozkolu mezi francouzskou a lombardsko-středoevropskou větví valdenských v základních ideových otázkách. S tímto základním primárním pramenem o valdenských by se musel Machovec poctivě kriticky vyrovnat, kdyby chtěl získat alespoň určité právo na svou hypotézu, která spočívá v přenášení „opiových zjištění“ z provensálských pramenů na valdenství celé.

Ve svém výkladu o tomto spisu v *Utopiích*⁴¹ však Machovec tyto základní ideové problémy (mezi nimi především problém postoje k manuální práci, který štěpí obě skupiny valdenských na kvalitativně naprosto odlišná seskupení) zřejmě záměrně obešel, a překlenul tak nenápadně propast, která stála v cestě jeho mystifikačnímu a bagatelizujícímu hodnocení celého valdenství.

Právě toto *Rescriptum* je však hlavní oporou pro prověřování pozdějších sekundárních pramenů o lombardsko-německo-české skupině valdenských – stejně jako pro jejich zpětné prověřování mají rozhodující význam původní spisy prvního valdenského teoretika Mikuláše z Drážďan, vzniklé na české půdě v počátcích husitské revoluce.⁴²

Tak to tedy vypadá s Machovcovou kritickou prací s prameny na „úseku valdenském“.

40 I náš současný vynikající znalec valdenských pramenů A. Molnár musel proto ve své recenzi Machovcových *Utopií* znovu taktně upozornit na spornost této skupiny „původních“ pramenů. (Srv. *Křesťanská revue*, 1961, č. 2, s. 48 a zvl. 50.) Molnár zde kromě jiného upozornil na to, že například k jednomu textu počítanému dosud do okruhu těchto „původních“ valdenských pramenů našel předlohu v *Husově kostnickém traktátu ze 4. března 1415 (!)* a toto své zjištění již v r. 1959 zveřejnil (srv. *Listy filologické*, 1959, s. 86-91).

41 *Utopie*, s. 78.

42 Je charakteristické, že Machovec se snaží zamlžit valdenský charakter Mikulášových hlavních názorů poukazováním na notoricky známé viklefské prvky, které se u Mikuláše objevují, srovnáváním „Mikulášovy bojovnosti“ s oněmi provensálskými básníckými, o nichž byla výše řeč, a tvrzením, „i ty spisy Mikulášovy, jejichž hlavní vývody lze srovnávat s názory valdenských, je třeba vidět jako produkt domácí, typicky české cesty „učené“ opozice, aktivismu a radikalismu předhusitského a husitského hnutí, nikoli pasivní únikové cesty valdenských“ (*Utopie*, s. 115-116).

Přitom je Machovcovi srdečně jedno, že Mikulášův traktát „De iuramento“ (jeden z mála vydaných traktátů Mikulášových, který je si možno přečíst v *Sedlákových Studiích a textech* [Sedlák, J. N., *Studie a texty k životopisu Husovu*. I-III. Olomouc, vlastním nákladem 1914-1919; pozn. red.]) je prvním teoretickým rozpracováním právě *sektářských prvků* valdenských, jejich „sociálního defétismu“, jak říká Nejedlý.

U sekty „svobodného ducha“ si Machovec otázku podstatně zjednodušil. Jediný zlomkový záznam původního traktátu „svobodných“ označil za *netypický pro lidový panteismus*; připustil maximálně to, že „nějaký netypický, výjimečně nadaný sektář dospěl k myšlenkám (v prameni obsaženým – pozn. R.K.) vlastní cestou“. I v tomto případě jde prý však o reprodukci „eckhartovského“ postoje, tedy něčeho, co lidovému kacířství není vlastní.⁴³ Takto se Machovec vyrovnal s otázkou primárních pramenů v případě sekty „svobodného ducha“.

Pokud jde o katary, zjednodušil si Machovec studium a hodnocení primárních pramenů ještě více. Ačkoli do svých Utopií včlenil samostatný exkurs o katarech, a ačkoli se ve svém „Zápase“ považuje zřejmě za specialistu v otázkách katarství – soudím tak i ze zničující a suverénní kritiky, kterou Machovec postihl mou „intelektualizací“ katarských názorů⁴⁴ – je nutno bohužel konstatovat, že Machovec o katarech prakticky vůbec nic neví. Nejenže nezná buržoazní literaturu o katarech (nezná např. základní práci buržoazní historiografie, práci Borstovu), nejenže nezná marxistickou literaturu (např. práci bulharského historika Angelova a studie německého specialisty v problematice lidového kacířství E. Wenera); Machovec – při vši své úctě k primárním pramenům – nezaznamenal dosud objev a vydání základního primárního pramene obsahujícího podrobný výklad katarského učení: jde o *Liber de duobus Principiis*, objevený známým soudobým hereziologem A. Dondainem O. P. a vydaný jím r. 1939 v Římě.⁴⁵

43 *Utopie*, s. 167-168; podle Machovce jsou v tomto prameni „v kostce zachyceny všechny základní myšlenky eckhartovské ontologie, dialektiky i etiky“. K Machovcovu hodnocení této otázky se ještě vrátíme.

44 Machovec zde mimo jiné napsal: „Vyvracet detailně jednotlivá uvedená tvrzení (moje tvrzení – pozn. R.K.) nebude nic obtížného: ale je to téměř nemožné formou pouhé recenzní studie. Kalivoda se totiž – až na několik neprůkazných detailů – vůbec nenamáhal uvádět pro tato svá dalekosáhlá tvrzení přímé doklady. Tak lehce uvede nezasvěcence v omyl. Kdyby však uváděl ty citáty (jakkoli ne vždy věrohodné, ale aspoň něco), z kterých konstruuje své předivo, bylo by i nezasvěcenci jasno, jak chatrné jsou základy toho přediva, a bylo by pak snadné ukázat, že jde o volné spekulace“ („Zápas“, s. 406 [108]).

45 Srv. *Un traité néomanichéen du XIIIe siècle; le Liber de duobus Principiis suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma 1939. Jde o obrovský text italského původu přibližně z první poloviny 13. století, zaplnující v tištěném vydání plných 67 stran.

Podobně jako u jiných kacířských směrů je i v případě katarství tento primární pramen pevnou základnou pro prověřování a ověřování pramenů sekundárních.

Ukazuje se přitom naprostá nesmyslnost Machovcova paušálního znehodnocovacího hodnocení pramenů sekundárních a terciárních – a pokud jde speciálně o katary i nesmyslnost jeho tvrzení, že katolíci odpůrci přizpůsobovali ve svých polemikách své *primitivní* katarské protějšky „k obrazu svému“ a povýšili je sami fiktivně do „stavu scholastického“.

Tak např. *Liber de duobus Principiis* umožňuje prověřit základní tvrzení protikatarské *Sumy* Reinera Sacchonihho o katarském učení jako v podstatě správná, umožňuje prověřit především věrohodnost vzácné pasáže o teoretických názorech nejvýznamnějšího známého katarského myslitele Jana z Lugio. Neboť mezi názory Jana z Lugio, jak je vylíčil a excerpoval bývalý katar –

Je skutečně nešťastnou shodou okolností, že Machovec, který katarům ve svých dosavadních pracích dal jasně a zásadně na srozuměnou, že v křesťanském středověku vlastně nemají co pohledávat a že se vůbec nemají plést tam, kam nepatří, který dokumentoval můj „hegeliánsko-intelektualizační přístup“ k věcem právě na katarech, který s takovou důrazností postavil v mezinárodní hereziologické literatuře 20. století otázku primárních pramenů – netušil dosud, že *Liber de duobus Principiis* je téměř již čtvrt století – zásluhou dominikánů – opět na božím světle. V *Utopiích* se suverenitou sobě vlastní napsal, „že ozřejmit příčiny vzniku této soustavy (tj. katarství – pozn. R.K.) výlučně na středověkých pramenech by vůbec ani nebylo možno. Z té doby máme jen úplně nechápané a nenávidné sekundární a terciární prameny.“⁴⁶ Před loňskou diskusí o svém „Zápase“ charakterizoval katary jako prostáčky a neandrtálce, po diskusi pod dojmem diskusního příspěvku souduha Kudrny změnil prostáčky na „snivce“, neandrtálce vypustil a připustil i „učenou formu“ katarství, zejména pro jižní Francii.⁴⁷ Opět se však nestrefil, protože o vlastních teoretických projevech katarství víme zatím především nikoli z jihofrancouzské oblasti, nýbrž z italské oblasti.⁴⁸

Jestliže mne Machovec ve svém „Zápase“ přímo vyzval, abych pro svá dalekosáhlá tvrzení o katarech uvedl přímé doklady, „aby bylo i nezasvěcení jasno, jak chatrné jsou základy toho přediva a že jde o pouhé spekulace“,

později dominikán Reiner Sacconi, a názory autora *Knihy o dvou principech* je bezprostřední přímá souvislost. Proto je možno považovat autora *Knihy o dvou principech* za přímého pokračovatele Jana z Lugio; bylo vysloveno i mínění, podle mého názoru nepravděpodobné, že Jan z Lugio je přímo autorem našeho traktátu.

Machovec, který při svém hodnocení sekundárních a terciárních pramenů vychází ze své „znalosti typické katolické mentality“, se patrně dobře obeznámil i s jezuitskými manýrami novějšího data (vzpomeňme jen, jak jezuité u nás v době protireformace falzifikovali názory Českých bratří) a paušálně je přisuzuje i starým dominikánům. To je ovšem projev subjektivistické svévolé, která při objektivní analýze pramenů je naprosto nepřipustná.

Ve výkladu katarského učení byl mi *Liber* v mé knize základním východiskem pro prověřování a výklad pramenů sekundárních a terciárních. V textu se o něm výslovně nezmiňuji (je ovšem přirozeně uveden v seznamu pramenů a literatury), protože o něm bude podrobněji a v širších souvislostech pojednáno ve zvláštním exkursu v mé práci o Chelčickém.

46 *Utopie*, exkurs o katarech, s. 187. Kurz. R.K.

47 „Zápas“, s. 405-406 [107].

48 Před dvěma lety byl z podnětu Dondainova z protikatarského spisu Duranda z Huesky zrekonstruován a ve výborné kritické edici vydán další původní katarský traktát (jde tedy o primární pramen stejného typu, jako jsou Pregerem vydané teze z původního traktátu „svobodných“, obsažené v polemickém spise proti nim), tentokrát jihofrancouzského původu. Srč. Thouzellier, Ch., *Un Traité cathare inédit du début du XIII^e siècle d'après le Liber contra Manicheos de Durand de Huesca*, Louvain 1961. – Ani tuto edici přirozeně Machovec v obou svých „Zápasech“ nezaznamenal. Tento text nedosahuje ovšem myšlenkové a teoretické závažnosti *Knihy o dvou principech* – spolu s ní je však výborným svědectvím myšlenkového rozpětí, v němž se katarské učení formovalo (k této otázce srv. pozn. č. 57). Neobyčejně pozoruhodné pro nás je však to, že nejhodnotnějším rukopisem, který sloužil jako podklad k edici Christiny Thouzellier, byl rukopis pražské kapitulní knihovny!

musím přirozeně tuto výzvu respektovat. Katarři se dokážou pomstít svým novodobým „přátelům“ ještě několik století poté, kdy je jiní „přátelé lidu“ vyhladili ohněm a mečem.

