

K zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce¹

Nad Kalivodovou knihou o husitské ideologii

Milan Machovec —

Kniha Roberta Kalivody *Husitská Ideologie* (Praha 1961, Nakladatelství Československé akademie věd, 563 stran) není sice soustavným výkladem všech hlavních forem husitské ideologie, ale nicméně je rozsáhlým, náročným, v celku i detailech promyšleným a pečlivě zpracovaným *příspěvkem k marxistickému hodnocení husitského myšlení*, především – a to je třeba zvláště vítat – ve své největší části *podrobným soustavným rozбором ideologie selsko-plebejského Tábora*. Kniha je výsledkem mnohaleté soustředěné práce s prameny, trpělivého přehlížení staré i nové literatury, usilovné snahy o marxistický výklad dané problematiky; je výsledkem snahy o řešení nových, dosud nedořešených otázek, přitom však i o využití všeho pozitivního, či aspoň podnětného, k čemu dospěla starší literatura – a to včetně literatury stojící na základech ideologicky nejpovážlivějších. Kniha je ve svém celku nesporně významným činem našeho současného dějinněfilosofického úsilí a je podnětná i svou metodologickou stránkou. Přitom však právě některé její *metodologické stránky* a v jejich důsledku i ne jeden závěr nejsou nesporné. Nejprve však k pozitivnímu přínosu Kalivodovy knihy.

I

V čem jsou hlavní pozitivní výsledky Kalivodovy práce? V první řadě v samé *šíři* autorova pohledu, tj. v jeho úsilí o zachycení myšlení velkého dějinného úseku, o vystižení vztahů mezi různými mysliteli a skupinami několika generací, především o řešení problému *zásadního dějinného smyslu husitské revoluce a husitské ideologie jako celku*. Dosavadní studie, věnované myšlení doby husitské, byly vždy zaměřeny k jedné či několika postavám či omezené-

1 Stat' uveřejňujeme jako diskusní příspěvek. Autor přihlédl k diskusi o Kalivodově knize *Husitská ideologie*, uspořádané redakcí Filosofického časopisu 1. února 1962. Zpráva o výsledcích této diskuse bude uveřejněna ve 4. čísle Filosofického časopisu; pozn. red.

mu úseku dějin husitské ideologie, a to i práce starší, nemarkistické (Novotný, Kybal, Bartoš, Sedlák, Auštecká aj.), i nové marxistické (Nejedlý, Graus, Macek aj.). Teprve Kalivoda záslužně položil problém husitské ideologie jako celku, jako historického zjevu evropského dosahu a evropské závažnosti. Ani Kalivoda ovšem sám úplný obraz husitské ideologie nezpracoval, vždyť téměř vůbec nevyužívá např. díla tzv. „předchůdců Husových“, kde by našel – zejména u Milíče z Kroměříže a Matěje z Janova – mnoho cenných paralel pro hlubší osvětlení nejednoho z problémů, kterými se ve vlastním jádru své knihy zabývá. Chybí také úplně – a to je zvláště ožehavé v práci, jež si činí syntetické nároky – rozbor měšťanského husitismu po smrti Husově – díla Jakoubkova, Želivského, ideologů měšťanského Tábora, Rokycanova aj. A i sama postava Husova je vystižena vlastně jen stručným exkursem (obdobně předhusitské sekty), ve kterém nebylo možno řešit mnohé podstatné otázky, např. problém geneze Husova „kacířství“ aj. Kniha je tedy vlastně monografií jen o selsko-plebejském husitismu, ale nicméně aspoň v některých kapitolách klade i otázky celkového historického zařazení husitského myšlení vůbec. Zůstane Kalivodovou zásluhou, že jeho kniha bude i další badatele nutit klást problém husitského myšlení jakožto historického *celku*, právě proto ovšem i hlouběji diferencovat jednotlivé proudy a postavy uvnitř tohoto celku, než se dosud činilo.

Za druhé nutno velmi ocenit Kalivodovo úsilí o *celoevropský aspekt na řešenou problematiku*; v tomto ohledu jde Kalivoda dále než většina dosavadních badatelů (včetně i jmen nejslavnějších). Jeho husitství je zařazeno do širokých evropských souvislostí. Velmi podrobně a často originálně hodnotí nejrůznější středověké ideologické útvary: tím je jeho smysl pro nalezení specifičnosti husitismu zbystrěn, což mu umožnilo ne jeden nový cenný pohled. Také tímto metodologickým rysem je Kalivodova kniha velmi podnětná; bude nutit další pracovníky – i v jiných úsecích dějin českého myšlení – detailněji a náročněji studovat evropské souvislosti kterékoliv české problematiky.

Filosofičtí pracovníci nepochybně ocení i další pozoruhodný metodologický rys Kalivodovy práce, a to *filosofickou náročnost*. Největší část knihy je věnována teoreticko-světónázorovým problémům. V naší marxistické literatuře dosud převažovalo tzv. „široké“ pojetí dějin filosofie, tj. snaha o rekonstrukci jistého myšlenkového a kulturního celku, v němž jen příslušná malá část připadala vlastní filosofické problematice; Kalivoda naopak věnuje hlavní pozornost právě filosofickému aspektu dané problematiky. Z důsledně filosofického zaměření jeho metody plyne i neustálá vysoká úroveň řešení problematiky. Jeho kniha není z těch, které poskytují tzv. základní informace o dané problematice. Ty čtenář v knize nenajde, a pokud je nezná odjinud, sotva může do Kalivodovy knihy vůbec proniknout, neřkuli ocenit její silné

– a ovšem i slabé – stránky. Kalivodovi jde vždy ne o seznámení čtenářů s problematikou, nýbrž o jakousi „nastavbu“ nad tím, o „hodnocení“ i neprobrané látky, o její filosofický aspekt. I když i tato „filosofická“ metoda Kalivodova má svůj rub, vzhledem k dané fázi práce na dějinách české filosofie je tato metoda podnětným krokem vpřed a může přinést dobré ovoce i jako neodbytný podnět pro prohloubení pracovní metody v příbuzných oborech, např. v dějinách literatury a vůbec kultury. Tyto disciplíny jsou u nás doposud právě metodologicky z velké části na velmi nízké úrovni.

Velmi cenným rysem Kalivodovy práce je dále *způsob jeho práce s dosavadní odbornou literaturou*. Zatímco dosavadní marxistické práce o husitském myšlení se s literaturou vyrovnávaly pravidelně jen souhrnně ve zvláštních kapitolách, Kalivoda přechází k organickému včleňování výtěžků literatury přímo do zpracovávané látky a k její detailní kritice. Kalivoda netoliko ovládl zasvěceně velmi široký okruh odborné literatury, ale průběžně kritizuje její sporné teze i využívá jejích pozitivních zjištění. Kalivoda dovede podat i zásadní kritiku omezenosti hlavní nemarxistické literatury (zvláště zdařilou v případě Pekařově a Kybalově) i plodně využívat dílčích cenných výsledků týchž spisů, a to v míře větší než dosavadní marxistická literatura. Není sice správné, že zejména z marxistické literatury místy přebírá různá hodnocení, členění problémů i nadhozené otázky, aniž přímo cituje, ale přesto je – v porovnání s často velmi primitivním postojem mnoha současných knih z dějin české kultury vůči starší literatuře – jeho práce i v tomto ohledu úctyhodná.

Nejdůležitější je ovšem to, že kniha skutečně přináší *mnoho nového*, a to jak v dílčích myšlenkách a hodnoceních, tak i v celých výkladech a objevených souvztažnostech. Není možno zde vypočítávat všechny jednotlivé nové výklady Kalivodovy. Poukazují aspoň na některé, podle mého mínění nejcennější: je to jednak autorovo zásadní ekonomické zdůvodnění – opírající se o nedokončenou knihu Kurta Konráda –, proč husitství pojímá jako raně buržoazní revoluci, originální výklad jejích specifických rysů (s. 17-79), dále jeho hluboce zasvěcený výklad společenského a gnoseologického smyslu vítězství tomismu nad augustinismem v oficiální středověké církevní ideologii (s. 87-94), nové a podnětné hodnocení nejrůznějších opozičních proudů a myslitelů středověku, zejména nominalistů, Bradwardiny, skvělý výklad teoretické stránky zvratu provedeného Viklefa aj. (s. 95-109), nový výklad Husova učení jako systému sociální etiky, vybudované relativizací norem feudálního systému a proticírkevní interpretací „božího zákona“, dále originální a filosoficky velmi cenný výklad o vztahu Husovy metody k novověké buržoazní metafyzice aj. (s. 149-191) a zejména ovšem celá řada nových pohledů a postřehů ve vlastním jádru knihy, ve výkladu ideologie selsko-plebejského husitismu (s. 287-481). Pokud jde o přínos k vědeckému hodnocení selsko-plebejského husitismu (zejména proti staršímu výkladu Mackovu),

považují za nejdůležitější zejména to, že Kalivoda usiluje o jeho roztržení na více etap, že sleduje různé fáze vývoje myšlení tábořských selsko-plebejských myslitelů, přičemž zvláště podnětné je jeho odlišení tzv. fatalistického chiliasmu od vlastního vrcholu ideologie selsko-plebejského Tábora a jeho velmi pozitivní filosofické hodnocení – jakkoliv místy přehnané a sporné – tendenci k panteismu, pikartství a adamitství. Přirozeně není v možnostech časopisecké stati všechny tyto úspěchy zde podrobněji rozvádět.

Konečně nelze opomenout ani politický význam Kalivodovy knihy. I když si autor neklade bezprostřední politicko-výchovné cíle, tím méně chce dosahovat političnosti lacinou aktualizací či analogiemi, i když kniha vzhledem k náročnosti obsahu sotva může být záležitostí dokonce i pro běžně vzdělanou inteligenci, přece může – zejména vůči odborným pracovníkům medievalistiky – ukázat *velikou myšlenkovou plodnost marxistické metodologie*, její bohatství, pestré možnosti uplatnění – a *tím* hrát i politickou úlohu. Znalcům středověku bude zřejmé, že velký rozsah nových cenných pohledů byl umožněn především bohatstvím marxistické metodologie. Nelze popřít, že právě něco podobného je dnes pro odborníky velmi žádoucí, neboť jistého prvního stupně využití podnětů klasiků marxismu bylo již dosaženo v uplynulých obdobích, ale protože přechod k hlubšímu využití metodologie klasiků je značně obtížnější (a neobejde se bez chyb a tápání), vznikl tím u části odborných pracovníků – zejména u desítek našich historiků – jistý kritický moment v poměru k užití marxistické metodologie, u jejich čtenářů pak jistý dojem schematismu, a tudíž i další nepodnětnosti marxistické metodologie.