Onen „snivec a primitiv“, který napsal *Liber de duobus Principiis*, netušíl přirozeně, že podle principů Machovcovy hereziologie má být jeho „dualismus naprosto *nefilosofický*, že jeho „dvojbožství“ má „s filosofickým dualismem“ asi tolik společného, kolik má katolická stařenka, modlící se růženec, společného s Tomášem Akvinským“;⁴⁹ v úvodu k jednomu oddílu svého výkladu dává zcela jasně najevo, že velmi dobře ví, co je filosofie, a ukazuje, v čem může spočívat a spočívá katolická argumentace proti katarům právě s ohledem na filosofii: právě v tvrzení, že katarský dualismus je výplodem filosofie, *výplodem lidského myšlení*, zatímco katolický monismus je právě a jediné možné pojetí boha, které má základ v *bibli*.⁵⁰

A protože on sám, podobně jako celé katarství a veškeré lidové kacířství se snaží uvést své názory v soulad se základními pojmy křesťansko-náboženskými, věnuje obrovské úsilí tomu, aby své názory biblicky podložil. Avšak právě toto úsilí dokumentuje skvěle, jak biblický materiál je sice s velkou obratností a erudicí, avšak přesto zcela prokazatelně *uměle přizpůsobován umělé myšlenkové konstrukci* katarství (abych mluvil slovy Machovcovými), která je vnášena do biblického materiálu.⁵¹

Úhelným kamenem jeho filosofie je teze o nestvořených a věčných esencích světa a protisvěta, které jsou oběma bohy pouze formovány – ovšem zase jen tak, jak to nutně plyne z esencionality věcí a z jejich věčné determinace.⁵²

49 „Zápas“, s. 406 [107]. Kurz. M.M.

50 Cituji v originále: „Sed quamvis nostri adversarii penes veritatem nulam habeant rationem, adhuc forsitan rationes superius memoratas despicientes, fortiter clamarent dicentes: hec verba minime sunt credenda, quia *hominum opiniones sunt et phylosophorum argumentationes* (kurz. R.K.), de quibus Apostolus ad Colocenses ait: „videte ne quis vos *deciat per phylosophiam* (kurz. R.K.) et inanem fallaciam, secundum traditiones hominum, secundum elementa mundi huius et non secundum Christum.“ Et sic dicerent forsitan, quod pro rationibus supradictis duo principia minime sunt credenda, cum per testimonia divinarum scripturarum illa esse minime probata, et specialiter quod alius deus sit creator omnium sive factor omnipotens et eternus sive sempiternus et antiquus sine initio et fine preter dominum deum verum per divinas rationes non potest reperiri... Et sic dicerent forsitan, quod istis rationibus supradictis et aliis consimilibus unum solum deum tantum et dominum atque principem omnipotentem esse firmiter est credendum, qui eternus est sive sempiternus et antiquus, sicut superius declaratum esse videtur.“ (Dondaine, s. 99, 101.)

51 Pro názornost jeden případ uvádíme: na doklad tvrzení, že stvoření z ničeho neexistuje, uvádí autor tento biblický citát: „Ait enim angelus domini ad Iosep in evangelio Mathei: „Iosep, fili David, noli timere accipere Mariam coniugem tuam, quod enim in ea natum est, de spiritu sancto est.“ „Et non dixit ex *nichilo creatum est*“ (! – kurz. R.K.). Do biblického výroku, který má naprosto jiný, v daném případě zcela „nefilosofický“ smysl, vnášá autor zcela uměle a násilně svou filosofickou tezi o tom, že stvoření nemůže vznikat z ničeho. (Dondaine, s. 103.)

52 „Unde si propter eternitatem et sempiternitatem et antiquitatem plene intelligendum est *essentias rerum non habere inicium neque finem* (kurz. R.K.), sicut in bono deo illud habere lo-

Hmota je věčná, stvořit znamená *tvořit z něčeho, tvořit z hmoty, nikoli stvořit z ničeho*.⁵³

Vůle, chtění jsou determinovány podstatou jak u boha, tak u člověka; možnost se redukuje na skutečnost.⁵⁴

Pokud jde o problém univerzálních, obecných pojmů, věnuje jim autor celý oddíl, v němž dokazuje nemožnost překročit v univerzalizaci hranici obou světů, zároveň však dokazuje svou vynikající schopnost filosofické abstrakce, svou schopnost dopracovat se k obecným filosofickým kategoriím, odpovídajícím jeho dualistickému světovému názoru.⁵⁵

A přímo „sylogistický koncert“ předvádí náš „primitiv“ – hlásící se k radikálnímu katarskému dualismu – v závěru svého traktátu, kde vyvrací názory umírněných „katarů – monarchiánů“.⁵⁶

I z tohoto letmého seznámení s obsahem *Knihy o dvou principech* je snad zřejmé, že jde o text, který nemá jen filosofický dosah, nýbrž přímo *převrat-*

cum forsan alicui videretur (patrně narážka na učení katarů-monarchiánů – pozn. R.K.), palam ergo superius ostensum est, peccatum et penas et solieitudines et errorem et ignem et supplicium et vincula et diabolium *non habere inicium neque finem, sive hec sint nomina summi principii mali sive effectuum illius* (! – kurz. R.K.), qui testes sunt unius male cause eterne sive sempiternae vel antique, quia si effectus fuerit eternus sive sempiternus, sequitur necessario et eius causa. Est enim sine dubio principium malum, a quo hec eternitas sive sempiternitas et antiquitas proprie et principaliter derivantur“ (Dondaine, s. 124).

53 „*Quod creare et facere sit ex aliquo tamquam ex preiacenti materia* (! – kurz. R.K.). Unde firmiter est credendum quia dominus noster Ihesus Christus et alii boni angeli veri patris non dicuntur creati nec facti a domino deo vero eo quod in hac creatione sive factura essentie illorum initium penitus accepissent, et etiam quod essentie illorum fuissent omnino ex nichilo constitute, sicut videntur nostri adversarij adfirmare, qui credunt quod creare est apud deum proprie et principaliter ex nichilo aliquid facere“ (Dondaine, s. 103).

54 „... et sic sequitur necessario, quod ipse deus et voluntas eius sint unum et idem. Non potest ergo bonus deus mentiri nec facere cuncta mala si non vult, quia illud quod ipse non vult non potest facere verus deus, cum ipse et eius voluntas sint unum et idem ... quia quicquid predicatur de deo est ipse deus... Ratio autem est: Homo potest facere quicquid fecit et facit et faciet in futuro; et hoc fuit vel est in potentia; et illud quod non fecit nec facit nec faciet unquam, non potest homo facere, nec fuit nec est in potentia ullo modo, quia illud quod nunquam pervenit ad actum, non possumus dicere recte quod sit in potentia ullo modo.“ (Dondaine, s. 118, 140.)

55 „*Quare sciendum est quod supradicta universalia signa, quamvis dicantur universalia apud gramaticos* (je zřejmé, že autor zná nejen filosofy, nýbrž i logiky – R.K.), tamen apud sapientes divinos minime esse potest, scilicet quod sub aliquo signo universalitatis omnes omnino substantie et actiones penitus universe comprehendantur et etiam accidentia universa. Unde manifestum est quia dicuntur universalia apud sapientes, secundum quod intentiones elloquentium capiunt, non quod sub aliquo signo universalitatis simpliciter et directo penitus omnia bona et mala capiantur, et precipue cum non participant insimul bona et mala ... nec sub aliqua universitate ullo modo esse possint, cum se destruent invicem et impugnent, nec ab *una causa simpliciter esse possint*“ (Dondaine, s. 110, kurz. R.K.).

56 Dondaine, s. 133-138.

ný filosofický obsah, že je v něm vytvořena *spekulativně filosofická podoba katarského dualismu*, „oděná do biblického šatu“.⁵⁷

„Snivec“, který napsal Liber, pracuje běžně se základními filosofickými pojmy, ovládá sylogismus a prokazuje svou abstrakční schopnost.

Jestliže Machovec ve svém „druhém zápase“ napsal, že „jediná možná forma obrany (rozuměj katarů – pozn. R.K.) by byla jít do pramenů, přímo z nich před veřejností Machovcovi dokázat, že ty filosofické hloubky u katarů skutečně jsou“,⁵⁸ pak je mu možno před veřejností doporučit, aby se s těmito prameny nejprve sám seznámil. A jestliže v replice na „neslýchaný“ zřejmě požadavek, aby sám dokázal z pramenů, že jeho hodnocení katarů odpovídá skutečnosti, prohlásil, že „snaživý soudruh Javůrek dokonce žádá, abych já dokázal, že to tam není (kurz. M.M. – tj. ona filosofická hloubka; pozn. R.K.). Asi bych měl přetisknout všechny možné prameny (kurz. R.K. – tak si tedy Ma-

57 Vůbec nepodezřívám Machovce z toho, že by četl Borstovu práci o katarech a převzal z ní Borstovy bagatelizující soudy o katarství. Je však zajímavé, jak Borst – reprezentant určitého proudu soudobé katolicky orientované hereziologie – a Machovec se v základním hodnocení katarství dojemně shodují.

I pro Borsta, podobně jako pro Machovce, je katarství cizorodým prvkem ve středověké společnosti i středověké kultuře. I Borst se snaží bagatelizovat filosofický obsah a dosah katarství; i pro Borsta je katarství pouze mytologií, nikoli filosofií. Borst je ovšem nucen zaujmout stanovisko ke Knize o dvou principech, avšak i tam uplatňuje své základní hledisko; i zde je podle něho základem katarství mýtus: „... jestliže je někde filosofie služkou teologie, pak je to právě zde, averroistické učení o věčnosti hmoty slouží pouze jako vysvětlení mytologické cesty satana do nebes; na začátku je katarský mýtus a veškerá teologická systemizace a filosofická spekulace je pro našeho autora pouze napodobením (odpůrců – pozn. R.K.) v obraně“ (Borst, A., *Die Katharer*, Freiburg i. B.–Basel–Wien, Herder 1951, s. 279); a Borst zevšeobecňuje, že Liber nás stává „před skupinu malých duchů s dogmatickým programem, vtlučeným do hlav (eingehämmert), s tupou fanatickou vůlí“ (tamtéž).

Borst, který katarství velmi dobře zná (na rozdíl od Machovce, který katarství nezná), musí ovšem – ač nerad – připustit, že v polemice s odpůrci nabylo katarství skutečně i filosofickou tvářnost.

Borst však nechápe nebo zamlčuje, že právě i primitivní katarský „mýtus“ měl v sobě onen ideový, ideologický obsah, ono racionální jádro, které bylo našim autorem jen dále spekulativně filosoficky rozvinuto a teoreticky rozpracováno, že averroistické prvky, které byly zřejmě skutečně autorem využity a zapracovány, byly právě jen zapracovány a vstřebány, byly včleněny do katarské teorie právě jen proto, že katarský „mýtus“ k tomu poskytoval dispozice; katarská metafyzika mohla ony averroistické prvky využít nikoli k tomu, aby se přeměnila v averroismus, nýbrž naopak k tomu, aby se utvrdila, prohloubila a rozvinula právě jako katarská metafyzika.

Borst – je-li nucen už Liber vzít na vědomí – zlehčuje jeho obsah i dosah; jeho autora hodnotí jako eklektika, který zplodil jen myšlenkový zmatek a chaos; v tom však Borst skutečný obsah traktátu sám zatemňuje a desinterpretuje – se zjevným bagatelizačním ideologickým cílem.

Neboť Liber znamená skutečně rozvinutí katarského učení do podoby již vyzrálé filosoficko-teologické spekulativní teorie, která využívá „biblicko-mytologického materiálu“ (tak si ostatně později počínal i Viklef). Je to ovšem zároveň stále čistá katarská teorie, která stvrzuje a dokumentuje základní ideový obsah a ideologický smysl katarství jako takového, tj. i ten filosoficko-ideologický náboj, který byl uložen v různých primitivních formách katarského „mýtu“.

58 Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 815 (v našem výboru s. 180).

chovec představuje *důkaz* v práci s textem – pozn. R.K.), aby se diskutující s jejich vyhledáváním nemuseli namáhat...“⁵⁹

Pak je možno konstatovat, že proti autorovi *Knihy o dvou principech* prokázal zde Machovec v pojetí abstrakce a důkazu úroveň skutečně neander-
tálskou.

* * *

Pro svůj znevažující a mystifikační výklad lidových hnutí ve středověku a středověkého lidového kacířství snažil se Machovec otevřít si zadní vrátka tím, že vykopal propast mezi „lidovým kacířstvím“ a „učeným kacířstvím“.⁶⁰

59 Tamtéž.

60 Srv. jeho výroky z „prvního zápasu“: „Každý teoretik – i středověký scholastik – používá jistých abstraktních myšlenkových postupů, daných postupným rozvojem vzdělaneckého úsilí, vědy a kultury. To nemohl dělat lidový myslitel (kurz. R.K.). Je nepřipustné dělat ze živelných změn světového a společenského názoru *teoretické boje*“ („Zápas“, s. 405 [107]), „Jistě i manicheismus mohl mít – zejména v době rozmachu albigenství v jižní Francii – svou „učenou“ formu, ale jako Kalivoda proplétá a nedostatečně odděluje panteismus intelektuálů a panteismus lidu (ty se ve skutečnosti velmi lišily), zde ještě hůře: mluví stále o lidovém katarství, svou metodou je mění v kacířství „učené“ (tamtéž, s. 405-406 [107]) – a výrok „z druhého zápasu“ „... je nepřipustné směřovat lidové kacířství s kacířstvím učeným, připisovat lidu výkony části opoziční inteligence. Smíšením „lidového“ a „učeného“ kacířství popletl Kalivoda *oboji*“ (*Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 813 – v našem výboru s. 159; kurz. M.M.).

Již v *Utopiích* naznačil Machovec, co si myslí např. o tábořském revolučním lidu, když označil radikální pikartství a tzv. „učené spory o transsubstanciaci“ za záležitost „kněžskou, nelidovou“ a zkritizoval Macka za to, že prý „při rozboru tábořského radikalismu nedbá na to, že byly dvě větve kacířství, lidové a učené“ (*Utopie*, s. 180 a 181).

Přitom „učený“ a zároveň zamlžující výraz „učené spory o transsubstanciaci“, použity Machovcem v *Utopiích*, ztěžuje čtenáři okamžitě postihnout to, že Machovcovi zdaleka nejde jen o radikální pikartství, nýbrž o *pikartství vůbec*, což tímto obratem „učené“ a nevtíravě vyjadřuje.

Pikartství totiž nemohlo být nikdy „neučené“, tj. neracionální, neracionalistické. Pokud jde o učenost v pravém slova smyslu, tj. o racionální a myšlenkovou hloubku, argumentační sílu a účinnost, bylo dokonce „neučené“ pikartství mnohem učenější nejen než „učená“ obudná scholasticko-formalistická protipikartská argumentace Příbramova, prováděná zároveň obudným věroučným iracionalismem, respektujícím plně „náboženské předsudky lidových mas“ (srv. o něm pozn. 89), ale i než viklefsko-pikartská teze o „čtyřech bytech Kristových“ (srv. k této otázce i *Husitská ideologie*, s. 207 na s. 460 a 461).

Že Machovec skutečně považuje za záležitost „nelidovou“ a škodlivou nejen radikální pikartství, nýbrž *pikartství celé*, plyne jednoznačně i z jeho „Zápasu“, kde např. je výslovně řečeno toto: „Pro jeho (tj. můj – pozn. R.K.) intelektualistický způsob myšlení je příznačné, že celkem vůbec neklade problém tzv. „levé úchyly“ v revoluci, tj. teoretického radikalismu, přesahujícího reálné možnosti objektivní situace, tím nepřímo často i *škodlícího* (kurz. M.M.) revoluci... V žádné revoluci však – tím méně ve středověku, kdy masy ještě měly nesmírně silné předsudky, zejména náboženské – to však s takovým radikalismem tak jednoduché není. Tehdy ve středověku platilo, že revoluci prospěšní vůdcové musili alespoň zčásti sdílet i předsudky mas, jinak by se od nich odtrhli, ztratili možnost vést je k akci... Praktickou prověrkou revoluční vyspělosti těch teoreticky nejvyspělejších jedinců musilo tedy být, do jaké míry dovedli své individuální „předběhy“ relativně potlačit a mobilizovat masy do boje za praktické revoluční požadavky ... *Pikartství* (kurz. R.K., a podobné otázky – případně i něco jako „bůh v nás“ či tendence k tomu, to

Machovec zde ukázal jednak to, co si o lidu *skutečně* myslí, jednak to, že skutečně ještě nezvládl abecedu marxismu, abych užil jeho slov. Lid je prostě neučený, neschopný abstraktních myšlenkových postupů, v jeho akčním rádiu mohou probíhat pouze *živelné* změny světového a společenského názoru, nikoli *teoretické* boje.

Tyto trapnosti, které znamenají ještě něco mnohem horšího, než byly trapnosti obsažené v reakčně romantickém či narodnickém pojetí lidu, vydává Machovec za marxismus. Jestliže přitom popírá, že by jeho pojetí lidu bylo „nediferencovanou totalitou“ romantiků či narodníků, má v jistém směru skutečně pravdu; lid se mu totiž zúžil v tomto směru pouze na „nediferencovanou totalitu nevzdělanosti a intelektuálního primitivismu“: neboť jakékoli intelektuálně a teoreticky vyspělejší vyjádření vlastních zájmů lidu *přestává být podle Machovce vlastní záležitostí lidu*.

Machovcovo „intelektualistické“ neideologické pojmání filosofie, které jsme poznali výše, nebylo tedy náhodné. Jestliže intelektuální úroveň myšlenkového projevu se stala Machovcovi diferenční dělítkou mezi tím, co je lidové a co je nelidové, pak je bohužel třeba konstatovat, že Machovec se ještě nedokázal dopracovat v této dosti důležité otázce k marxistickému pojetí. Neboť klíčovým kritériem marxistickým je *třídní charakter, ideologický obsah a smysl* takového projevu;⁶¹ stupeň intelektuálního propracování takového projevu je sice důležitý, *není však podstatný*.

Proto existují primitivní i teoreticky vyspělé projevy *lidového kacírství* – je-li ovšem pro náš lid třídní kategorií a lidové kacírství myšlenkovým okruhem *specifického ideologického obsahu*,⁶² a ne pojmem vyjadřujícím „neandrtálskou intelektuální úroveň“.

Jestliže například Machovec rozlišuje dva typy panteismu ve středověkém kacírském myšlení, má jistě pravdu. Tyto dva typy tam skutečně existují. Avšak pro posouzení toho, co je *lidový* panteismus, není vůbec rozhodující stupeň intelektuální či filosofické propracovanosti toho kterého panteistického projevu, nýbrž jeho vlastní ideologický obsah, tj. stupeň, ve kterém tento panteismus dokázal vyjádřit a axiomatizovat *reálné pozemské zájmy prostého člověka z masa a krve*.

(Pokrač. pozn. č. 60) se v této chvíli objektivně stávalo velmi nebezpečným“ („Zápas“, s. 416-417 [122-123]). Uvidíme v pozn. 90, že nárokům, kladeným zde na „lidového revolucionáře“ vyhovuje nejlépe – pokud jde o pikarství – právě „učení“ kontrarevolucionář Jan Příbram.

61 Jinak bychom museli považovat samotný marxismus za *jev veskrze nelidový*.

62 Srv. k tomu *Husitská ideologie*, zvl. s. 196-197, 243-258, kde jsem se tento „specifický ideologický obsah“ lidového kacírství pokusil podrobněji vymezit. Lidovým kacírstvím rozumím tam ty myšlenkové projevy, které vyjadřují třídní selsko-plebejský postoj včetně těch produktů nejlevějšího křídla měšťanského kacírství, které stojí mimo sféru konstituování klasických forem měšťanské reformace a renesance, a vytvářejí naopak ideový rezervoár vyzrálé revoluční selsko-plebejské ideologie.

Individualisticko-aristokratický panteismus Eckhartův není lidový nikoli proto, že je budován příliš učeně a složitě, nýbrž proto, že tyto pozemské zájmy prostého člověka nevyjadřuje, protože splynutí boha a člověka znamená v něm *zničení člověka v bohu, krajní spiritualizaci člověka*. Naproti tomu v lidovém panteismu – ať už je formulován učeně nebo neučeně, s eckhartovskou výzbrojí či bez ní – se uskutečňuje *zničení boha v člověku, krajní naturalizace boha*. *To je základní světonázorově ideologický obsah a smysl lidového panteismu*.

Zničit boha v sobě samém potřebuje člověk, který sebe potřebuje zbožnit, aby se zbavil svého lidského a sociálního útisku a dosáhl plnosti svého pozemského bytí, který zničením boha ničí i církev, která ničila jeho, a který zároveň nepotřebuje transcendentního boha k tomu, aby jím petrifikoval vztahy nadřazenosti a podřazenosti, vztahy nadvlády a poddanství. Z těchto všech důvodů až do dob Spinozových – je tento typ panteismu výlučným ideologickým projevem lidového radikalismu, zatímco měšťanská opozice si tvoří reformační a renesanční ideologii.

Toto však Machovec nepochopil. Sveden patrně tím, že Amalrich de Bena byl universitním mistrem (a nikoli snivcem či prostáčkem), přiřadil jej ve svých *Utopiích* k Eckhartovi (či přesněji podřadil jej pod Eckharta),⁶³ ačkoli ideový a ideologický obsah jejich panteismu je naprosto protichůdný: Amalrich ničí v člověku boha a Eckhart v bohu člověka.⁶⁴ Proto amalrikánství, které „zdánlivě“ (tj. ve scholastické teorii 13. a 14. století) nemá pokračování, žije od dob Amalrichových nepřetržitě v prostředí lidového kacířství a nachází v panteismu „sekty svobodných“ své přímé pokračování.

63 Přitom Amalricha a amalrikánství nestudoval Machovec zřejmě vůbec z pramenů, nýbrž pouze z přehledných prací Hahna a Pregera. Nevím, je-li Machovcovi osobně sympatičtější dominikán Eckhart než Amalrich. Nelze se však smířit s hrubým překroucením a znehodnocením významu Amalricha a amalrikánství, podřazenými Machovcem pod Eckhartův spiritualismus.

64 Machovec si zřejmě dosud neuvědomil, že v dějinách dochází *zákonitě k vzájemné myšlenkové výměně látek* mezi „učeným prostředím“ a „lidovým prostředím“, že myšlenky a myšlenkové koncepce, které vznikají v okruhu „vysoké teorie“ a mají určitý ideologický náboj, usazují se a jsou vtahovány zcela zákonitě tam, kam svým ideologickým obsahem patří – asi tak, jako je železo přitahováno magnetem. To je osud Amalrichova panteismu i chiliasmu Jáchyma z Fiore. Pochopením této skutečnosti se marxismus liší od vulgárního sociologismu, který je i u Machovce rubem jeho idealistického chápání lidovosti.

Nejde tedy jen o pohyb od primitivismu k teoretické vyspělosti uvnitř lidového kacířství, ale i o objektivní třídní a ideologický charakter těch myšlenkových projevů, které sice *bezprostředně* v prostředí lidového kacířství nevznikají, které však do tohoto prostředí okamžitě pronikají, stávají se jeho ideovým výrazem a nacházejí v něm svou sociální základnu.

Přitom ta část inteligence, která přímo mezi lidem působí a svou ideologickou a organizační činností vyjadřuje objektivně jeho zájmy, je i „v užším sociologickém smyslu“ organickou součástí lidu. Mluvit například o tábořském pikartství jako o „kněžské záležitosti“ je nejen projevem vulgárního sociologismu, nýbrž i urážkou tábořského lidu.