Pozoruhodné a podnětné (byť nikoliv jednoznačně nesporné) je zvláště to, jak Kalivoda chápe *historikomaterialistickou metodu v dějinách filosofie*. (Viz zejména závěrečný oddíl I. kapitoly knihy.) Sociálně ekonomické kořeny filosofie bývají dnes obvykle pojímány jako bezprostřední třídní interes, prosazující se u té které postavy či školy podle její konkrétní třídní příslušnosti a zájmu. To umožňuje poměrně plasticky vyličit jednotlivce, ale v syntetických pracích (např. i v právě vydávaných svazcích *Dějin filosofie* sovětských filosofických pracovníků) to vede k roztržení dějin filosofické mysli na tisíc spolu nesouvisících či jen velmi volně souvisících kapitol; v množství detailů se ztrácí jednota, zčásti i sama *zákonitost* dějin myšlení, filosofie přestává být jediným bojem o jednu jedinou pravdu a mění se v tisíc drobných partyzánských myšlenkových bojů proti bohu, reakci, pověrám, idealismu atd. Sociálně-ekonomické kořeny u Kalivody – toť naopak zásadní charakter změn v ekonomice v celém velkém dějinném období. Ráz této ekonomiky (v daném případě rozmach zbožní výroby) ocitá se zákonitě v rozporu s panujícími společenskými vztahy (v daném případě s feudalismem a jeho hierarchickou strukturou). Aby lidé mohli vyjádřit svůj odpor proti starému řádu, potřebují i obecnou teorii a metodu, kterou by postihli tuto krizovou situaci, negovali

starý řád a podporovali přípravu nového (v daném případě je touto metodou kult abstraktního člověka, raná buržoazní metafyzika). Tím je u Kalivody dán – a právě jen tím (!?) – jistý úkol filosofii – ostatní úkoly jsou nefilosofické povahy (všechny?) –, tato objektivní potřeba postupně žene teoretické duchy k metamorfóze dosud panující obecné teorie světa. 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. To je ovšem metodologicky víc než problematické. Filosofie měla přece i jiné cíle a úkoly. Ale nesmyslné to není. Je v tom mnoho podnětného, mnoho dialektického vidění problematiky, filosofická schopnost jít za fakta k podstatě historických skutečností. I to, že Kalivoda provedl realizaci takového postupu aspoň částečně zdařile, může pomáhat v zápase o hlubší, náročnější způsob užití podnětů metodologie klasiků marxismu, než jaký je u nás tuctový, běžně známý z řady titulů společenskovědní literatury, nikoho už proto neobohacující, nepodněcující k aktivnímu myšlení. (K jistým závažným nedostatkům a sporným stránkám této metodologie se vrátíme později.)

II

Z jednotlivých pozitivních výsledků a podnětů Kalivodovy knihy považují za vůbec nejdůležitější – vedle samotného úvodu o dialektice feudální formace – ony úseky jeho knihy, v nichž se dotýká obecně *problému reformace*, a to různým způsobem: klade problém vztahu české a německé reformace, problém vzniku filosofické metody reformace (pro její poznání sám vykonal mnoho užitečné práce), problém protikladu mezi renesanční a reformační metodou boje proti středověké dogmatice aj. Mimoděk však jeho kniha nutně probouzí i problémy, které Kalivoda sám neklade, např. problém vztahu husitství jako revoluce („raně buržoazní revoluce“) a reformace („české reformace“) atd. Je třeba velmi ocenit tyto Kalivodovy podněty, protože pomáhají přejít k řešení problematiky, jež dosud patří v marxistické historiografii k nejméně zpracovaným a nejnejasnějším: problematiky historického místa a smyslu onoho složitého zjevu, kterému se tradičně říká reformace. A jestliže je dosud problém reformace Achillovou patou i v evropském měřítku, v české vědě je tato problematika komplikovaná a choulostivá dokonce ještě mnohem více.

Zopakujeme genezi tohoto problému v české vědě: po staletí – dokud byly sociální kořeny různých hnutí ve vědě zcela zanedbávány – platilo husitství za *českou reformaci*, za předstupeň, případně i rovnomocného činitele vůči reformaci německé a švýcarské. Tak to vykládali shodně katolíci i protes-

tanti, první ovšem s odsudkem, druzí se sympatií. První proto měli smysl i pro vše „světské“ v reformaci, vždyť reformace jim byla dábelskou vzpourou proti Kristově církvi (proto neváhali spojovat reformaci i s jinými formami pekelnictví, např. s renesancí, revolucí, antropocentrismem, humanismem, ba i bolševismem atd.), kdežto evangelíkům byla reformace samozřejmě především „obnovou náboženství“, obnovou pravé Kristovy církve, tedy něčím po výtce „božským“, náboženským, co se snažili úzkostlivě diferencovat od všeho „světského“, např. od jakékoliv revoluce, renesance, katolického „zpohanštění“, vatikánských praktik i uvolněného buržoazního podnikání. Na obou stranách tu tedy podvědomý interes znemožňoval správné historické ocenění, objektivní historické zařazení, ano i samu prostou definici pojmu „reformace“, její vymezení věcné i časové.

Předmarxistická česká věda nedokázala ten problém řešit a ani dobře nemohla. Palacký jako představitel mladé progresivní buržoazní vědy sice správně zdůraznil a ocenil v husitství i jeho „světské“ složky, jeho vztah k novověké emancipaci člověka, zároveň však byl natolik poplatný svému dualistickému světovému názoru a protestantským reminiscencím z mládí, že byl ochotný to vše připsat i veškerému protestantismu. Husitství mu bylo současně „*předchůdcem novověku*“ i „*předchůdcem protestantismu*“. Nezakrývá jeho sociálně revoluční složky, ale celkově v něm viděl především ideovou, nábožensko-mravní obnovu, reformaci. Příslušníkům Gollovy školy – jako typickým pozitivistům – byly otázky hlubšího historického smyslu husitství a celé reformace celkem cizí, nezajímavé, „metafyzické“. Jejich afilosofičnost měla hluboký vliv a zčásti má dosud.

Naopak Masaryk jako politik reformistických kruhů české buržoazie brzy poznal, jaké výhody poskytuje současnému reformismu, jestliže je husitství vyzvedáváno jakožto reformace. Od něho pochází ona ostrá antiteze „*reformace, ne revoluce!*“, on teprve se vším důrazem velebil husitství jako náboženskou a mravní reformaci, naopak zatracoval to, že se tu a tam „pokazila“ revolucí. Největší národní tradice jako reformace, Hus jako reformátor a předchůdce jednak Lutherův, jednak „rozumných“ lidí současnosti – to se stalo jednou z nejučinnějších ideových zbraní českého reformismu. Idea husitství jako „reformace“ – pokud byla bojovně zaměřena *proti* revoluci – byla hrubou falzifikací dějinné skutečnosti i vhodnou mystifikací současných revolučních snah.

Bylo proto velkou zásluhou Zdeňka Nejedlého, že – proti těmto reformistickým koncepcím – vyzvedl husitství jako *sociální revoluci* a Husa ne jako reformátora, ale jako revolucionáře a „renesančního myslitele“. Obojí byl důležitý krok k poznání pravdy jak o dějinné skutečnosti, o skutečné historické roli husitství, tak o současnosti, o metodách současného boje za pokrok, o vyproštění největší národní tradice z rukou reformistů – a ovšem i z rukou

evangelických pastorů. Nejedlý přijal Masarykovu rukavici „reformace či revoluce“, dal ovšem za pravdu „revoluci“ – jak v současnosti, tak i v dějinách – a vyhrál. Veden svým skvělým politickým smyslem, pochopil už v mládí, jak je husitství jako „reformace“ zprofanováno a zneužíváno; musil proto – chtěl-li se opřít o ony „lidové“, „světské“ a „novověké“ stránky Husova díla, jež vyzvedl už Palacký a jež zdůraznili a dále rozvinuli Tyl, Jirásek a jiní pokrokoví umělci – najít pro ně jiné označení než zprofanované „reformátorství“. Co více nasnadě, než že použil označení z téže epochy dějin, ale nezprofanované a v dané situaci u nás nezprofanovatelné – kategorie „renaissance“. Jistě nebyl do té míry zaujat Husem, aby si neuvědomoval mnoho odlišnosti Husova myšlení od myšlení takového Machiavelliho či Bruna, rozdílnost jeho stylu života od života Lorenza Magnifica či dvořanů Alexandra VI., ale o to tehdy nešlo. Přes všechny rozdílnosti Hus je blíže tomu, čemu se běžně říká „renaissance“, než čemu *pastoři a Masaryk* říkají „reformace“ – to byla Nejedlého zásada a v ní měl v podstatě pravdu. A smysl Husova odkazu dnešku není v podpoře „reformování“, ale v podpoře nové revoluce a nové lidské „renaissance“ – potud smysl Nejedlého obratu.

Boje o toto nové pojetí husitství počaly již před první světovou válkou, kdy se Nejedlý oprošťoval od masarykovských mystifikací; pokračovaly po celou dobu předmnichovské republiky i za druhé světové války: Hus komunistů byl a zůstal „revolucionář“, Husovi „reformátoru“ zůstaly údělem – zejména po pádu iluzí o Masarykově republice a reformismu – již zase jen evangelické modlitebny. A vlivy toho se projeví i v počátcích české odborné marxistické literatury po roce 1945. Josef Macek používá proti Nejedlému sice opatrnějšího pojmu „husitské revoluční hnutí“ (co je to „hnutí“?, hnutí je všechno! proč se vyhýbat – zejména pro události od roku 1419 – pojmu „revoluce“?), ale v jádře jsou mu Hus i husité sociální revolucionáři a problém vztahu k reformaci vůbec neklade. V mé knize o Husovi z roku 1953 je pak Nejedlého koncepce Husa „revolucionáře“ a „renesančního člověka“ vyjádřena dokonce tak jednoznačně a s tak bezproblematickou přímočarostí, že snad právě to pomohlo – jako jakési výstražné memento – aby se naši historikové a filosofové zamysleli i nad jistými slabými a ožehavými stránkami této koncepce, aby se pokusili – po půl století! – znovu a jinak řešit i problém reformace. Aby jej řešili osvobozeně od masarykovské metafyziky „bud’-anebo!“, „revoluce, či reformace“. Aby byl hlouběji řešen problém *dvou základních forem emancipace novodobé mentality, renesanční a reformační*. Aby se – již osvobozeně od církevních zájmů – řešil problém vztahu toho, co se dělo v Čechách na přelomu XIV. a XV. století, k tomu, co se dělo v Německu a jinde o sto let později. Aby se řešil problém vztahu Husa nejenom k Viklefovi, nejenom k dnešku, jak je tradiční, ale i k Lutherovi a Kalvínovi. Aby se položil problém reformace jako celosvětový problém, hodný pozornosti marxistických historiků a filosofů.