Totéž co s Amalrichem provedl však Machovec i s původním pramenem vzniklým již přímo v prostředí sekty „svobodného ducha“. Přiřadil jej k Eckhartovi a prohlásil za „netypický“ pro lidové kacířství – jak již o tom byla výše řeč. Každý, kdo se seznámí s tímto pramenem, shledá však, že tento pozoruhodný text představuje pregnantní filosofický projev panteistického rozpuštění boha v pozemském člověku a v pozemské skutečnosti – nikoli panteistického rozpuštění člověka ve spirituálním bohu, jak je tomu v konečných konsekvencích u Eckharta.⁶⁵

65 Machovec ve svém „eckhartovském“ výkladu tohoto pramene se dal patrně svést falešnou interpretací samotného vydavatele pramene, Pregera, který v textu „nalezl“ myšlenky, že „úkolom každého člověka je vzdát se svého vlastního já a všech vnějších věcí (Äußerlichkeit), ponořit se do nicoty božské bytosti, podílet se tak na věčném procesu božského dění; dokonalý člověk má přestat toužit po té neb oné ctnosti“ (*Abhandlungen der Historischen Klasse der Königlichen bayerischen Akademie der Wissenschaften*, XXI, s. 23).

To by bylo skutečně eckhartovské, to je novoplatónská „návrátová fáze“ emanace, kterou Eckhart plně podržel a uplatnil ve své koncepci člověka stoupajícího k bohu vlastním sebeumrtvováním. Čím však dokládá Preger toto své tvrzení? Tezemi našeho zlomku, v nichž bůh a člověk jsou chápáni jako jedno a totéž.

Avšak již v těchto tezích nacházíme zcela protieckhartovský smysl. Výrok „In tantum potest homo uniri deo, quantum spiritus sanctus accipiat essentiam suam a tali homine sicut a deo, eo quod talis homo est deus. Quare si non accipit spiritus sanctus essentiam suam a tali homine, per consequens nec a domino“ (tamtéž, s. 62) ukazuje totiž, že pro sjednocení boha a člověka je třeba toho, aby duch svátý přijal esenci od člověka; jedině tehdy, přijme-li esenci od člověka, může ji přijmout od boha, protože takový člověk je bůh. Čili klíčový element spojení je člověk, nikoli bůh! (V jiném článku je přímo řečeno, že „Deitas dependet ab homine, unde deus necessario quaerit hominem“ /tamtéž/; tedy božství je přímo odvislé od člověka.)

V tezi uváděné Pregerem, že „Perfectus homo est causa immobilis nec proficere nec deficere potens“ (tamtéž, s. 63), není vyjádřena mrtvá strnulost člověka, nýbrž absolutnost lidské podstaty, které nemůže ubývat ani přibývat, která není vystavena proměnám ať k horšímu, či k lepšímu (podobně jako i v jiném článku „Homo tactus de virtute, iustitia et pietate fit immutabilis in eis“ /tamtéž/ je vyjádřeno, že člověk, zasažený a proniknutý jednou ctností, spravedlností a zbožností, je těmito vlastnostmi již vybaven v absolutním smyslu a nemůže je ztratit).

A konečně teze „Qui plus apprecatur unam virtutem quam aliam – non operatur deus in illo“ (tamtéž) má zcela obrácený smysl, než jí dává Preger: nejde o to, rezignovat na jakoukoli ctnost, nýbrž snažit se nedávat jedné přednost před druhou, tzn. obsáhnout a podržet veškerý celek lidských vlastností!

Tak je to tedy s tezemi uváděnými Pregerem na doklad jeho „eckhartovského“ výkladu našeho pramene. Stejný smysl mají však i jiné teze. Teze „Deus est nihil et deus est aliquid, et tamen deus nec est aliquid nec nihil“ (tamtéž, s. 62), naznačuje proměnlivost a rozporuplnost věcí, konkrétnost v obecnosti a obecnost v konkrétnosti, nikoli eckhartovskou ideu anihilace věci v bohu (srv. k tomu i *Husitská ideologie*, s. 225).

V tezích citíme na některých místech skutečně vliv eckhartovského myšlení (například v právě citované tezi), ale myšlenkové jádro je zcela protichůdné Eckhartovi. Bůh je naturalizován, antropologizován. Autor dospívá k tvrzení, že „Essentia dei est essentia omnium rerum“ (*Abhandlungen*, s. 62) – to byla i základní teze amalrikánů; dospívá dále ke ztotožnění své lidské esence s esencí boží „Divina essentia est mea essentia et mea essentia est divina essentia“ (tamtéž), k tvrzení „Omnit quae sunt, sunt huiusmodi hominis“ (tamtéž, s. 63). Z této teze, že totiž vše, co existuje, patří dokonalému člověku, je nejlépe patrné, že v panteismu autorově nejde o anihilaci věci jak ve vztahu k bohu, tak ve vztahu k člověku, nýbrž zcela naopak o to, že „pan-teisticky rozpuštěný člověk“ se stává vládcem všech pozemských věcí, jak je to běžné

Tento text svým základním obsahem není tedy „netypický“ vzhledem k ostatním projevům lidového panteismu „svobodných“, nýbrž naopak je výborným myšlenkovým vyjádřením onoho ztotožnění boha a přirozeného člověka, které nacházíme u Spinnera, svídnických kacířek, Jana z Brna a v ostatních dochovaných zprávách o sektě „svobodného ducha“ ze sekundárních pramenů; umožňuje nám hlouběji pochopit *typ myšlenkových operací, jimiž je lidový panteismus „svobodných“ budován a tvořen* – právě i podle svědectví pramenů sekundárních.

* * *

Jak lze tedy v závěru zbilancovat počínání autora, který se rozhodl vyložit středověké lidové kacířství především z primárních pramenů?

Svůj výklad valdenských založil na falzifikátech či na pramenech přinejmenším krajně pochybných, přičemž autentické primární prameny v zájmu svého „opiového výkladu“ této sekty záměrně obešel. Původní pramen o sektě „svobodného ducha“ označil za netypický a „eckhartovský“, veden svou nemarxistickou představou „lidovosti“ a svým „neideologickým metodologickým přístupem k myšlenkové středověké látce“. A původní prameny o katech zlikvidoval tím, že jejich existenci doposud sám nezaznamenal.

To není jen humor, to už je „černý humor“ postrádající ovšem v daném případě progresivního vyznění.

IV. „Müntzerovská úchylka“, marxismus a Machovec

Svůj znevažující výklad lidového kacířství završil Machovec svým znevažujícím a ideologicky škodlivým výkladem lidového revolučního hnutí a lidové revoluční ideologie.

Lidové revoluční hnutí v revolucích buržoazního typu je schopen akceptovat, jen pokud bojuje za zájmy měšťanské opozice, lidovou revoluční ideologii, jen pokud dodržuje jím předepsanou „progresivní dávku religiozity“, „co

doloženo i v ostatních sekundárních pramenech o sektě „svobodných“. Dospívá i k tvrzení, že v pekle existuje stejná blaženost jako v nebi (tamtéž) – mizl tedy rozdíl mezi nebem a peklem.

Tedy věci tohoto světa jsou sjednoceny s bohem, aniž by ztrácely svou pozemskost, konkrétnost a pozemský obsah. V univerzalizaci, která je promítnutím boha do konkrétní reálné skutečnosti světa a především člověka, je převráceno původní platónské a novoplatónské schéma: mizí descendance a návrat (ty nacházíme právě u Eckharta) a zůstává pouze integrace boha do skutečnosti a jeho ztotožnění se skutečností a člověkem (srv. k tomu i *Husitská ideologie*, s. 224-225).

Tento typ „kacířského platonismu“ byl rozvinut již u amalrikánů, stal se základem lidového panteismu – právě proto, že je nositelem ideologicky zcela vyhraněného obsahu, protichůdnného smyslu a obsahu „platonismu“ eckhartovského.

na víc jest, od dábla jest“, můžeme se dočíst na str. 181 jeho *Utopií*; pokud se lid a jeho revoluční vůdci těmito Machovcovými směrnicemi neřídí, dá jim Machovec ihned jasně pocítit, že to nestrpí a označí vše, co přesahuje jím vymezený rámec „lidové revolučnosti“ v buržoazní revoluci za „levou úchytku“ škodící revoluci – přirozeně včetně ideologických projevů; v oblasti ideologické je zvláště lidový revoluční panteismus hlavním nebezpečím.

Machovcův „levé úchytkářský výklad“ revolučního lidového radikalismu je skutečně něčím veskrze novým a původním v literatuře zabývající se touto problematikou. Machovec však ve své skromnosti nechce vzít své vlastní objevy na svá vlastní bedra a aby zřejmě zvýšil úctu čtenářů svého „Zápasu“ ke klasikům marxismu, připsal všechny své objevy Engelsovi.

Protože však jeho pojetí představuje ve skutečnosti *přímý frontální útok* na pojetí Engelsovo, musel Machovec „upravit“ samého Engelse tak, aby Engelsova *Německá selská válka* nevypadala příliš zastarale vedle jeho *Utopií* a „Zápasu“; je vidět, že metoda, jíž Machovec použil ve svém „Zápase“, není pouze dílčím omezeným prostředkem, určeným k výkladu „řadových“ filosofických prací, nýbrž že je prostředkem vpravdě univerzálním, který Machovcovi slouží i k tomu, aby své názory povýšil do „roviny klasické“.

Něco takového, jako Machovcův výklad Engelse nebylo už dlouho otištěno. Engels totiž – jak známo – ukázal, že Müntzerův *revoluční panteismus a utopický komunismus je ideologií skutečné společenské frakce*,⁶⁶ že „Müntzerova revoluční energie a rozhodnost se odrážela v nejvyspělejší frakci plebejců a sedláků“.⁶⁷ Machovec podal novou převratnou interpretaci Engelsovy *Německé selské války* tím, že zjistil, že toto Engelsovo hodnocení se týká Müntzerovy činnosti *před povstáním, zatímco tentýž program v době, kdy Müntzer byl v čele revolučního povstání*, hodnotí Engels jako nerealizovatelný, fantastický, vnitřně rozporný, a že tedy prosazovat panteismus v revoluční situaci, bylo – podle vnitřního smyslu Engelsova výkladu – nereálné, sektářské.⁶⁸

Interpretační objev Machovcův spočívá tedy v tom, že prý Engels v *Německé selské válce* považuje Müntzera za *revolucionáře pouze před povstáním*, kdežto v *samém povstání* se Müntzer proměnil Engelsovi v *sektáře*. A už jsme tam, kde jsme chtěli být. Machovcovo hodnocení táborského panteismu „jako neplodného odštěpku na živém těle revolučního hnutí“, jako „levé úchytky škodící revoluci“ se dostalo do hlubokého vnitřního souladu s Engelsovým hodnocením Müntzera.

66 Srv. Engels, B., *Německá selská válka*. Přel. F. Jungmann, přepr. J. Bílý. Praha, Svoboda 1950, s. 39-40, 47-48.

67 Tamtéž, s. 52.

68 „Zápas“, s. 417-418 [124-125].

Každý, kdo si přečte Engelsovu *Německou selskou válku*, pozná ovšem ihned, na čem je.

Engels totiž o utopičnosti, nerealizovatelnosti a fantastičnosti Müntzera programu mluví již ve druhé kapitole své knihy, kde hodnotí Müntzera a jeho úlohu v revoluci *celkově*.⁶⁹ Engelsův výklad v 6. kapitole, kde je hodnocena Müntzerova revoluční činnost v Myhlúzách, nepřináší v *tomto směru proti Engelsovým vývodům v 2. kapitole naprosto nic nového, je pouze konkrétní* toho, co bylo řečeno v 2. kapitole *zásadně*.