Dnes, kdy již u nás zmizelo nebezpečí, že se slovo „reformace“ stane scestným heslem reformistů, kdy i nebezpečí toho, že si husitství jako „reformaci“ i se všemi jeho velikými politickými a mravními hodnotami přivlastní naši evangelíci, je podstatně menší, je možno v celé šíři a hloubce řešit i takové otázky: *Existuje něco jako „česká reformace“, něco obdobného reformaci německé a švýcarské?* Jestliže ano, jaký je vztah „české reformace“ a reformace lutherské a kalvínské? V čem se shodují a v čem se liší? Ale i docela jiné skupiny otázek: Je husitská „reformace“ prostě jakýmsi ideovým a mravním korelátům husitské „revoluce“, nebo je vztah mezi obojím složitější? Je „česká reformace“ – ve smyslu *náboženské obnovy!* – výsledkem *vzmachu* husitského revolučního úsilí, či až jeho *pádu, porážky?* Výsledkem objektivní nemožnosti realizovat jeho nejlepší politické a mravní hodnoty? A jaký je podíl Jana Husa, Matěje z Janova, Jakoubka, Rokycany, Chelčického a jiných čelných postav na „revoluci“, jaký na „reformaci“? V čem se Hus podobá Lutherovi, Kalvínovi, v čem se od nich liší? A třetí skupina otázek: Jaký je vzájemný vztah obou proudů rané měšťanské emancipace, tj. renesance a reformace? V čem se jejich programy (sociální i ideové) shodují, a v čem se liší? A jaký je vztah různých typů reformace k různým typům renesance? A konečně i tak složité otázky plynoucí ze všech předešlých, jako např.: jsou snahy lidí typu Jana Husa – jakkoli o ně posléze byla opřena i reforma náboženství – svým nejvlastnějším smyslem reformační, tj. *nábožensko-obrodné*, nebo směřují k „sekularizaci“, tj. k *odnáboženštění*, tedy k těmto cíli, k němuž směřovala renesance? A do jaké míry lutherská a kalvínská reformace plnila (či spíše jen umožňovala plnit?) některé progresivní společensko-politické úkoly, do jaké míry byla obnovou rozvráceného náboženství, tedy podnikem hluboce reakčním?

Domnívám se, že je málo příkladů tak špatného porozumění některým výroky Marxe a Engelse, jako když bývají vysvětlovány a aplikovány jejich různé zmínky o *pokrokovosti období reformace*; podle mého mínění byla-li v něčem reformace pokroková, tedy jistě ne tím, co v ní bylo „reformou víry“ (obnova a „modernizace“ křesťanství), nýbrž spíše některými dočasnými společensko-politickými konsekvencemi, případně *bojem* proti jedné formě teokratického principu za druhou, ale ne už tou formou samotnou. Někdy může být progresivní i sám cíl boje, ale někdy i boj sám (i když ne jeho cíl), protože i v boji za cíle iluzivní zápasí reální lidé a rozvíjejí své reálné síly a schopnosti. Tím se ovšem iluzivní cíl nemění v realitu, cíl života se „podle evangelia“ nestává pokrokovým.

Je zásluhou Kalivodovy knihy, že v ní jsou – na rozdíl od naší starší marxistické literatury – aspoň některé z těchto otázek již přímo kladeny a řešeny. Neříkám, že vždy správně a všestranně. V leccčem je Kalivodova kniha spíše pouhou antitezí dosavadní tradice, Kalivoda zřejmě ne plně pochopil veli-

ké klady Nejedlého „renesanční“ koncepce. Kalivoda místy zbytečně používá formulací, jež neumožňují precizně oddělit progresivní lidské úsilí od jeho náboženské deformace, nevidí – o tom podrobněji níže – dostatečně správně, že *církev* katolická i evangelická, tj. církev proti reformaci bojující i z reformace vzešlá, jsou svou vlastní náboženskou podstatou *stejně* reakční, že pokrokové bylo sice vše – ať formou „renesanční“ či „reformační“ – co vedlo lidi od transcendentna k společenské a životní realitě, ale naopak pokud lidé – např. valdenští, kališníci aj. – směřovali k nové *církvi*, k *náboženštějšímu* využití evangelia, k obnově *zbožnosti*, zbožné pokory, a proto *tlumili* reálný boj, že *toto* již není pokrokové. Kalivodovou zásluhou však zůstane samo vytyčení těchto problémů, kterými nesporně umožňuje pozvednout marxistické bádání na vyšší rovinu. A celá řada i jeho jednotlivých výkladů podrží trvalou cenu: tak např. jeho výborné vylíčení ideové spojitosti středověkého nominalismu s renesancí, středověkého platónského „realismu“ s reformací, jeho skvělý výklad toho, proč platonismus u Viklefa může sehrát pokrokové poslání proti panujícímu aristotelismu (a ejhle nový problém: vztah reformačního a renesančního platonismu!) aj.

Lze uzavřít: Kalivodova kniha je svými kladnými stránkami nesporně *projevem úsilí o náročnější metodologický přístup ke středověké problematice*, než jaký je dosud běžný, je projevem úsilí v nejednom ohledu zdařilého a podnětného.

Tím, že dále rozvádím jen různé námitky (a že – jak je pochopitelné – jejich zdůvodňování věnuji více místa), nechci říci, že by výše uvedenými odstavci byly všechny klady Kalivodovy rozsáhlé knihy vyčerpány a úměrně zhodnoceny. Bude úkolem i jiných odborných pracovníků, aby se vyslovili, zejména historiků, a těch zvláště k první části knihy, k autorovým výkladům o zbožní výrobě a zákonitostech raně buržoazních revolucí. Podle mého mínění je tato kapitola v metodologickém ohledu vůbec nejcennější částí knihy: autor v ní zachycuje se širokou zasvěceností a filosofickou hloubkou dialektický proces ekonomiky mezi feudalismem a kapitalismem.

I v této jinak vynikající (a pro pracovníky i jiných úseků podnětné) části jsou však podle mého mínění nedostatky, nemohu ji přijmout jednoznačně. Autor zde chce postihnout mimo jiné i „dialektiku levice a pravice“ v revolučním pohybu: ve studii však úplně chybí rozbor situace těch významných a dalekosáhlých dějinných okamžiků, kdy jistá část selsko-plebejské opozice *překračuje* rámeček své funkce hybného činitele boje proti feudálům, tedy boje progresivního, objektivně prosazujícího požadavky měšťanské opozice (dialektiku *tohoto* vztahu líčí Kalivoda výborně), kdy naopak již začíná prosazovat své specifické rovnostářské a utopicko-komunistické požadavky i přímo *bojem proti měšťanské opozici*, tím „předbíhá“ objektivní dějinné možnosti a může se stát – rozkládajíc protifeudální frontu – z „motoru“ raně buržoazní

revoluce pro ni nebezpečím, jehož může využít i feudální reakce. Tím spíše, prosazuje-li feudální reakce své zájmy způsobem intervenční války. Toto Kalivodovo zdánlivě nepatrné opomenutí má ovšem právě pro jádro jeho vlastní knihy, pro hodnocení smyslu ideologického boje selsko-plebejské opozice (a uvnitř ní!) v revoluci dalekosáhlé důsledky. K tomu se ještě vrátíme.

III

V čem jsou podle mého mínění *nedostatky a pochybné stránky Kalivodovy knihy*? Nechci – a ani by to nebylo účelné – vyslovovat se k různým detailům.

Považujeme za nutné omezit připomínky na to, jestliže kdy podle našeho mínění autor dochází z těch či oněch důvodů k *závažným věcně nesprávným či jednostranným závěrům*, především však se pokusit najít teoretické a metodologické *příčiny* těchto nedostatků.

Nejprve to nejdůležitější. Lze se radovat z filosofického rázu knihy. Takových není mnoho. Je dobré mít smysl pro filosofické otázky a pro „filosofické stránky“ i věcí zdánlivě nefilosofických. Vše existující může být pojato filosoficky, tj. sloužit k vytváření teoretické koncepce světónázorové. *To však neznamená, že skutečnost je „filosofická“ ve všech svých projevech*, že společenský život lze ve všech jeho projevech pravdivě vylíčit jako život filosofický.

Nutno jistě chválit úsilí *autorovo* zmocnit se látky filosoficky. Je i správné, pokud současní autoři usilují o to zmocnit se problematiky minulosti *dnešními* filosofickými prostředky, dovednostmi a kategoriemi. To ovšem nesmí znamenat prostě přenést kategorie dneška do minulosti, neboť právě jednou ze základních dovedností filosofie dneška je schopnost důsledně historického, vývojového přístupu k čemukoliv. Proto je již naprosto nesprávné, pokud Kalivoda *podkládá* filosofické úsilí a filosofickou analýzu těm, kteří ji ve skutečnosti nedělali, případně pokud zveličuje pouhé tendence, pokud *zaměňuje* tendenci s jejím výsledkem. Bohužel nemalá část knihy je znehodnocena takovýmto „*zfilosofičtváním nefilosofického*“. To je první projev jistě *intelektualizace dějinného procesu* (setkáme se u Kalivody i s dalšími jejími projevy), tj. subjektivistického zveličování či přímo podkládání „rozumného“ i tam, kde ve skutečnosti šlo o projevy patřící historicky ještě před emancipací filosofie.

Tím jsou poznamenány pochopitelně především ne partie o podobných intelektuálních zjevech, ale zvláště ty partie jeho knihy, jež jsou věnovány rozboru *lidového myšlení*. Nejde jen o to, o čem sám píše v úvodu (s. 11-12), bráně se výtkám „zfilosofičtvání“, jež mu byly dávány již před vydáním knihy: nikdo mu nemůže vytýkat, pokud opravdu odhaluje v lidovém myšlení „embryonální podobu teorie světového názoru, jak ji nacházíme v klasických systémech buržoazní filosofie v době mnohem pozdější“. Naopak – pokud Kalivoda *toto* dělá – má úspěch a pravdu.

Ale on nedělá pouze toto: on opravdu líčí „*nefilosofické*“ jako *filosofické*, *embryonální* jako „*dospělé*“. Málo platno, že sám v apologetickém úvodu formálně prohlásí, že „lidové kacířství není filosofií v našem slova smyslu a ani na to neaspiruje“, když svou *metodou* práce až příliš aspiruje na to dokázat opak. On to dokonce – tak se to aspoň bude jevit nezavěšeným – dělá se *zdarem*, ovšem pomocí jisté intelektualistické „interpretace“ historického materiálu, jež přesahuje kompetenci historikovu (i kompetenci historika filosofie!), přesahuje meze dějinné skutečnosti a zkresluje ji. Je správné ocenit roli i myšlenkového úsilí tisíců a tisíců lidových rebelů a kacířů, ale je třeba přitom nezastírat jejich omezené možnosti, nedělat z nich teoretiky, pokud jimi nebyli. Každý teoretik – i středověký scholastik – používá jistých abstraktních myšlenkových postupů, daných postupným rozvojem vzdělaneckého úsilí, vědy a kultury. To nemohl dělat lidový myslitel. Je nepřipustné dělat ze *živelných* změn světového a společenského názoru *teoretické* boje. Marxističtí filosofičtí pracovníci dnes už vědí, že většina zásadních intelektuálních koncepcí velkých myslitelů minulosti měla – dávno před vystoupením oněch osobností – jakési „podhoubí“ v myšlení lidových mas, ale toto „podhoubí“ lze správně a vysoko ocenit toliko za předpokladu, že pečlivě stanovíme i jeho odlišnost od vlastních teoretických koncepcí, že tendenci líčíme právě jako tendenci, zrání jako zrání, živelnost jako živelnost. A Kalivodovi obojí velmi často splývá. Jestliže toto „zfilosofičtění“ je tou či onou formou u Kalivody přitomno vždy, samozřejmě ne vždy je stejně na překážku dějinné pravdy.