Rozhodující je však nyní to, že Engels, jsa si plně vědom utopičnosti a objektivní nerealizovatelnosti Müntzerova panteisticko-komunistického programu, jej *přesto hodnotí* nikoli jako „neplodný odštěpek na živém těle revolučního hnutí“, nikoli jako „sektářský produkt“, nýbrž jako program *skutečně společenské frakce*: „*Tuto anticipaci pozdějších dějin, násilnou, avšak přesto dobře vysvětlitelnou z postavení plebejské frakce*, nacházíme v Německu u Tomáše Müntzera a jeho strany... U Müntzera jsou tyto komunistické náznaky výrazem snah skutečně společenské frakce.“⁷⁰ Náboženské – tj. panteistické názory Müntzerovy nejsou „levou úchylkou“, postrádající oné Machovcem vyžadované „progresivní dávky religiozity“, nýbrž *revolučními* náboženskými názory: „... politické učení (tj. Müntzerovo – pozn. R.K.) se přesně přimykalo k těmto jeho revolučním náboženským názorům a předstihovalo bezprostředně nadcházející společenské a politické poměry právě tak, jako jeho teologie předstihovala platné představy jeho doby. Jako se Müntzerova náboženská filosofie blížila ateismu, tak se dotýkal jeho politický program komunismu...“⁷¹ Müntzerovo učení, přesahující chápavost průměru, není Engelsovi proto „intelektualistickým výstřelkem“, nýbrž programem *revoluční avantgardy*: „Zatímco Luther se spokojoval s tím, že vyslovoval představy a přání většiny své třídy a získal si tím u ní velice lacinou popularitu, Müntzer naopak daleko předbíhal bezprostřední představy a požadavky plebejců a sedláků a tvořil si teprve z *elity revolučních elementů, jež měl po ruce, stranu, která ostatně, pokud stála na výši jeho idejí a sdílela jeho energii*, zůstávala pořád jen malou nepošinou vzbouřené masy.“⁷²

Přitom Engels nepovažuje kupodivu Müntzera za *revolucionáře pouze před povstáním, nýbrž i v průběhu revolučního povstání*; zřejmě se zmyšlil, ovšem je třeba bohužel konstatovat, že při líčení vlastního průběhu selské války v jed-

69 Srv. Engels, B., *Německá selská válka*, c. d., s. 39, 47-48.

70 Tamtéž, s. 39-40. Kurz. R.K.

71 Tamtéž, s. 47.

72 Tamtéž, s. 52. Kurz. R.K. Je půvabné srovnat si to, co říká Engels v této souvislosti o Müntzerovi, s tím, co říká Machovec v podobné souvislosti o táborských radikálech. Z takového srovnání je snad dobře patrné, jaký je rozdíl mezi marxismem a vulgárním sociologismem, který uplatňuje Machovec při svém hodnocení táborského pikartství a panteismu.

notlivých oblastech Německa tvrdí Engels, že „většina rozhodnějších *revolucionářů* mezi sedláky jsou jeho (tj. Müntzerovými – pozn. R.K.) žáky a zastávají jeho ideje“,⁷³ že „revoluční – müntzerská – strana byla všude v menšině. Přesto však tvořila všude jádro a páteř selských táborů“,⁷⁴ že „*revoluční* strana vytyčila již dříve svůj program v „artikulovém dopise“,⁷⁵ že „Wendel Hipler ... nebyl *revolucionář s dalekou perspektivou* jako Müntzer“.⁷⁶

A seznamujeme-li se s Engelsovým výkladem Müntzerovy činnosti v Myhlúzách, shledáváme s překvapením, že i zde, kde je s takovou ostrovní ukázáno na utopičnost a nerealizovatelnost Müntzerova programu, *nezměnil se* Müntzer Engelsovi v „sektáře škodícího revoluci“, nýbrž že je mu stále *vůdcem „extrémně revoluční strany“*,⁷⁷ „Müntzerovo postavení v čele věčné rady myhlúzácké bylo však ještě mnohem odvážnější než postavení kteréhokoli moderního *revolučního regenta*,“⁷⁸ říká zde kupodivu Engels. „Jeho dopisy a kázání sálají revolučním fanatismem... Müntzer je teď cele *prorokem revoluce*“.⁷⁹

Engels – jak je patrné – se ještě nedopracoval k plnému marxistickému pojetí, nepostřehl, jak Müntzer z revolucionáře před povstáním se dialekticky proměnil v úpadkového sektáře škodícího svým levým radikalismem revoluci v době povstání, přestože autor „Zápasu“ se ve své dobromyslnosti pokusil Engelse v této věci vyzvednout na úroveň „současného marxismu“.

Dovoluji si však stále považovat za marxistické „zastaralé“ stanovisko Engelsovo a považuji stanovisko Machovcovo za hluboce nesprávné, ideologicky škodlivé, za urážku těch revolučních tradic, na něž navazuje a k nimž se hlásí mezinárodní dělnické hnutí.

Machovcovo přenesení pojmu „levá úchylka“, který má plně oprávnění v revoluci socialistické, na levý radikalismus v revoluci buržoazního typu je totiž nejen zneuznáním *kvalitativní odlišnosti* obou typů revolučních procesů, nýbrž i *diskreditací* lidových revolučních hnutí v období předsocialistickém a předmarxistickém, na něž revoluční dělnické hnutí *historicky i logicky navazuje*.⁸⁰

73 Tamtéž, s. 73. Kurz. R.K.

74 Tamtéž, s. 74. Kurz. R.K.

75 Tamtéž, s. 75. Kurz. R.K.

76 Tamtéž, s. 86. Kurz. R.K.

77 Tamtéž, s. 94, 95.

78 Tamtéž, s. 95. Kurz. R.K.

79 Tamtéž, s. 96. Kurz. R.K.

80 Srv. k tomu i výklad v závěrech k poslední kapitole mé knihy.

Machovcův přístup k této otázce je kromě jiného klasickým dokladem *ahistorismu*, který je charakteristickým rysem práce tohoto historika filosofie.

Tento antihistorický přístup je zřejmý i z celkové koncepce jeho *Utopií*; jinak by totiž Machovec nemohl tak jednoznačně ztotožnit „blouznivce“ 18. a 19. století a lidové kacíře 13., 14. a 15. století (již sám název práce *Utopie blouznivců a sektářů* je dává na jednu rovinu) – ačkoli histo-

K věcné bezpodstatnosti Machovcova „úchytkářského výkladu“ se již na tomto místě nemusím celkově vyjadřovat, protože jeho rozbor a vyvrácení provedli soudruh Slejška a soudružka Kadlecová v únorové diskusi.⁸¹

Chtěl bych k této otázce závěrem připojit pouze dvě poznámky:

1. Nemohu se nepřiznat, že jsem měl svého času radost z toho, že se mi podařilo odkrýt mechanismus Pekařovy práce s prameny o tábořském radikalismu a vytvořit si tak základ pro kritické vyvrácení jeho nábožensko-iracionalistické desinterpretace ideologie lidového Tábora.⁸²

Nyní však musím sebekriticky nahlédnout, že moje domněnky, že se mi podařilo „vyředit“ Pekařův přístup k tábořskému radikalismu, bylo směšnou iluzí. Machovec se totiž nespokojuje svým obecným postulátem „progresivní dávky religiozity“ pro revoluční hnutí středověku, nýbrž ve svých *Utopiích* věc konkretizuje; říká tam, že „chiliasmus a rovnostářské i utopické myšlenky mohly tehdy mít ohromnou společenskou sílu jen potud, pokud byly ještě spojeny s vírou v dobrého boha, v příchod Kristův, v pomoc shůry“.⁸³ Ovšem stejným způsobem chápe *myšlenkový obsah* tábořského radikalismu ve svém „Žižkovi“ Pekař – pouze jen s malým posunem v hodnocení. Pekař totiž tvrdí, že ona víra v příchod Kristův a pomoc shůry znehodnotovala sociálně kritické elementy, jejichž existenci v chiliasmu plně připouští.⁸⁴

Kdyby tomu bylo tak, jak tvrdí společně Pekař a Machovec, bylo by to s ideologickou hodnotou tábořského radikalismu skutečně špatné.

Věnoval jsem však v poslední kapitole své knihy dosti značné úsilí tomu, abych dokázal, že tomu tak není, že *ideologie lidového Tábora* se postupně přizpůsobuje *revoluční praxi* tábořského lidu a že v období hegemonie selско-

rický význam a dosah obou hnutí je naprosto odlišný. Na tuto skutečnost velmi jemným způsobem upozornil již J. Kudrna ve své recenzi *Utopií ve Filosofickém časopise*, 1962, č. 4, s. 578-583.

81 Srv. *Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 798-799, 803-805.

Že šlo o skutečné vyvrácení, dokázal Machovec tím, že nedokázal říci ve svém „druhém zápase“ ani slova k rozboru problému pikartství, který provedla s. Kadlecová ve svém diskusním vystoupení namířeném právě proti pojetí pikartství; na konkrétní vývody s. Slejšky reagoval tím, že je jednak překroutil (což přirozeně nepřekvapuje) a že je jednak označil za „čiré spekulování o dějinách“; uchýlil se v daném případě k této bezobsažné „únikové“ frázi, protože si už nedokázal vymyslet nic kloudnějšího, čím by mohl věcně reagovat.

Sám bych chtěl v této souvislosti pouze upozornit na to, že ve 4. oddíle poslední kapitoly své knihy jsem se pokusil právě podrobněji objasnit, že ideologický nájezd proti pikartství a adamitství byl *specifickou formou*, v níž se uskutečnil proces likvidace selско-plebejského Tábora jako třídní společenské frakce s třídním sociálně politickým programem. Neříkám to zde kvůli Machovcovi, nýbrž proto, že tato okolnost snad mohla uniknout čtenáři pod bezprostředním dojmem Machovcova „výkladu“ mých názorů.

82 Srv. k tomu *Husitská ideologie*, s. 426-427, 432, 440.

83 *Utopie*, s. 182.

84 Ve svém *Husovi* se Machovec prakticky shodl s Pekařem i v tomto hodnocení (Machovec, M., *Husovo učení a význam v tradici českého národa*. Praha, NČAV 1953, s. 250; dále jen *Hus*; pozn. red.).

plebejského Tábora v r. 1420 jsou již transcendentní bůh i jeho syn Kristus vytlačeni *na periferii* lidové ideologie, odstranění z jejího jádra. Pekař i Machovec provádějí náboženskou dezinterpretaci tábořského radikalismu – *a to té jeho podoby, které nabyt v době svého vrcholného rozkvětu a politické moci, v době, kdy lidový Tábor byl hegemonem celé husitské revoluce* – tedy ještě předtím, než tábořský radikalismus dospěl do svého závěrečného panteistického stadia.⁸⁵

Panteismus závěrečné fáze je nemyslitelný bez postupného překonávání „náboženského opia“ i „progresivní dávky religiozity“. Toto překonávání probíhalo od r. 1419 do r. 1421 jako přímý ideologický reflex revoluční praxe lidových mas.

Panteismus navazuje přitom přímo na onu podobu revoluční ideologie z doby vrcholu moci selsko-plebejského Tábora, odstraňuje pouze ještě z periferie této ideologie to, co bylo v dřívější etapě na tuto periferii právě vytlačeno.

Panteismus závěrečné fáze však tuto *revoluční aktivitu lidových mas celého období existence selsko-plebejského Tábora, zvláště období jeho vrcholného rozkvětu a hegemonie, nejadekvátněji obráží a vyjadřuje*. V tom, že bůh je zde rozpuštěn i v revoluční společenské aktivitě lidí, dosahuje tábořský panteismus kvalitativně vyšší úroveň i proti panteismu předhusitskému.⁸⁶

Velikost tábořského panteismu je tedy v tom, že v rámci daných možností nejnplněji vyjádřil a světonázorově zobecnil *společenskou aktivitu revolučního husitského lidu, pozemský smysl jeho revolučního boje*. Mohl vzniknout teprve v závěrečném stadiu lidového Tábora, protože v celých dějinách lidového Tábora se ideologie teprve *dodatečně* přizpůsobovala praxi; bylo proto zapotřebí dlouhodobého postupného přetváření sektářské myšlenkové látky, aby tábořský revoluční panteismus mohl spatřit světlo světa – *a to nikoli jako program nastávajících bojů, nýbrž jako velkolepý obraz bojové etapy právě se uzavírající*.⁸⁷

Avšak nejenom to. Velikost tábořského panteismu je spjata i s jeho trvalým celospolečenským významem a dosahem. Tábořský panteismus – v míře

85 Pro nedostatek místa nemohu se zde souvislostí mezi Machovcovým a Pekařovým pojetím tábořského radikalismu zabývat detailněji. Ukáže-li se to však potřebně, provedu ve *Filosofickém časopise* podrobnější rozbor této souvislosti, stejně i jako celkových souvislostí mezi nemarxistickými přístupy k husitství a celkovým hodnocením husitství v podání Machovcově.