Zvlášť výrazných projevů dosahuje Kalivodovo „zfilosofičtění“ v kapitole o *katarech* (s. 208–217). Z lidových snivců, kteří odvěký sen utlačených mas o spáse, svobodě a „vykoupení“ vyjadřovali pomocí prastarého manichejského domnění o naprosté odlišnosti „dvou světů“ a „dvou bohů“, o přemožení bídy těla únikem do jiné říše, říše světla, čistoty, ducha, „dobrého boha“, udělal Kalivoda bravurní teoretiky. Jistě i manicheismus mohl mít – zejména v době rozmachu albigenství v jižní Francii – svou „učenou“ formu, ale jako Kalivoda proplétá a nedostatečně odděluje např. 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*“.

Kalivoda mluví např. o „*filosofickém dualismu katarů*“ a provádí s ním obraty vpravdě půvabné, ale to všechno je jen konstrukce a zdání. Nejprve by si musil ujasnit, že jejich „dualismus“ byl naprosto „*nefilosofický*“, že jejich „dvojbožství“ má s „filosofickým dualismem“ asi tolik společného, kolik má katolická stařenka, modlící se růženec, společného s Tomášem Akvinským. Kalivodovi katarští jsou podivuhodní myslitelé, kteří „zničili dogma o bohočlověku“, trojici, transsubstanciaci (s. 368) vlastně dávno před Vikletem, Voltairem, Kantem, Feuerbachem – budiž jim za to námi ateisty vzdána čest! Ve skutečnosti však byl jejich světový názor fantastický právě tak jako kato-

lický, jenže *jinak*. „Zničit“ a „rozbít“ dogmata nemohli, leda vytvořit si dogmata jiná. Rozhodně i oni mají své místo v dějinách středověkých opozičních hnutí, ale dělat z nich „filosofické“ útočníky na katolickou věrouku a teoretické předbojovníky husitství a tím i novověké myšlenkové emancipace je nesprávné.

Kalivodův „*filosofický*“ výklad *katarů* hýří pojmy jako „bohoslovná dogmatika“, „katarská metafyzika“, „katarská ontologie a etika“, „vlastní filosofie“ (zapomněl snad, co psal v úvodu? ne, ale úvod psal dodatečně jako „apologetiku“, aniž podstatu dříve vzniklých omylů v textu změnil), „krajní spiritua-lismus“, „noetické kritérium nesmyslnosti a absurdnosti katolického dogmatu“ (!), „přirozený racionální pohled na věci tohoto světa“, „determinismus“, „svězákonost skutečnosti“ (!), metoda dvojí pravdy (s. 253) a dokonce myšlenková „modernost“ (!). Jak filosofické, pravda? Ale to vše je fikce.

Vyvracet detailně jednotlivá uvedená tvrzení 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 (jakkoliv 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.

Intelektualizace myšlenkové látky není ničím novým: byla dosti častým zjevem u předmarxistických filosofů a historiků filosofie a mívala u nich různé formy a varianty. Byla pochopitelným – a ne plně překonatelným – zjevem u těch, kdož neznali marxistické učení o dějinné úloze třídních interesů, o jejich pronikání do lidského vědomí. Z různých důvodů – mj. patrně i vlivem tradic „oboru“ – však některé její projevy pronikají tu a tam i mezi teoretické pracovníky hlásící se k marxismu: opět samozřejmě v různých formách a stupních. Intelektualizaci části materiálu (přesněji řečeno, některé její projevy; uvedený není u Kalivody jediný) zajisté *samu o sobě* nelze tedy nazvat „hegelizující tendencí“; ale sledujeme-li širší konkrétně historické souvislosti, je zřejmé, že v *tomto* případě *tato* intelektualizace souvisí s těmi nesprávnými tendencemi některých našich pracovníků, které již byly po právu kritizovány a – ne zcela adekvátně – nazvány „hegelizujícími tendencemi“.

Ty tendence vůbec nemusí přímo souviset se samým Hegelem, resp. se studiem jeho díla: a v případě sporů ne o obsah marxismu, ale o hodnocení *středověké* myšlenkové látky je samozřejmě mimo diskusi, že by snad mělo být mluveno přímo o novohegelizujícím „revizionismu“. To konstatujeme se vším důrazem. Ale nechceme ty tendence ani podceňovat a přehlížet: jednak proto, že jsou v části našich společenskovědních – zvláště filosofických – pracovníků dosti rozšířeny, za druhé proto, že u Kalivody jsou chybné tendence smíšeny i s některými nepopiratelnými úspěchy, takže se tu – právě tím smí-

šením úspěchů a zkreslení, pokud mu není porozuměno – vlastně doporučuje jistá jednostranná metoda filosofického uchopení skutečnosti, jež pak – v aplikaci na závažnější otázky – má pochopitelně i důsledky závažnější.

Kdyby sám Kalivoda byl „hegelián“, nemohl by ve své knize dosáhnout tolika nových významných objevů (zejména ve výkladech o vlivu výroby zboží na formování raného buržoazního myšlení). Ty mu umožnila právě jeho v podstatě *marxistická* metodologie. Ale i poměrně hluboké ovládnutí marxistické metodologie nevyklučuje, že se u toho kterého autora projeví i jistá tendence k té či oné jiné metodologii či k jistému jednostrannému využívání jen jistých složek marxistické metodologie, k zanedbání jiných – a tím i k jednostranným, nepřesným, případně přímo nesprávným výkladům. Kalivodův způsob myšlení vzbuzuje však občas i přímé reminiscence na toho velikána myšlení – velikého objevitele pravdy i velikého mystifikátora – jemuž vše skutečné bylo rozumné; ale *toto* – samo o sobě – mu není k necki, neboť kdo ze starších filosofů byl nejbliže marxismu a z koho marxismus nejvíce čerpal? To samozřejmě nebyli pozitivisté, jakkoliv bývali a jsou už pro svou omezenost i menšími mystifikátory, to nebyli osvícenci, jakkoliv dovedli lépe a duchaplněji bouřit proti temnotě atd. Ale právě proto, že Hegel je nám blíže, může nám dát více, ale proto i distancovat se od něho je těžší. Dokonce i *určitý* rozmach „hegelovské renesance“ v kruzích části současné socialistické inteligence je dnes pochopitelný a po letech převahy a filosofických vulgarizací může být do jisté míry i prospěšný, tj. pomáhat obnovit hloubku marxistické filosofické myšlenky. Ale nelze nevidět i jisté nebezpečí podobných tendencí. Vždyť právě dějinná zkušenost s Hegelem a jeho složitým vlivem je hluboce vnitřně rozporná: ukazuje i nesmírné možnosti intelektualismu, pokud jde o schopnost proniknutí k zákonitostem reality, ale i jeho nesmírnou schopnost mystifikační. Nejde tu ovšem jen o Hegela, ale o jiné, často ještě problematictější postavy.

Zfilosofičtování nefilosofického není jediným projevem těchto tendencí v Kalivodově knize. Poněkud jinak se Kalivodova „intelektualizace“ materiálu projevuje i v jeho líčení těch úseků, problémů a postav, u nichž filosofické myšlení opravdu hrálo významnou úlohu, tj. v případě *filosofů a teologů* (zejména s. 80–109). V takových případech Kalivodova metoda samozřejmě umožňuje dosáhnout i nových cenných pohledů, ano svým způsobem podporuje samu možnost odhalit i jemné teoretické předitivo a docenit velký význam teoretické práce těchto postav, dosud buržoazní vědou – a někdy i marxistickou vědou – pravidelně podceňovaných.

Ale k jistému zkreslení tu někdy přece dochází, a to 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 inte-

res určité třídy. Nelze ovšem říci, že by Kalivoda nedbal o sociálně-ekonomické kořeny filosofie. Vytyčuje je svým způsobem velmi pečlivě a poctivě. Ale ekonomika je mu 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 tom ohledu je Kalivodova práce – resp. její první dvě kapitoly – dosud asi nejdokonalejším praktickým příspěvkem k té metodě, kterou před časem vyzvedával Karel Kosík svým odporem proti „odhalování skrytých třídních zájmů“) Zanedbá-li se např. to, že viklefismus vyrostl a šel do světa nejen jako „teologické kacírství“, ale i jako politicko-právní ideologie světské šlechty, vyjadřující její *bezprostřední* interes likvidovat převahu feudální církve, jestliže Viklef je Kalivodovi především „platonik“ (s. 103) a „materialistický“ výklad viklefismu vidí jen v tom, do jaké míry filosoficky tíhne k cíli celé *epochy* – k vytvoření metafyzického „kultu člověka“, dokáže Kalivoda sice nejednu spojitost vysvětlit správně, ba skvěle; ale – protože v *konkrétních spojitostech* od „interesů“ abstrahoval, vplyne z toho s neúprosnou logikou, žegnoseologicko-světonázorové momenty jsou eo ipso absolutizovány, nadceněny, téměř všechno je pak „rozumné“, mnohotvárný a pestrý ideový boj se mu mění pod rukama v jakýsi téměř jakoby mystickou silou hnaný pohyb rozumu k příští etapové zastávce.

Ovšem – právem řekne Kalivoda – nejde o nic mystického, ale o rozpor výroby zboží s feudálním řádem. Tento rozpor se však promítal nejen do filosofie, ale i do politiky, práva, náboženství atd., všude tam nalezl své výrazy a reflexy – *a i ty působily na filosofii*. Opomene-li Kalivoda ty pohnutky filosofických změn, které nejsou dány „etapovým intereselem“ ekonomiky, ale různými dílčími třídními interesy a iluzemi, relativně autonomním pohybem politiky, vědy, kultury atd., může ovšem jeho líčení být o to sevřenější, „filosofičtější“, ale i skutečnost ochuzena, schematizována, intelektualizována. Filosofové se mění v schémata rozumářského tíhnutí k řešení jednoho jediného etapového úkolu. „Duch“ tu nemá jiné starosti než nalézt své nejbližší vyšší „já“. Protože však skutečnost taková *nebyla*, je-li takto *pojata*, nabývají pak i ty historicky skutečně existující rozumné důvody filosofického úsilí lidí jakési téměř mystické síly, což opět připomíná Hegela, ne však jeho silné stránky, nýbrž právě to, co marxismus v něm překonal. Etapový cíl byl arci základní, ale filosofický duch musil bojovat i s mnohým jiným: zobecňovat výsledky úspěchů lidského poznání, zápasit s náboženským světovým názorem jako takovým, nejen s tomismem jako svým filosofickým včerejškem, zobecňovat i dílčí politické snahy a zájmy. Je však příznačné, že Kalivoda není v této tendenci důsledný, že právě v jádru práce, kde studoval prameny podrobně a široce (v líčení selsko-plebejského husitismu), nutilo ho to vykročit z rámce této „filosofické metody“, tam zkoumal – jakkoliv ne vždy důsledně –

i ideologické podmínění filosofických idejí. Tam ovšem zároveň i překračuje meze tzv. „úzkého“ pojetí dějin filosofie.

Vytýkáme-li některé problematické stránky Kalivodovy metody, neváháme přesto konstatovat, že si jeho metody vážíme neporovnatelně více než metody autorů těch desítek knih, v nichž jsou pozitivistické popisy různých dějinných epizodek jednak „*orámovány*“ stereotypním úvodem o základně, jednak proloženy stereotypním *odhalováním* stereotypních třídních interesů. Jak je asi nadšen a „poučen“ čtenář, když čte už postě, že feudál jednal a myslel jako feudál, poddaný úpěl a měšťák kolísal! A co soudí o „marxistické metodě“, jestliže mu znovu a znovu poskytuje tyto „objevy“? Podobně nechceme, aby našim výhradám bylo rozuměno tak, že dáváme přednost tomu utopit v přehledech tisíců dílčích zápasů to základní *jedno*, oč v té které epoše šlo v *podstatě*, a – je-li aspoň *toto* zachyceno jako dialektický proces, může to obohacovat i naše dnešní filosofické dovednosti. Pozitivistický empirismus a afilosofičnost jsou špatnými spojenci v boji proti „hegelizujícím“ tendencím; mají asi to právo podílet se na boji proti nim, jaké měla vůči Husovu kacířství ta legendární hodná sařenka v Kostnici, přinášející své dějinné polínko na jeho hranici. I to polínko však kupodivu vešlo do dějin – „*duch dějin*“ má svou velkorysost a dovede zřejmě i pomoci té historky říci cosi vážného.

IV

Ukázali jsme, že Kalivodovo „zfilosofičtování“ jej bezděky vede již samotným přístupem k látce k jistému zkreslení téměř všech lidových kacířských skupin, o nichž se zmiňuje. Toto zkreslení je pak ještě utvrzeno – a v tom je druhá příčina (odvozená, vyplývající z první) pochybnosti některých závěrů – tím, že Kalivoda si *nepoložil soustavně otázku věrohodnosti středověkých pramenů o lidovém hnutí*, především pramenů církevního původu, jichž je zdrcující většina. V celé rozsáhlé knize, v níž řeší i některé velmi subtilní otázky – se jen při různých dílčích příležitostech sice vysloví k otázce věrohodnosti toho či onoho dokumentu (a i to velmi zřídka), ale soustavně si otázku věrohodnosti a stupně informovanosti středověkých pramenů o lidovém myšlení nikdy nepoložil. Jak vysvětlit, že autor, který se po dlouhá léta tak podrobně, svědomitě a s takovou láskou a péčí obíral středověkým lidovým hnutím, nikde si tuto otázku – přece nesporně jednu ze základních! – nepoložil? To nemůže být náhoda. Příčina je velmi pravděpodobně v tom, že sám ráz pramenů, jak se s nimi hned v počátcích práce setkával, dokonale vyhovoval jeho touze po nalezení filosoficky hodnotných a náročných podkladů pro filosoficky náročnou knihu. Nezapochyboval, protože mu připadalo samozřejmé, že nějaký inkvizitor si přece nemohl vymyslet to, co i podle apriorního předpokladu nás filosoficky vzdělaných lidí tak odlišné mentality

právě lze očekávat. Uvěřil, že inkvizitoři nás – aspoň v *podstatě* – informují o názorech vyslychaných kacířů správně.

Je příznačné, že Kalivoda – ač v seznamu literatury uvádí i knihy, jejichž autoři se velmi kriticky zamýšlejí nad hodnotou středověkých církevních pramenů o lidovém hnutí – *těchto* kapitol oněch knih si ani nepovšiml. Měl totiž již příliš propracovanou koncepci, pro kterou právě tyto prameny nezbytně potřeboval. Pochopitelně věřil víc vlastnímu filosofickému rozumu než „spekulacím“, „volným konstrukcím“, sám sebe přesvědčil, že proti nim mluví „fakta“, tj. údaje dokumentů. Tu ovšem nastal osudný bludný kruh. Kalivoda považuje „dokumenty“ za „fakta“, jsou tu však důvody k tomu, že „dokumenty“ nejsou zcela věrohodné, že tedy v nich právě nejde o „fakta“, resp. ne tak jednoduše. Je „fakt“, že ve středověku žili všelijací sektáři a kacíři, kteří dělali, říkali a věřili leccos, co se církvi nelíbilo. Je však také „fakt“, že církev je viděla svýma očima, prizmatem své ustrnulé dogmatiky, je také „fakt“, že vyslychání při výsleších jako aktu třídního násilí zapírali, zamlčovali, vyslychající si proto musili domýšlet, konstruovat, opisovat z minulých výslechů atd. To lze srovnávacím studiem různých dokumentů prokázat s *absolutní jistotou*. (O tom podrobněji viz Markéta Machovcová – Milan Machovec, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960.) Údaje z církevních dokumentů nelze přejímat tak, jak činil např. Rudolf Holinka a v zajetí jeho nekritické konstrukce také Kalivoda. Holinka vytvořil svou celkovou strukturu ovšem na zcela jiných základech než Kalivoda: vyšel z Pekařovy školy, která záměrně vyzvedávala vše „cizí“, aby tím snižovala husitství. Holinka sám osobně sice o toto již neusiloval, ale jeho celková metoda byla odtud. *Proto* se Holinka chápal nekriticky jakéhokoliv údaje o šíři hnutí a hloubce sektářského radikalismu. A toto se hodí i Kalivodovi, ovšem ze zcela jiných důvodů: jemu to slouží za podklad jeho „filosofické“ konstrukce. Proto Kalivoda tak nekriticky vyzvedává Holinku (s. 401, 403 aj), proto nepochopil kořeny odstupu F. M. Bartoše, J. Macka (a i naší knihy) od Holinkovy metody – a ovšem i od „fakt“ jím snesených. Kalivoda dokonce bez kritického odstupu uvádí i banální práci Augustina Neumanna a jím snesené „prameny“, jejichž ubohost a neprůkaznost správně ukázali již Novotný, Bartoš aj. (s. 395). Proto také si ani nepovšiml původní literární tvorby např. valdenských, protože ta se mu do jeho filosofické konstrukce naprosto nehodila.

Budiž zde dovoleno odbočit k vlastním zkušenostem v této oblasti: Kdysi před lety, když jsme se – spolu s Markétou Machovcovou – začali obírat podobnou problematikou, předpokládali jsme o pramenech totéž co Kalivoda. A pokud bychom zůstali jen v mezích středověkých pramenů, sotva bychom se toho názoru zbavili. Ale protože jsme se každý věnovali zcela jinému období podobné problematiky, a to sektám jednak středověkým, ale i sektám XVIII. a XIX. století, začala bít do očí nepodobnost pramenů. Nedalo se oče-

kávat, že by lidový kacír XVIII. století myslil docela jinak než lidový kacír XIV. století. Příčiny rozdílů bylo nutno hledat někde jinde. To nás také muselo upozornit na jiný problém, s kterým marně zápasila veškerá dosavadní literatura o valdenských – daleko nevlivnější sektě středověku – totiž, že obsah jejich nejvýznamnějších vlastních spisů (primárních pramenů) se tak velice liší od toho, co o nich udávají inkviziční výsledky (sekundární prameny). Pomáhalo i to, že jsme znali typicky katolickou mentalitu, způsob myšlení typických katolických kněží a mnichů, jejich dogmatismus, absolutní povýšenost, sebejistotu, pohrdání jinými směry, nenávisť ke všemu „kacířskému“. To nás nutilo položit si otázky: Chtěli inkvizitoři o lidových kacírích opravdu zjistit a napsat pravdu? A za druhé – mohli tak z pozic svého světového názoru a svého společenského postavení vůbec učinit? Na obě otázky bylo posléze nutno odpovědět záporně. Tím se nám zrodil celý *problém věrohodnosti středověkých církevních informací o lidových hnutích* a jeho výsledkem jsou rozsáhlé kapitoly o stupni věrohodnosti různých typů středověkých pramenů v uvedené knize, na které nutno trpělivého čtenáře odkázat, a důraz na původní literaturu – primární, jakkoliv řídké prameny.

Kalivoda může arci říci, že náš poukaz na moralizátorsko-meditativní religiozitu valdenských je *hypotéza*, protože vychází sice z jejich vlastní tvorby, ale nicméně tvorby jen *jistého okruhu* provensálských valdenských, ne všech valdenských. Proto prý snad je vhodnější držet se pro ostatní části Evropy církevních zpráv, inkvizičních akt. To je však logika opravdu podivuhodná. Protože základní, prvořadě zprávy o hnutí máme jen z Provence, proto pro ostatní části Evropy se držíme záznamů inkvizitorů! *A nedbejme o to, že ty zkreslují vždy a všude!* Ovšem – ani primární prameny nelze přejímat bez kritiky, rozšíření jejich platnosti na *celé* valdenství nebo aspoň jeho hlavní větve je samo o sobě jen hypotézou. Ale je to hypotéza velkého stupně pravděpodobnosti, hraničící s jistotou, neboť pro kompetentnost těchto pramenů mluví i řada jiných historických skutečností: sám ráz činnosti i nečinnosti valdenských, ráz jejich poměru k jiným, radikálnějším hnutím, charakter jejich poměru k biblí, charakter jejich dalšího vývoje a – při ostřejší kritičnosti – i obsah inkvizičních zpráv, které je povrchnímu pohledu představují jako velmi radikální odpůrce feudalismu. Více o Kalivodově fiktivním obraze valdenských níže, neboť k němu ho vedla nejen nekritičnost k pramenům, ale i jiné důvody.