86 Srv. k tomu více v závěru mého článku K dějinám ateismu ve středověku, *Věda a život*, 1963, č. 1. Machovec – protože dosud nepochopil rozdíl mezi nerevoluční a revoluční lidovou ideologií středověké protifeudální opozice – nepochopil dosud ani význam integrování revoluční společenské aktivity do panteistické teorie.

87 Nemohu proto přijmout kritiku s. Kejře, kterou mi v této otázce v diskusi adresoval (*Filosofický časopis*, 1962, č. 5, s. 797 – v našem výběru s. 153 n.), protože s. Kejř nebere v úvahu právě tento specifický profil tábořského panteismu.

daných možností – je totiž i nejplnějším *dobovým* světonázorovým výrazem *pozemského, světského smyslu celé husitské revoluce, světského smyslu tužeb a snah i těch skupin a tříd, které lidový Tábor zlikvidovaly. Proto v něm filosoficko-ideologicky vrcholí husitské myšlení, proto je v něm dovedena do konce husitská metoda humanizace boha. Proto v něm rovněž vzniká první projev ateismu v českých dějinách.*

Jestliže Machovec ve své zmatené replice na diskusní vystoupení soudružky Kadlecové vyslovil mimo jiné i myšlenku, že by bylo absurdní tvrdit, že „v minulosti existoval úplný paralelismus mezi objektivní společenskou dialektikou a dialektikou lidského myšlení“,⁸⁸ vyjádřil – nehledě ke kuriózní formulaci této myšlenky – pravdu, kterou vůbec vyjádřit nechtěl: že totiž v dějinách skutečně často vznikají *veliké myšlenkové hodnoty trvalého významu*, ačkoli ve chvíli svého vzniku nemají *bezprostřední význam* pro okamžitou realitu, tvoří se v realistických aktech realisticky smýšlejících a jednajících lidí.

Sem je možno zahrnout i význam revolučního panteismu proti oné „nutné dávkou religiozity“, kterou Machovec navrhl zapracovat do ideologie lidového Tábora. A to bez ohledu na to, že za onou „nutnou dávkou religiozity“ stojí autorita Pekařova.

Je ostatně zvláštní, že Machovec ve svém výkladu husitství navazuje vždy na silné autority vyhraněného zaměření. Ve svém rekatolizačním výkladu Husova učení navázal na Kybala,⁸⁹ pominuv v tomto směru autoritu Nejedlého, jemuž však *Husa* aspoň připsal. Ve svém výkladu pikartství navázal na Jana Příbrama, úhlavního nepřítele obou husitských Tábora, který ve svém *Životě kněží tábořských z r. 1429* poprvé objevil a odsoudil „nelidovost“ pikartství.⁹⁰

88 Tamtéž, s. 821 [171].

89 Srv. k tomu můj článek K některým otázkám hodnocení Husova učení, *Filosofický časopis*, 1955, č. 1, s. 34-62.

90 Příbram se zde proti pikartskému racionalismu dovolává primitivní víry nedospělých dětí a nábožných babek.

Srv. jeho neobyčejně poučný výklad o diskusí mezi pražskými a tábořskými kněžími v Berouně: „Item když jsú byli před dvíma letmá rok složili knězie a místři pražští a kněží táborští do Berúna, a když, jsú jim knězie pražští přede vši obcí tu svolanu podali: ‚Věříte-li, že v té svátosti oltářní jest Kristus svým tělem přirozeným?‘ Tu sú nikoli nechtěli toho seznati, žádající, aby jim toho dovedli (tzn. dokázali – pozn. R.K.). A tudíž proti nim báby i všeka obec křikem velikým jsú túž víru vyznali hněváchu sě na ně knězie táborští a druhým proto lajjechu i hroziechu a s té řeči jistý a věrný duvod jest. Když jsú té víry téměř celý den nechtěli vyznati, žeť jsú o těle božiem hrozně poblúdíli. A divná jest věc, že chtěie, aby jim ta viera dovožena byla, na niež všichni věrní i báby nepochybují ani duvoduovu potřebují.“ (!sic! – kurz. R.K.; srv. *Život kněží tábořských* v Mackově edici *Ktož jsú boží bojovníci*, 1951, s. 305-306.)

A v Klatovech při podobném rokování s „nelidovými pikarty“ – klatovským mydlářem Vilémem, jeho „kněžským svědcem“ Janem Čapkem a s dalšími 20–30 klatovskými „intelektuály“ – nepochybně obdobně sociální příslušnosti jako byl mydlář Vilém – sám mistr Jan Příbram,

A ve svém celkovém přístupu k myšlenkovému profilu tábořského radikalismu rozvinul zase dědictví Pekařovo. Nové je ovšem to, že dědictví svých předchůdců předkládá Machovec v podobě „nejčistšího marxismu“.

2. Machovec dal v obou svých „Zápasech“ jasně najevo, že lid v revolucích buržoazního typu může získat jeho požehnání pouze tehdy, když vystupuje po boku měšťanské opozice a bojuje za její zájmy; pokud lid uplatňuje své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky bojem proti měšťanské opozici, toto jeho požehnání ztrácí.⁹¹

(Pokrač. pozn. č. 90) universitní činitel intelektuálem zřejmě nijak nenakažený, vyrazil se s argumentem nejpádnějším, když mu nestačily argumenty jiné; nechme ostatně mluvit jeho samého: „Duodvo jich bluduov pacholíků malý. Item nejlepší duodvo (!sic! – kurz. R.K.); ten mistr (tj. Jan Příbram – pozn. R.K.) zavolav k sobě pacholíčka malého, otázal jest jeho přede všemi řka: „Muoj synu, pověz mi věru svú. Věříš-li, že v té svátosti jest pravé tělo božie?“ Pacholík odpověděl: „Věřím.“ I otázal je jeho druhé a řka: „Věříš-li, že tu jest pravý buoh a pravý člověk a to jeho tělo přirozené z Panny Marie vzaté?“ A když pacholík ústa otevře, chtě říci: „Věřím“; tehdy Čapek i jiní všichni velikými hlasy jej okřičiechu řkúce: „Neprav tak, neprav!“ A Čapek vece: „Vizte, bratřie, že jakožt' je nám Rokycana viery duodvil babú u Berúně, takěz ten mistr chce nám viery pacholíkem dověsti!“ (Kurz. R.K.) Tehdy ten mistr vece žalostně: „Budiz toho pánu Bohu žalováno, že sami starci, nechcete mi viery pravé vyznati a tomuto nebožátku nevinnému vyznati je nedáte.“ (Tamtéž, s. 302-303.)

Jak je patrné, kněz Jan Čapek a mydlář Vilém nebyli jen nenapravitelní intelektualisté, nýbrž i násilníci, kteří umlčovali projev přirozené, spontánní, čisté, rozumem nezkažené víry prostého chlapce z lidu, proti níž přirozené jejich ploché, lidové duši cizí intelektualismus byl naprosto bezmocný. Příbram zde skutečně uhodil hřebík na hlavičku a odhalil „protilidovost“ tábořského pikarství v celé jeho nahotě.

- 91 Podle Machovce např. jsem prý nerozebral „situaci těch významných a dalekosáhlých dějinných okamžiků, kdy jistá část selsko-plebejské opozice *překračuje* rámec své funkce hybného činitele boje proti feudálům, tedy boje progresivního, objektivně prosazujícího požadavky měšťanské opozice ... , kdy naopak již začíná prosazovat své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky i přímo bojem proti měšťanské opozici, tím „předbláh“ objektivní dějinné možnosti a může se stát – rozkládajíc protifeudální frontu – z „motoru“ raně buržoazní revoluce pro ni nebezpečím, jehož může využít i feudální reakce.“ „Zápas“, s. 404 [105-106]– kurz. M.M.)

Kdyby Machovec alespoň prolístoval práce těch, jimž věnuje své knihy, zjistil by ovšem, že právě Nejedlý boj za tyto „specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky“ považuje za to *nejcennější*, co právě husitská revoluce přinesla.

Jestliže ve své práci *Mistr Jan Hus a jeho pravda* z r. 1919 hledal zárodky těchto požadavků u Husa (srv. tamtéž, s. 15-19), pak v práci *Hus a jeho význam sociální* z r. 1925 dovozuje již, že z těchto Husových premis vycházejí táboři, které považuje za skutečné záky Husovy; „ne náhodou proto žáci Husovi, táboři – byli i praktickými komunisty, čímž domyslili toto učení Husovo ... proto také táboři, v důsledku těchto názorů Husových, zrušili potom ve své obci všechny rozdíly stavovské, zrušili šlechtické výsady a zrušili i kněžské výsady“ (tamtéž, s. 20, 21). A v práci *Hus a naše doba* (I. vyd. 1936, II. vyd. 1946) rozvíjí a konkretizuje Nejedlý toto své pojetí dále, zařazuje sem již zvláštní oddíl o tábořech a vyzvedá opět jako největší zásluhu to, že táboři – v duchu Husově – zavedli komunismus a nastolili sociální rovnost (tamtéž, II. vyd., s. 43-46).

Hus v Nejedlého pojetí je ovšem radikálnější, než byl. Tábor je chápán jako říše rovnosti a komunismu po celou dobu své revoluční existence. V tom ještě žije v Nejedlého duch Palackého. To však v této souvislosti není to hlavní. Rozhodující je to, že *program rovnosti a společenství majetku, to je program selsko-plebejské frakce, je Nejedlému ústřední a vrcholnou hodnotou husitské revoluce*. Nejedlý chápe tento program jako program husitského revolučního lidu reprezentovaného Tábořem. Přitom tento Tábor, hlásající a uskutečňující podle Nejedlého tento program

po celou dobu svého trvání, nepoškozuje podle Nejedlého revoluci, nýbrž je jejím vlastním nositelem; poškozuje ji naopak pražské měšťanstvo, které postupně od revoluce odpadá a v bitvě u Lipan přispívá k její porážce (tamtéž, s. 51-52).

Ideál rovnosti a komunismu a jeho praktické uskutečňování – to je podle Nejedlého vlastní obsah revoluce, porážka tohoto programu je porážkou revoluce. Jsou to tedy právě ony jakobínské hodnoty, v nichž Nejedlý vidí smysl husitské revoluce; sám to přímo říká: „A tak i zde (to je na Táboře – pozn. R.K.) uskutečněna rovnost, svoboda, bratrství, jak znělo pozdější heslo evropské revoluce“ (! – tamtéž, s. 45 – kurz. R.K.).

Toto hledisko – jak již bylo výše naznačeno – neobráží přesně historickou skutečnost. Je to však zároveň hledisko vyzvedající skutečně ty nejcennější hodnoty a výtobytky husitství, je to hledisko revolučního myslitele – socialisty, který hledá v husitství právě ty zdroje, z nichž vede přímá linie k socialismu modernímu (tamtéž, s. 46), je to hledisko, které ukazovalo cestu marxistické vědě o husitství.