V

Třetí základní nedostatek Kalivodovy knihy, tj. jistý celkový rys jeho metodologického přístupu k dané látce, který vede k jejímu částečnému zkreslení, shledáváme v tom, že Kalivoda *ne dost hluboce a všestranně aplikuje jednu ze*

základních tezí historickomaterialistického přístupu k dějinné látce, totiž tezi o úloze náboženství v dějinách. Kalivoda ovšem stojí na základech materialismu a i při roztrídění středověké látky jeho největší sympatie patří – řečeno jeho termínem – „naturistické filosofii“, krásně a poutavě líčí panteistické vrcholky husitského myšlení, blízké ateismu, jasně si uvědomuje a přesvědčivě líčí reakční roli středověké katolické církve atd. Ale – stává se to často právě medievalistům, lidem obírajícím se dobou, v níž náboženství je tak či onak přítomno téměř ve všem – v praxi se lehko zapomíná právě na to, co čouhá z každé skuliny; a tak – ač je to zdánlivě paradoxní – právě medievalisté velmi často zapomínají na základní a vždy platné teze klasiků marxismu o roli náboženství v dějinách. Podle Engelsovy *Německé selské války* se naučili poměrně velmi dobře rozumět sociálnímu, politickému a právnímu obsahu, skrytému za středověkou náboženskou formou, a v praxi už si počínají tak, jako by teze o náboženské *formě* a sociálním *obsahu* byla dostatečným návodem pro plavbu po hlubinách středověkých moří. Forma se pak lehko může jevit jako něco téměř zanedbatelného. Ve skutečnosti však nelze opomenout – a právě pro středověk je to důležité – i teze o *obsahu* každého náboženství, nezanedbávat skutečnost, že středověk byl téměř celý poznamenán náboženstvím a jeho různými průvodními zjevy, ale zdaleka ne všechna jeho hnutí, všichni myslitelé ani všechny lidové skupiny *stejnou měrou*.

Redukování role náboženství na otázku *formy* je rysem většiny dosavadní marxistické medievalistiky (včetně mé knihy o Husovi z roku 1953): proč tedy právě Kalivodovi to tak důrazně vytýkat? Z velmi prostého důvodu: protože on již klade – a na základech starší literatury může a musí klást – i mnohem náročnější, syntetičtější otázky, např. otázku reformace vůbec, *právě na jeho knize se jasně vyjevuje jednostrannost a jisté nebezpečí této metody*. Neboť jestliže paušálně abstrahujeme od religiozity u dvaceti hnutí, u nichž míra hloubky náboženskosti byla velmi různá, nutně to vede ke zkreslení dějinného smyslu i jejich idejí politických a filosofických, k zrovnomocnění těch hnutí, v nichž tyto ideje byly hlubokou zbožností pacifikovány, s hnutími, jež ve větší či menší míře přecházela k reálnému protestu. Je-li náboženskost „škrtnuta“ z pozornosti medievalistovy, zákonitě mu splyne praktická a *jen* myšlenková forma protestu proti feudalismu, myšlení jako pochopený společenský pohyb a myšlení iluzivní, zákonitě se obracející proti společenskému pohybu. A to je právě úskalí Kalivodovo: jeho abstrakce od religiozity je nesporně v knize autora-ateisty, ale svou funkcí ve vědeckém badání je rysem *pseudomaterialistickým*.

Historický materialismus, pokud sleduje pouze vztahy krize feudální ekonomiky k filosofickým idejím, *eklekticky* vyňatým z konkrétně historických politických a náboženských struktur, může samozřejmě dosáhnout některých úspěšných objevů, ale byl by přijatelný i *křesťanům* – katolickým i evan-

glickým. Jen tam, kde nejprve napadneme mystifikační roli religiozity, kde nejen „škrtneme formu“, ale pravdivě líčíme antagonistický vztah *opiového* myšlení k postupnému probojování pravdivého myšlení, jsme důslednými ateisty nejen jako občané, ale i jako vědci-medievalisté.

Jestliže už Kalivoda tak záslužně a podnětně položil opět s celým důrazem problém reformace, nesmí se divit, že i na jeho práci pak nutno aplikovat náročnější ideologické požadavky: *dějiny tzv. reformace budou líceny opravdu pravdivě, marxisticky tehdy, jestliže celek bude přesvědčivě odsuzovat opium nejen katolické, ale i protestantské, „reformачní“*. Jestliže byli tzv. „reformátoři“ v něčem pokrokoví, tedy jistě ne v tom, že vytvořili nebo pomáhali vytvořit subtilnější formu opia lidu. To byl – i tehdy! – čin hluboce reakční. Jestliže je třeba kladně ocenit tolik nových aspektů a problémů, které Kalivoda snesl, sotva lze kladně ocenit i to, že část jeho vývodů mohou uvítat „moderní“ křesťané, ano některé pasáže mohou číst přímo jako vlastní ospravedlnění. Jestliže např. velmi oceňuji to, jak Kalivoda hodnotí roli platonismu u Viklefa a jeho boj proti „záračnictví“ středověké katolické církve, proti jejímu „černokněžnictví“ (s. 106), nemohu ocenit to, že – pokud je to pojato jen takto – mohou to akceptovat i evangelíci. Odtud jde přece přímá cesta ke Kalvínovi a dále i k „absolutnímu dualismu“ současné „dialektické“ teologie Karla Bartha a jeho školy: je-li drobné katolické záračnické hokynaření překonáno ve jménu jednoho velkého kosmického monopolu na zázrak, může to jistě v dané chvíli sloužit jako dočasný teoretický podklad odklonu od „onoho světa“ k realitě zápasů „tohoto světa“, *toto* oceníme, ale právě jen toto, ne již ten monopol sám, protože kdyby šlo ve viklefismu jen o toto – bylo by katolické „kouzelnictví“ likvidováno kouzelníkem šikovnějším.

Plná pravda o viklefismu a vůbec reformaci musí být *nepřijatelná evangelíkům*. Není pravda, že Viklef a Hus jsou progresivní – proti tomismu a nominalismu – svým „idealismem“ (s. 104), 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, nikoliv osobitou konstrukci teologickou.

Takové formulace, jako že v husitství šlo mj. o „přivedení lidského jednání na úroveň evangelického principu“, že šlo o „evangelický etický princip“ (s. 144) apod., samozřejmě nejsou nesmyslné, ale nepostihují podstatu dějinné skutečnosti, protože *neoddělují dostatečně lidské úsilí od jeho náboženské deformace*, proto mohou být využity dnešními křesťany. Nebo zase takové pojmy jako „katolický věroučný materialismus“ (s. 211 a jinde) jsou spíše z arzenálu protestantské teologie než ateistické filosofie.

Rovněž považuji za pochybné to, jak Kalivoda odlišuje *protiklad mezi pokrokovostí reformačního a renesančního humanismu* (s. 165–166): pokrokovost prvního je prý vysloveně v jeho sociální stránce, kdežto druhého v jeho základní životní filosofii. To je jistě vcelku správné, pokud jde o to, k jakým otázkám byl ten který humanismus především zaměřen, ale nedostatečné, pokud jde o celkové hodnocení jejich snah a jejich významu pro pozdější dobu. V Husově horlení proti tanci, rozpustilosti, marnivosti, zábavám atd. lze sotva vidět pouze „asketicko-náboženský základ“. Jistě formou – a do jisté míry snad i obsahem – je v tom poplatnost středověku, ale především v tom vidím přirozenou součást Husova revolučního, burcovatelského poslání (v tom ohledu jsou dosud nepřekonané Nejedlého výklady z *Dějin husitského zpěvu*), něco obdobného jakobínské – a nebojme se říci: i komunistické – obětavosti, náročnosti, odporu proti prázdné frivolnosti. I dnes mají lidé na dobové projevy vulgárního materialismu názory velmi různé.

Běžné u nás pojetí renesanční „životní filosofie“ a vcelku hédonistické renesanční etiky jako něčeho jednoznačně kladného, reformační „životní filosofie“ a individuální etiky jako poplatné středověku je velmi jednostranné: v mnohém ohledu je i Husův „styl života“ *blíže novověku i v individuálně etickém smyslu*; jestliže husitství – ani později německá a švýcarská reformace – nemohlo odhalit individuou krásu epikurejských rozkoší na základech přírodní, pozemšťanské filosofie, proti klasické italské renesanci zase dokázalo dát lidem onen celkový životní étos, ono zásadní vyzvednutí jednoho velkého poslání života, jemuž musí být podřízeny detaily života, nemá-li být – a třebaš přes všechny dílčí hédonistické rozkoše – nesmírně ubohý. Jinými slovy: v Husově učení nelze mechanicky oddělit „sociální etiku“, v níž by byla jeho pokrokovost, a individuální etiku, kterou by byl poplatný středověku a pro nás bezcenný. Husovo dílo je pro nás cenné a pozoruhodné v obojím ohledu, v obojím ohledu má samozřejmě rysy poplatné středověku, ale v obojím ohledu i prvky trvalé ceny, hodnotné tradice našeho vlastního úsilí.

Jestliže se zamýšlím – zčásti kriticky – i nad touto částí problematiky nad Kalivodovou knihou, používám příležitostí, abych otevřeně vyslovil i to – plyne to ostatně z obsahu celého textu –, že tím naprosto nemíním dělat nějakou apologetiku své knize o Husovi z roku 1953. Ta kniha vznikala před deseti lety – a deset let v dnešním životě znamená epochu. Samozřejmě dnes leccos vidím jinak, složitěji. A právě kapitola o „renesančních prvcích“ u Husa (a dokonce scestný zřetel na jeho „povahu“) patří k nejslabším částem oné knihy. Bylo by však třeba neztratit ze zřetele ani ten prvek pravdy, který byl podkladem té mylné koncepce a který bych dnes vyjádřil ve stručnosti: Husovo učení je cenné a pozoruhodné i po stránce gnoseologické i po stránce přínosu k problematice tzv. „individuální etiky“.

Odkud se berou tato nedorozumění? Myslím, že je vyloučeno podezírat Kalivodu z nějakých zvláštních sympatií k dnešnímu protestantismu (na to je příliš jednoznačná a jasná jeho glorifikace panteismu a ateismu, zejména v hlavní části jeho knihy), ale spíše to asi bude v tom, že – jak se lehko stane medievalistovi – dal se v některých kapitolách zčásti ovlivnit koncepcemi *Maxe Webera* a *Ernsta Troeltsche*, dal se svést zejména tím, jak tito buržoazní myslitelé dovedou eklekticky využívat dílčích prvků historickomaterialistické metodologie při analýze *změn* křesťanských myšlenek a změn jejich společenského působení, neuvědomil si, že tím ještě není ohrožena víra v záračnost jejich prvotního *původu*. Ne náhodou Kalivoda několikrát vysoko oceňuje zejména Ernsta Troeltsche, ne náhodou dokonce píše: „Nejlepší analýzu protestantismu, tj. luterství a kalvinismu, podal podle našeho názoru doposud Troeltsch...“ (s. 148) Kalivoda ovšem zapomíná dodat, že Troeltsch sám byl evangelický teolog, jakkoli „liberální“, nicméně věřící křesťan. Nejlepší analýzy tedy zatím dělají křesťané sami sobě – to je zřejmý ústup z marxistických pozic.

Jestliže Kalivoda vidí „hlavní nedostatek“ Troeltschův jen v tom, že prý zapomíná na analýzu viklefismu-husitismu, je to vysvětlitelné jen tak, že Kalivoda občas zapomíná, že jedna „conditio sine qua non“ marxismu je *bojovný ateismus*, odhalování mystifikací nejen katolických, ale vůbec jakéhokoliv náboženství. A tím jsou znehodnoceny nejrůznější – i jinak cenné – partie Kalivodovy knihy. Ať mluví sebevíc – a v tom ohledu správně – o protestantismu podle Engelse jako „emancipaci měšťanstva“ atd., ať hledá k jednotlivým tezí kalvinství či luterství různý společenský dosah a dopad (s. 143-148), všechno to může přijmout i křesťan, pokud nenapadne samu podstatu *jakéhokoliv* křesťanství (i jeho obnovy v reformaci) jako mystifikaci skutečnosti, jako opium lidu. A to Kalivoda nikde nedělá.

Zajisté i marxista může mnoho cenných jednotlivých zjištění převzít i od lidí typu Ernsta Troeltsche. Ale přitom je třeba vyjasnit si pokud možno všestranně jeho *světonázorové a metodologické tendence, plynoucí mj. z jeho třídně ideologického zaměření*, tj. různé apriorní nevědecké tendence a snahy, než může bez nebezpečí z jeho díla ocenit i jeho vědecký přínos, ocenit v něm „předchůdce“, vědce, kolegu. Toto odlišení vědce a ideologa dovede Kalivoda podat např. v případě Pekařově či Kybalově, jejichž apriorní nevědecké cíle jsou mu zřejmé. V případě Ernsta Troeltsche na to místy zapomíná, dává se jím často vést k jakési sice velmi jemné sociologické analýze *změn* křesťanských idejí, aniž však je podán historickomaterialisticky a vysvětlen sám *původ* měněné látky.

Zanedbání rozboru konkrétně historické role náboženství se však v Kalivodově knize projevuje také zdnalivě docela protichůdným způsobem: jestliže „škrtá“ rozbor náboženských projevů ze zorného pole vědce a vytrhuje

filosofické a politické ideje z různých struktur, v nichž působily a vyžrávaly, nemůže správně hodnotit – jak jsme již ukázali – ony směry, u nichž náboženská byla *silná, podstatná*, proto objektivně „zneškodňovala“ ideje politické a filosofické (to u Kalivody vede k přecenění *sektářských* hnutí s jejich myšlenkovým radikalismem, zejména valdenských); ale na druhé straně si ovšem neklade ani otázku, do jaké míry *určitá* spojitost s *některými* rysy náboženského světového názoru byla nezbytným předpokladem *masového* působení určité politické ideologie středověku, jak se proto ne hluboká opírá o 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. Nelze proto zanedbat ani otázku, na jakém stupni bylo přervání pout s náboženským světovým názorem *ve středověku* aktem „levým“, neschopným masového uplatnění (pikartství!).

A nyní k tomu, jak se tato metodologická chyba projevuje v některých kapitolách knihy. Nejmarkantněji se to projevuje v Kalivodových výkladech o *valdenských* (s. 201-207 aj.).

Kalivoda ovšem otevřeně zdůrazňuje (s. 199), že kapitolu o středověkých předhusitských sektách zpracoval na základě literatury, tj. že se soustavně neobíral studiem pramenů (mýlí se ovšem, když píše, že jeho výklad je „budován na známých skutečnostech a známé literatuře“, ve skutečnosti je budován na literatuře a některých jejích tradičních omylech), a vlastnímu výkladu učení nejlivnější, po staletí rozšířené sekty valdenských věnuje jen šest stránek, ale kupodivu pak v další práci naprosto není skromný, jak by odpovídalo této úrovni jeho zjištění o valdenských, ale jeho domnělé „valdenství“ je mu v celé další práci podkladem nejrůznějších srovnání a konstrukcí, „valdenství“ mu jako příznak prostupuje všemi dalšími kapitolami, svou „filosofickou metodou“ je uvádí ve vztah ke všemu možnému a buduje na tom zdánlivě velmi dalekosáhlé závěry (např. celý počátek českého selsko-plebejského hnutí je mu „zhusitizovaným valdenstvím“), jež však často stojí na písku, protože tu nejde o skutečné valdenství, ale o fikci, kterou si Kalivoda vytvořil na základě nekritické literatury a na základě *zanedbání náboženské otázky v jejich hnutí*.

Kalivodovi „valdenští“ – a samozřejmě nejen jeho, i některých starších autorů, zvláště Holinkovi, na němž je v tomto ohledu nejvíce závislý – jsou *fikcí, vzniklou nekritickým a mechanickým řazením údajů inkvizičních akt o jejich výsleších*. Ve skutečnosti to bylo nábožensko-sektářské hnutí, zachycující sice nejširší sociální opozici měšťanstva i prostého lidu, ale převážně v období relativní slabosti a roztříštěnosti opozičních sil, proto neschopných revoluční akce, proto i lačných náboženských útěchy, kterou jim toto hnutí dává. Prostředkem toho byla účast na výkladech jejich potulných kazatelů, úvahy nad

stránkami biblických textů apod. Jejich vlastní literatura i jejich celý další vývoj – vplynuli do protestantských církví – ukazují hluboce nábožensko-meditativní ráz jejich úsilí, nábožensko-moralistní pacifikaci rozvíjejícího se protifeudálního odporu v iluzích a snění; z celého středověku oni mají nejbližší k pozdější *náboženské* obnově – reformaci *víry*, jsou předbojovníky protestantismu. Na jejich náboženskost se jich ovšem inkvizitoři neptali: ptali se po všem, co v jejich názorech „čpělo kacírstvím“. Proto v inkvizičních dokumentech vypadají velmi radikálně, ale pokud si neuvědomíme jejich základní nábožensko-moralistní zaměření, nehodnotíme je správně.

Opomene-li zřetel na jejich základní náboženské zaměření, může pak ovšem o nich Kalivoda napsat leccos: může napsat, že u valdenských „je církevní instituce zcela odhozena jako produkt zla“, což zní velmi pěkně, ale zapomene-li ukázat, že tím je míněna církevní *instituce* „katolická“, ale že valdenští velmi toužili po církevní *instituci evangelické* a ve svých tajných schůzkách k ní směřovali, je to počátek zkreslení. Právem napíše, že „valdenství napadá kultický a bohoslužebný systém středověkého katolicismu“, nezdůrazní však, že usilovali o vytvoření bohoslužebného systému vlastního. „Přímé a naprosté odmítnutí církve jako společenské instituce“ – to zní velmi krásně našemu ateistickému čtenáři, ale je to nepravda. A dokonce „program likvidace nejmocnější feudální třídy“ – to je asi tak, jako kdybychom pojímali rané křesťanství jako „program likvidace otrokářů“. Kdo pozapomene na marxistické učení o společenské roli náboženství jako *bezmocného* protestu utlačených, kdo nedostatečně odlišuje reálný a iluzivní způsob protestu, může pak ovšem o valdenství napsat, že je „nejvýraznějším a nejdůslednějším vyjádřením proticírkevního programu měšťanské opozice“, což platí leda tehdy, pokud i dnešní křesťan je nejdůslednějším odpůrcem kapitalismu, protože jeho zásadní odsouzení „špatnosti tohoto světa“ může ovšem být formálně mnohem „ostřejší“ než kritika marxistických ateistů.

Není divu, že na těchto metodologických základech, kdy jsou politické a sociálně kritické názory valdenských subjektivisticky izolovány od dané konkrétní souvislosti, může pak Kalivoda jít i dále, konstruovat dokonce i domnění, že valdenství překračuje horizont měšťansko-opoziční ideologie. Směřuje prý již k selsko-plebejské ideologii, a to jednak rozšířením kritiky i na světské feudály (co na tom je typicky plebejského, je věru záhadné), jednak prý „*glorifikaci chudoby*“. Kalivoda sice správně odlišuje katolický a valdenský způsob glorifikace chudoby, ale lze jen žasnout, že mu vytyčení ideálů chudoby (po zásadních Engelsových výkladech o právě měšťanské touze po „levné církvi“) stačí jako něco typicky „selsko-plebejského“. A ne proto se valdenští tak rozšířili, že vytyčili toto (vždyť toto vytyčovaly vůbec všechny středověké sekty a skupiny), ale protože dokázali od tohoto odladit pozornost širokých mas v nerevoluční situaci do scestných nábo-

ženských iluzí a snění. Podobně i tam, kde se skutečně podařilo „ztotožnit křesťanskou dokonalost s produktivní prací“, je nesprávné to nějak zvlášť vyzvedávat: v nerevoluční situaci to nemohlo mít jiný smysl než jako běžná nepřímá apologetika trpkého údělu utlačených, trpělivého „přijetí kříže Kristova“.

Bylo by hluboce mylné domnívat se, že zcela odmítáme nebo bagatelizujeme *sociálně kritické a politické prvky u valdenských* – a v tom ohledu i jisté jejich zásluhy ve vývoji středověkého myšlení. I tyto prvky byly v jejich učení důležité. A naprosto netvrdíme, že sociální a opoziční prvky nevystupovaly čas od času ze zajetí náboženskomeditativních pacifikací (např. u nás ve známém povstání na Jindřichohradecku, snad i v praktické pokrokové činnosti některých provensálských a italských měst aj.). A koneckonců mezi „nerevoluční“ a „revoluční“ situací není přece žádná metafyzická přehrada: je nicméně nutno je rozlišovat. Jde však o to, že ve svých *revolučních* projevech – ať v Lombardii, Čechách či kdekoliv! – středověké měšťanské hnutí právě *překračuje* rámec toho, co tvořilo *vlastní historickou podstatu klasického valdenství*, tj. náboženskou *pacifikaci* revolučních snah, *falešně usměrnění* vždy znovu a znovu vznikající živelné sociálně politické opozičnosti do oblasti moralizování a snění, *iluzivní „řešení“* reálných lidských problémů pomocí meditací nad biblí. Kalivodova chyba není tedy v tom, že na sociálně politické složky valdenství *poukazuje*, nýbrž v tom, že je *izoluje*, vyjímá z náboženského rámce (a dokonce pro celé valdenství), čímž nabývají docela jiného smyslu, než ve skutečnosti měly. S neúprosnou logikou to vede k jejich přecenění a zkreslení, tím ovšem nepřímo i ke zkreslení všech ostatních středověkých hnutí, s nimiž je v průběhu práce porovnává.