Jestliže však na ducha a vnitřní smysl Nejedlého díla o husitství organicky navázal Macek a odhalil skutečné představitele těchto jakobínských hodnot v tábořských dějinách, Machovec se k Nejedlému obrátil zády.

Ve svém Husovi – ačkoli již znal Mackovo Husitské revoluční hnutí – zdiskreditoval ony skutečné představitele Nejedlým vyzdvížených jakobínských hodnot, jak mohl; nadělal z nich ubožáky a vyšel přitom fakticky – jak jsme výše viděli – z Pekaře; přihlásil se pouze k Nejedlého známému doslovu k Jiráskovu dílu *Proti všem*. To je však ve skutečnosti výsměch Nejedlému: neboť Nejedlý může chápat likvidaci pikartů jako likvidaci výstředních extremistů právě proto, že chápe stále celý Tábor, to je i Žižkův Tábor – jako selso-plebejský; proto nevidí i třídní obsah závěrečného konfliktu v r. 1421. Chápe však dobře třídní selso-plebejský obsah tábořského hnutí a staví tábořský lid usilující o nastolení sociální rovnosti (jemu patří bez zbytku Nejedlého sympatie) do přímého protikladu k „měšťácké blahobytné Praze“ i v tomto doslovu (Nejedlý, *Doslovy*, s. 36).

Toto zamlčet a hlásit se k Nejedlému, stejně jako hlásit se k Mackovu vysvětlení o nutnosti odstranění pikartů a zamlčet zároveň celkové Mackovo hodnocení tábořské chudiny (Hus, s. 250-251), je vytváření falešné clony před vlastním „protijakobínským“ chápáním hodnot husitstvím vytvořených.

Machovec se však obrátil zády k Nejedlému i v hodnocení Husa. Poznal, že Nejedlý Husa příliš radikalizuje; nepoložil si ovšem otázku, v čem je racionální jádro Nejedlého hodnocení Husova učení a jak metodicky Nejedlého využít a navázat na něj. Vzhledem k tomu, že v dedikaci napsal, že bez Nejedlého „vlastních prací o Husovi, které mu byly vzorem a podnětem, tato jeho práce by vůbec nevznikla“ (Hus, s. 16), měl si patrně tuto otázku položit. Kdyby si ji položil, zjistil by, že Nejedlého vlastní práce o Husovi dávají například klíč k pochopení základního specifického obsahu Husova učení, k pochopení toho, že Husovo učení je relativizací celého feudálního řádu, protože je i útokem na světskou feudalitu (Husitská ideologie, s. 156).

Machovec to však neučinil, spokojil se s dedikací, pro výklad Husova učení se obrátil ke Kybalovi a Husovo učení v Kybalově duchu zrekatolizoval a „zfeudalizoval“. (Srv. k tomu můj výše uvedený článek K některým otázkám hodnocení Husova učení.)

Tak tedy „navázal“ Machovec na Nejedlého „jakobínské“ pojetí husitství v hodnocení Husa a Tábora.

Vznikne však přirozeně pochybnost – vždyť se přece Machovec hrdě hlásí k Nejedlého renesančnímu chápání husitství? I mně Machovec v „Zápase“ vytkl, že jsem „zřejmě neplně pochopil veliké klady Nejedlého ‚renesanční‘ koncepce“ („Zápas“, s. 403 [104-105]); tvrdí, že Nejedlý, aby mohl vyzvednout „světské“ a „novověké“ stránky Husova díla, užil proto nezprofanovaný termín „renesance“ proti zprofanovanému „reformátorství“ – tamtéž, s. 402 [103]). A o sobě samém říká Machovec toto: „V mé knize o Husovi z r. 1953 je Nejedlého koncepce Husa „renesančního člověka“ vyjádřena ... jednoznačně a s bezproblémovou přímočarostí...“ (tamtéž).

Podívejme se poněkud blíže, jak se věci skutečně mají. „Renesanční koncepci“ husitství nacházíme u Nejedlého v jeho významné filosofické práci ještě z období předmarxistického, v jeho

(Pokrač. pozn. č. 91) *Sporu o smyslu českých dějin*, kde Nejedlý převratným způsobem zasáhl do diskuse o filosofii českých dějin. Nejedlý zde skutečně vystupuje proti nábožensko-protestantské interpretaci husitství a vyzvedá světský a národní obsah husitského hnutí jako jeho obsah základní (srv. Nejedlý, Z., *O smyslu českých dějin*, Praha, SNPL 1953, s. 53-60). V husitství vidí především renesanci mravní a dobu mimořádného vzruchu energie národní (tamtéž).

Ukazuje sice, že v této renesanční atmosféře, nabitě bohatým vnitřním životem, se utvářejí „pravé základy moderního života“ (tamtéž, s. 52), ukazuje na „revoluční význam husitství“ (tamtéž, s. 59), přesto však tuto celou renesanci, to je renesanci husitskou, chápe – proti Palackému – jako *skvělý plod středověku* (tamtéž, s. 52, 53). Mluví o „husitském středověkém člověku“ (tamtéž, s. 54) a staví v tomto ohledu svou renesanční koncepci husitství proti Palackého nábožensko-protestantské koncepci; říká přímo, že v „názor (protestantském) na husitství málo jest respektován středověk“ (tamtéž, s. 63). K tomuto „husitskému středověku“ přiřazuje Nejedlý i dobu poděbradskou, kterou přitom vysoce vyzvedá, a počátky novověku v českých dějinách klade až do počátků doby jagellonské, k roku 1471 (tamtéž, s. 66). V tomto středověce renesančním chápání husitství se přihlašuje Nejedlý otevřeně – proti Masarykovi i Palackému – ke Gollovi a jeho škole. Ačkoli Gollovu školu v základním obsahovém a celostním chápání (o tom bude ještě dále řeč) již vysoko převyšuje, ve středověce renesančním chápání husitství je jí ještě plně poplatten.

Husitská renesance – přes svůj světský obsah – není zde tedy Nejedlému projevem novověku, nýbrž zcela naopak projevem středověku. Machovec tedy „zinterpretoval“ i v tomto případě názory Nejedlého v *presně obráceném smyslu, než jaký byl jejich obsah* – to ostatně již nemůže překvapit.

Nejedlého poválečné práce, které byly výše zmíněny, znamenají nový vyšší kvalitativní stupeň v Nejedlého chápání husitství. Nejedlý – již revoluční socialista stojící v prvních řadách revolučního českého dělnického hnutí – chápe nyní husitství vysloveně jako moderní novověkou sociální revoluci, v níž, jak jsme výše viděli, se rodí jakobínské hodnoty moderního věku. Proto *mizí nyní zcela v jeho pracích i pojem husitské renesance*, spjatý s dřívější středověkou interpretací husitství.

Přesto však může Nejedlý na své dřívější pojetí v jednom směru úzce a organicky navázat. Navazuje na dřívější světské, protináboženské a pozemské chápání husitství a dovádí je k odhalení hluboké *sociálně kritické podstaty* husitské revoluce. Vrací se v „novověkém“ chápání husitství k Palackému, zároveň jej však překonává pochopením nenáboženského, třídě sociálního obsahu husitské revoluce.

Na své dřívější „renesanční“ pojetí může přitom organicky navázat i proto, že onu mravní a národní renesanci chápal již dříve ve svém *Sporu o smysl českých dějin* vyhraněně *sociálně historicky, protiindividualisticky*, že ji chápal jako renesanci *národního organismu*, jako renesanci *historického člověka, člověka „v jeho určité historické formě“*, determinovaného „*kolektivní mocí dějinnou*“ (tamtéž, s. 62-63 – proto L. Štoll v předmluvě ke knize plným právem napsal, že tato teoretická pozice byla základem a východiskem přirozeného, organického a zcela samozřejmého vývoje Nejedlého „ke stanovisku vědeckého socialismu“ (tamtéž, s. 14, 15).

Jestliže Nejedlý ve svých poválečných pracích vyzdvihuje právě *sociální hodnoty husitství*, onen „*zákon kolektivity*“, v němž zcela správně sám vidí kořen Husova světového názoru (*Hus a naše doba*, c.d., s. 27), jestliže vyzdvihuje to, že Husovi a husitství nejde o dobro jednotlivce, ale o dobro všech, „*o dobro celé lidské společnosti*“ (tamtéž), rozvíjí zde zcela organicky svou historicko-deterministickou, univerzalistickou koncepci, obsaženou v jeho dřívějším pojetí husitství jako „*mravní renesance národního organismu*“.

Jestliže Machovec hrubě překroutil a zatemnil historický význam kategorie „husitské renesance“ v Nejedlého myšlenkovém vývoji, dokázal jí rovněž zcela vyklestit a zbavit nejedlovského smyslu ve svém vlastním výkladu Husa a husitství – i když s nenuceností sobě vlastní vytváří o sobě mýtus, že Nejedlého pojetí „jednoznačně a přímočaře vyjádřil“. Neboť jestliže Nejedlého „renesance“ znamenala onen „zákon kolektivity, historickou determinovanost historického člověka“, jestliže ji Nejedlý chápal naprosto protiindividualisticky a protisubjektivisticky,

Toto stanovisko je kromě jiného skutečně výrazem „čirého spekulování o dějinách“, ignorováním jejich konkrétního průběhu, je výrazem nepochopení jejich dialektiky. Lid totiž sehrává v revolucích buržoazního typu vrcholnou *celospolečenskou* úlohu právě tehdy, když vystupuje *i proti* měšťanské opozici (či buržoazii) a prosazuje své rovnostářské požadavky, když *se sám stává hegemone*m revoluce, a tím „umožňuje“, aby požadavky měšťanské opozice (či buržoazie) byly v další fázi revoluce skutečně prosazeny.

Dějiny nejsou pimprlové divadlo, ve kterém se lid pohybuje podle toho, jak jím na drátkách posunuje Machovcův „duch dějin“, převlečený tentokrát „do objektivních zájmů měšťanské opozice“. Jakobíni umožnili prosadit objektivní zájmy buržoazie tím, že gilotinovali girondisty, její představitele. Podobně tábořský revoluční lid se dostal do čela revoluce v r. 1420 a revoluci i pro měšťanskou opozici zachránil právě proto, že *nebojoval za její zájmy, nýbrž za své vlastní rovnostářské, utopicko-komunistické požadavky*, které na Táboře i realizoval; v Praze zlikvidoval vládu měšťanské opozice a dosadil v ní k moci plebejce Želivského, snažil se Praze vnutit svůj vlastní program a Prahu opustil, když se mu to nepodařilo.

pak Machovcova „renesance“ je *subjektivisticko-psychologickou kategorií* (srv. Machovec, *Hus*, kapitola „Renesanční prvky v Husově povaze“). Jestliže Nejedlého pojetí husitské renesance ukazovalo již před první světovou válkou cestu k marxismu, pak Machovec, vypůjčiv si tento Nejedlého předválečný termín, dal mu po druhé světové válce obsah naprosto scestný a nemarkvistický.

Tak to tedy vypadá s Machovcovým „přímočarým a jednoznačným vyjádřením“ Nejedlého renesanční koncepce husitství.

Dnes – po smrti Nejedlého – je jedním z velkých bezprostředních úkolů naší filosofie pravdivě zhodnotit velký myslitelský zjev Nejedlého, ozřejmit jedinečnost a neopakovatelnost jeho filosofického vývoje a hlouběji objasnit velké hodnoty jeho díla. K tomu ovšem je třeba i vyčistit půdu od různých „oslavovatelských“ a vtíravých přístupů, za nimiž se skrývá neúcta a nevážnost právě ke *skutečným velkým hodnotám*, které Nejedlý vytvořil. Typickým projevem takového přístupu je právě přístup Machovcův.

Způsob, kterým se Machovec hlásí k Nejedlému, je totiž ve skutečnosti *diskreditací* Nejedlého. Machovec totiž k základním otázkám hodnocení husitství zaujal a zaujímá právě protinejedlovský postoj.

Ve svém *Husovi* zbavil nejedlovského obsahu kategorií „renesance“, kterou si vypůjčil z předválečného Nejedlého, a zároveň podal kybalovsky, rekatolizační, protinejedlovský a „protijakobínský“ výklad Husova učení. Jestliže Nejedlý chápal vždy Husův program a Husovu praktickou činnost v naprosté jednotě, udělal Machovec z Husa praktika a zbagatelizoval jeho učení. Pokud jde o Tábor, bylo již výše ukázáno, že zde rovněž nevychází z Nejedlého – nýbrž z Pekaře. A ve svých *Utopiích* i v obou svých „Zápasech“ se již programaticky postavil proti Nejedlého základnímu demystifikujícímu přístupu k nábožensky vyjadřovaným ideologickým projevům středověké protifeudální opozice a svým „opiovým výkladem“ zdiskreditoval podstatnou část toho, co tato protifeudální opozice vytvořila. To jsme viděli výše názorně na valdenských.

Zřejmě v duchu zásady, že „pod svícem bývá tma“, usadil se Machovec pod svícem Nejedlého autority a hlásá odtud názory, kterými dnes již diskredituje velký Nejedlého odkaz.

Proto je třeba konečně již vykázat Machovce z onoho místa pod oním svícem, které si opevnil „nejedlovskými legendami“, které sám o sobě léta tvořil. Je to již zapotřebí jak v zájmu jeho samotného – tak především v zájmu Nejedlého a jeho *skutečného odkazu*.

Nepodařilo se mu to proto, že svým vítězstvím na Vítkově umožnil měšťanské opozici, aby se znovu zkonsolidovala – podobně jako jakobíni uzavřeli svou éru ve chvíli, kdy vojensky obhájili revoluční Francii.

Jestliže Machovec projevuje dojemnou starost o to, aby lid nepřestal být pečlivě naolejovaným motorem buržoazní revoluce a aby svými „nepředloženostmi“ ji neohrožoval, pak je třeba konstatovat, že *lid nikdy nebyl takovým „motorem“*, který je možno natáhnout, spustit, vypnout – eventuálně mu dát zpáteční rychlost – podle toho, jak „duch dějin“ uplatňuje „objektivní požadavky měšťanské opozice“. Proto ve všech buržoazních revolucích muselo být revoluční vedení lidu odstraněno ze scény a likvidováno, aby vlastní program měšťanské opozice či buržoazie mohl být uskutečněn.

Marxista při hodnocení starších dějinných období musí umět přirozeně pochopit progresivitu společenských tříd a jejich představitelů v celé strukturální vázanosti a souvislosti, v nichž tyto třídy a lidé na dějinné scéně vystupovali. Při hodnocení husitské revoluce musí umět ocenit velikost měšťanské opozice, Želivského i Žižky, velikost celé skvělé plejády tábořských měšťanských vůdců, Biskupce, Korandy, Prokopa Holého, musí umět ocenit i velikost Jiřího z Poděbrad, který u Lipan proti Prokopovu Táboru bojoval.

Je však výsměchem marxismu, urážkou revolučních tradic lidu a vysloveným nahráváním kontrarevolučnímu výkladu dějin, jestliže někdo označí přitom zároveň onu *revoluční elitu*, která stála v čele revolučního lidu v buržoazních revolucích, za „úchylkáře a sektáře škodící revoluci“.

Neboť Húska byl veliký právě tím, že se nestal ani Žižkou, ani Biskupcem, ani Jiříkem Poděbradským. Húska, Müntzer, Robespierre a Saint Just byli *velicí revolucionáři* i tehdy, když padli, když za svůj utopický, nerealizovatelný, fantastický a dějinnou chvíli předbíhající program – kterým v době nedávno prošlé dokázali zmobilizovat a vytvořit velmi konkrétní a reálnou, nefantastickou a dějinnou chvíli nijak nepředbíhající údernou sílu revoluce – položili své životy.

Neboť oni – neznajíce Machovcův „Zápas“ – nevěděli, že měli být pouze motorem buržoazní revoluce. Tímto svým neuvědomělým postojem však mimoděk prokázali, že lid i v předsocialistických epochách je *samostatným a svéprávným společenským subjektem, suverénní historickou silou*, která plnila svou objektivní historickou úlohu poněkud jiným způsobem, než si to představuje „heglián“ Machovec, snažící se pohybovat dějinami s pomocí klíčků k natahovacím panákům.

Závěrem

Není možné a není ani nutné zabývat se dalšími vývody Machovcovými o mých názorech a o mých postupech. To, co Machovec například říká o mém vztahu k Troeltschovi, Weberovi a Kautskému, je budováno „metodicky“ stejně jako to, co říká ve svých vývodech základních.

Protože Machovec trpěl doposud subjektivním dojmem, že jeho tři základní výtky vůči mé práci zůstaly neotřeseny, soustředil jsem se právě na tyto tři výtky základní, které mi adresoval na úseku „pseudomaterialismus a náboženství“, na „úseku hegelíanském“ a na „úseku pramenném“, a držel jsem se zcela otrocky základní osnovy jeho „Zápasu“.

Dovolil jsem si vytvořit pouze zvláštní oddíl z problematiky týkající se táborského radikalismu a lidového revolučního hnutí vůbec. Avšak i v této formální odchylce jsem myslím právě hlubšímu smyslu jeho „Zápasu“; neboť Machovec tam dovedl, že v mém pojetí revolučního lidového hnutí se slévají v jeden celek jak můj „pseudomaterialismus v pojmání náboženství“, tak můj „hegelianismus v širším slova smyslu“. Měl jsem snad proto právo na tento samostatný oddíl.

Že právě zde je koncentrát „mých chyb“ a že také zde byl bezprostřední počátek konfliktu – v daném případě naprosto nesmiřitelného –, je ostatně pochopitelné a přirozené: v hodnocení táborského radikalismu stal se totiž Machovec dalším přímým exponentem zcela určitého výkladu ideologie lidového Tábora, počínajícího v předmarxistické éře zhruba Janem Příbramem a vrcholícího Pekařem; přístupu, reprezentovanému těmito dvěma jmény, dodal Machovec pouze podobu pseudomaxistické fráze.

Machovcovu „kritiku“ nelze tedy brát vážně.

Jestliže se však Machovec chtěl zapsat do dějin moderní hereziologie ještě mnohem výrazněji než svými Utopiemi, pak je možno konstatovat, že se mu to touto „kritikou“ podařilo. A to nejen šíří a hloubkou svých „odhalení“, nejen předmarxistickými představami, které zde uložil, nýbrž především svou metodou. Metodou jeho úvahy – jak vyplývá z předcházejícího výkladu – je totiž převážně falzifikace.

V diskusi, kterou v únoru 1962 uspořádala redakce Filosofického časopisu k hlubšímu ujasnění sporných otázek, tj. i k prověření oprávněnosti Machovcovy kritiky (její záznam byl otištěn v 5. č. Filosofického časopisu – můj příspěvek redakce Filosofického časopisu po dohodě se mnou v tomto záznamu nepublikovala. Podstatná část mého tehdejšího vystoupení je obsažena v této mé odpovědi), jsem na řadě příkladů konkrétně ukázal, že Machovec hrubě překrucuje a zkresluje text mé knihy, smysl mých názorů i obsah a smysl jiných prací. Ani v jediném případě nedokázal tehdy Machovec konkrétně vyvrátit mé výtky – rovněž nikdo z účastníků diskuse to neučinil.

Machovec tehdy ve svém závěrečném vystoupení (s nímž jeho odpověď otištěná v 5. čísle Filosofického časopisu nemá naprosto nic společného) odmítl pouze globálně – ve smyslu „pseudomaterialistické hegelovské nediferencované totality“ kritiku svého „Zápasu“, která byla na diskusi provedena, a prohlásil, že se mu moje vystoupení nelíbilo a že jej utvrdilo v tom, že má pravdu (rovněž ostatní příspěvky tehdy zhierarchizoval pouze z estetických hledisek, podle toho, jak se mu líbily či nelíbily). Konkrétně nebyl schopen vyjádřit se k žádnému z řady problémů, které se v diskusi objevily.

Jeho „Zápas“ byl však otištěn prakticky v nezměněné podobě. Z toho je možno vyvodit jediný závěr: zkreslování a překrucování v Machovcově úvaze nejsou nedopatřeními, na něž by nebyl upozorněn a které by neměl možnost odstranit, ani oprávněnou kritikou, kterou by neměl možnost v polemice obhájit; proto mám nejen právo, ale i povinnost označit Machovcův „Zápas“ za falzifikaci.

Upozorňuji výslovně čtenáře, že drtivá většina toho, co bylo výše napsáno v této mé odpovědi, bylo řečeno na oné diskusi tváří v tvář Machovcovi. Když například Machovec mluvil o mém „intelektualizačním výkladu“ katarů, zeptal jsem se ho přímo, jestli zná Dondainea. Machovec dal najevo, že ne. Přesto ponechal ve svém „Zápase“ ústřední pasáž o mém „hegeliánsko-intelektualizačním“ výkladu katarů a ve svém vystoupení v č. 5 Filosofického časopisu tyto své úvahy ještě dále rozvinul. Citoval jsem na diskusi pasáž ze své recenze monografie soudružky prof. Popelové, kterou uvádím v textu. I to Machovce „nepřesvědčilo“, protože pasáž o tom, že reformaci vykládám „teologicky“ a nevidím v ní její „realistické a materialistické tendence“, ponechal nezměněnou. A tak tomu je i v dalších otázkách: Machovec prostě vyslechl mé vývody, nic k nim neřekl a otiskl oba své „Zápasy“.

Nelze však říci, že by byl k diskusi zcela imunní. Na základě diskuse skutečně některé úpravy provedl. Nebudu je zde vypočítávat (dovolil jsem si pouze na jednu z těchto úprav upozornit ve výkladu o katarech. Jestliže totiž Machovce pobouřilo to, „jak jsem zkreštil katary“, mne zase pobouřila troufalost, s kterou Machovec katary uráží). Celkově lze však tyto úpravy charakterizovat jako úpravy, které měly „prohloubit“ jeho pokus představit čtenáři mou práci jako práci s výraznou tendencí úchylnkářskou.

Termín falzifikace není tedy zdaleka nejsilnějším termínem, kterého lze v dané souvislosti použít; je jasně eufemický, neboť obrací pozornost jen k „akademické“ stránce věci.

Věcné kritické zhodnocení otevřených problémů, mezer či nedostatků, které by pomohlo mně v mé další práci a našemu husitologickému bádání vůbec, nelze zřejmě již od Machovce očekávat. Na některé takové problémy bylo v diskusi poukázáno; například na nutnost hlubší analýzy úlohy výrobních sil ve vývoji feudální ekonomiky soudruhem Slejškou, na nutnost systematického kritického zhodnocení vývoje měšťanského husitismu v celé jeho historické rozloze sou-

druhem Kejřem atd. Z těchto věcných i metodologických připomínek bude další práce na zhodnocení husitství – jak práce moje, tak práce jiných soudruhů – jistě vycházet.

V diskusi – jak se mohl již čtenář přesvědčit – bylo však řečeno mnohé, co má význam pro objasnění a hlubší pochopení širších souvislostí nejen vývoje českého myšlení, nýbrž i obecného myšlenkového vývoje, pro objasnění a hlubší pochopení práce ve filosofii, historii a marxistické společenské vědě vůbec. V tom vidím největší přínos této diskuse.

Doufám, že mi nebude mít nikdo za zlé, jestliže si v této souvislosti dovolím závěrem rovněž poděkovat všem soudruhům, kteří na této diskusi dali najevo, že falzifikacím, průhledným politicko-ideologickým insinuacím a vědecky nepodloženým útokům nelze v naší teoretické práci popřát místa.