Zde nám může do jisté míry pomoci analogie s *Kautským*: Kalivodovi „valdenští“ vznikli podobnou metodou, a jsou proto podobně zkreslení jako Kautského „sociální“ a „politické“ rané křesťanství. Tuto analogii ovšem možno vést – tak tomu vždy bývá u analogie – jen do jisté míry: jsou tu i rozmanité závažné odlišnosti, zejména v tom, že sociálně opoziční tendence v *raném* křesťanství tehdy *absolutně nemohly* prolomit rámec náboženské pacifikace, protože tehdy nebylo opoziční třídy, jež by dříve či později mohla vést vítěznou revoluci, zatímco ve středověku měšťanstvo postupně sílilo, mělo revoluční perspektivy. Proto sociálně opoziční tendence ve *středověkém* křesťanství *mohly* prolamovat rámec náboženské pacifikace, bezmocný náboženský protest iluzí měl předpoklady a perspektivy přecházet v reálný protest, v protest vzpourou, zbraní, revolucí, organizací nového života atd. To se nepochybně musí dotýkat celého našeho metodologického přístupu i k valdenským, přesněji řečeno i z tohoto hlediska musíme jemně diferencovat jejich složitou a mnohotvárnou historii. Vždyť jde o hnutí, které se rozvíjelo bezmála půl tisíciletí! V tomto ohledu je Kalivodova chyba menší

než chyba Kautského: jeho obraz valdenských sice neodpovídá celku dějinné skutečnosti onoho hnutí, ale aspoň jeho nejlepšími perspektivám, nejlepšími projevům jeho nejvyzrálejších větví.

Zanedbatelná však tato jeho chyba není: neboť to, co Kalivoda připisuje „valdenství“, ve skutečnosti patří právě těm okamžikům a projevům středověké měšťanské opozice, v nichž přerůstala rámeček valdenství, tj. rámeček bezmocného sektářského protestu. Jestliže ve středověku bylo možno pod náboženskou formou probíjovat sociální a politické požadavky, to neznamená, že by role náboženského činitele byla u všech středověkých hnutí stejná, proto při jejich diferenciaci zanedbatelná. Právě u valdenských – o tom nemůže být podle jejich literatury a podle perspektiv jejich celkového vývoje pochyb – hrála náboženská role větší než u jiných středověkých hnutí (včetně většiny husitských proudů): právě u nich hrála náboženská role nejen jako *forma*, ale i jako *scestný obsah* myšlení. A za druhé: jestliže platí, že pod náboženskou formou bylo ve středověku možno razit i probíjovat reálné politické a právní požadavky, to neznamená, že marxistický medievalista může jako vědec od náboženské otázky abstrahovat: pak by totiž takovým marxistou mohl být i křesťan... Samozřejmě nepředpokládáme – jak již řečeno – něco takového u Kalivody: nemůže nám však být lhostejné, jestliže jeho „valdenští“ jsou přijatelní evangelíkům. Valdenští jako „nejstarší evangelická církev“ byli vždy drazí srdcím evangelíků: nemůže nám být lhostejné, že Kalivoda nechá právě u valdenských náboženskou otázku zcela stranou. *Dějinná pravda o valdenských vysvitne ne tehdy, když u nich v duchu Ernsta Troeltsche odhalujeme sociální a politické tendence, ale když jako marxističtí ateisté přitom současně i na nich – a právě na podobných hnutích! – řešíme i roli náboženství v dějinách*, když napadneme náboženství jako činitele celou svou podstatou mystifikačního, proto protirevolučního, reakčního, osudné brýle mámení na očích jemu oddaných lidí. A to Kalivoda nejen nedělá, ale svou metodou od toho odvádí.

Ukázkou toho je i způsob, kterým Kalivoda líčí nedostatky a omezenost sektářství. I on si samozřejmě uvědomuje aspoň některé jejich nedostatky; ty jsou mu však pouhou „*deformací*“, odsunuje je do zvláštní dodatečné kapitoly o „sektářské deformaci předhusitského lidového kacířství“ (s. 258-270). 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. A nadto v případě valdenských – daleko nevlivnější (a i dnes v ideologickém smyslu nejožehavější!) sekty středověku – zdaleka nešlo jen o omezení „*sek-*

tářské“, nýbrž o víc, mnohem víc, o *scestnou náboženskomoralistní podstatu jejich hnutí*.

Zanedbání problematiky úlohy náboženských momentů – a také ono podcenění úlohy bezprostředních společenských důsledků té které teoretické koncepce (o němž výše) – se projevuje jistým subtilním způsobem i v samém jádru knihy, v její nejrozsáhlejší části, ve vylíčení *selsko-plebejského husitismu*. Projevuje se zejména jako umělá konstrukce časové i logické harmonie mezi *prakticko-politickým* vrcholem Tábora, a tím celého husitství (obdobím selsko-plebejského vedení Tábora), a jeho vrcholem *teoretickým* (panteismem). Kalivoda ovšem neskrývá, že panteistické tendence vystoupily nápadně do popředí vlastně až po pádu selsko-plebejského Tábora (s. 358) a celkem správně ukazuje, že jistě existovaly a hrály určitou roli i dříve, jakkoliv skryty za různými kompromisy; sám fakt porážky selsko-plebejského vedení (historicky neodvratný), ba ani ten nápadný rozmach panteismu až *po* porážce mu však naprosto nejsou důvodem ke kritičtějšímu zamyšlení nad *konkrétně historickou* úlohou panteistické teorie. Protože filosofický panteismus – a to plným právem – vysoko hodnotí, neváhá připisovat jeho nositelům jen samé zásluhy o Tábora a revoluci – a jen sama dialektika pohybu revoluce prý způsobovala, že jejich zásluhy padaly za ovoce měšťanské frakci. Nenapadne ho, zda snad ona skvělá teorie nemá také jistý podíl na porážce, zda snad ještě příliš nepřerostla reálné možnosti mas ve středověku (Engels zná i „tupé okolí“ Münzerovo), zda naopak i méně skvělé koncepce neměly podíl na některých úspěších atd. Pro jeho intelektualistický způsob myšlení je příznačné, že celkem vůbec neklade problém tzv. „levé úchyvky“ v revoluci, tj. teoretického radikalismu přesahujícího reálné možnosti objektivní situace, tím nepřímou často i *škodlivou* revoluci. Jemu čím je kdo teoreticky „radikálnější“, tím i revoluci prospěšnější. V žádné revoluci však – tím méně ve středověku, kdy masy ještě měly nesmírně silné předsudky, zejména náboženské – to však s takovýmto 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. Kdyby se Kalivoda více zamyslel nad marxistickým učením i o těchto stránkách religiozity, nemohlo by se mu stát něco takového.

Nelze nepochybovat o velikých schopnostech a o pozoruhodnosti teoretických koncepcí lidí typu *Martínka Húsky*, *Kániše* a jiných. Ale je mimo diskusi, že by snad masy bojovníků na Vítkově stály teoreticky aspoň přibližně někde tam, kde stáli oni. Masy husitského lidu se nepochybně pokládaly za „boží bojovníky“ ne ještě ve smyslu „boha v nás“. Praktickou prověrku 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. Nechápu, jak za těch-

to okolností Kalivoda může nevidět hlubokou vnitřní rozpornost panteistických a utopicko-komunistických tendencí, jejich jisté nebezpečí pro revoluci. Budiž – v situaci ilegálního hnutí sekty mimo revoluční situaci se radikalismu meze nekladou. Ale tváří v tvář Zikmundovým vojskům je „myšlenkový radikalismus“ a „revolučnost“ něco značně odlišného. Pikartství a podobné otázky – případně i něco jako „bůh v nás“ či tendence k tomu, to se v této chvíli objektivně stávalo velmi nebezpečným.

A nejen to. Bylo tragédií tehdejších plebejských mas – stejně jako kdysi bojovníků Spartakových –, že jejich *specifické snahy byly objektivně nerealizovatelné*. Plebejské masy mohly *vítězit*, jen pokud bojovaly za požadavky nikoliv specificky své vlastní. Ti naopak, kdož vyslovovali a propagovali specifické zájmy selško-plebejské, musili dříve či později padnout. I to přece patří k abecedě marxismu. Aktivita těchto hlasatelů tedy v jisté chvíli objektivně překáží, panteismus a s ním spjatý utopický komunismus zdaleka nejsou nevinnou záležitostí, zejména pokud revoluční úkoly plnila mimo jiné vojenská obrana země proti Zikmundovi. Kalivoda vidí jen zásluhy předáků selško-plebejského husitismu a velebí vůbec vše, co o nich víme – včetně radikálního pikartství a „adamitství“. To je ovšem koncepce nerespektující objektivní situaci revolučního hnutí, to je marxisticky nepřijatelný kult myšlenky bez zřetele k tomu, jakou materiální silou se stávala. Proto také ne náhodou je Kalivoda tak rozhořčen koncepcí, která se *kriticky* zamýšlí nad rolí panteistických tendencí v revoluční situaci, nešetří proti ní silných slov (zvláště pěkné, jak se odvolává ke „skutečnosti“, kdo by nesouhlasil?), neuvádí však ani jediný věcný argument proti ní. Za odpověď stojí jedině to, jak se dovolává Engelsova pojetí Münzera (s. 492).

Vezměme ho tedy za slovo a ukažme, co Kalivoda ve své knize nikde neukázal, jak totiž *opravdu* postupuje Engels ve výkladu Münzerova panteismu a *jeho role v revoluční situaci*. Engels pojednává v *Německé selské válce* o Münzerovi soustavně dvakrát, v II. a VI. kapitole. První z obou se týká jeho činnosti *před povstáním*, jeho působení v sektě novokřtěnců, jeho chiliasmu, mystiky, panteismu, komunistické utopie, agitace mezi sedláky atd. Vše to Engels právem vysoko hodnotí. Ale pro posouzení role těchto idejí v *čele revolučního povstání* (a jen to může být pro nás pomocí při hodnocení obdobné situace revolučního Tábora) je bezesporu kompetentní Engelsova VI. kapitola, věnovaná situaci Münzerově v čele revolučního povstání. Je třeba pečlivě si všimnout způsobu, kterým Engels postupuje: okamžitě – ještě než přejde k detailům – ukazuje *hlubokou vnitřní* rozpornost činnosti a myšlení lidí typu Münzera v podobné situaci. Začíná své líčení – a tím ukazuje podstatu věci, kterou obešel Kalivoda – poukazem na tragickou situaci vůdce radikální strany, jestliže musí převzít vedení v období, kdy hnutí ještě není zralé pro vládní třídu, kterou zastupuje. Engels ukazuje hluboký rozpor mezi tím, co

takový vůdce *může* dělat podle objektivní situace, podle stupně materiálních podmínek lidské existence, a co naopak od něho žádá jeho vlastní strana a imanentní logika jeho dosavadního učení. Engels mistrovsky ukazuje, že takový vůdce „musí v zájmu hnutí samého provádět zájmy třídy jemu cizí“, svou vlastní třídu odbývat sliby. Engels dále ukazuje, že Münzer pravděpodobně sám začal pocívat propast mezi svou teorií a bezprostředně danou situací. Ukazuje, že kdo se octne v takovéto situaci, je „neodvratně ztracen“. Ukazuje zoufalství Münzerovy situace, kterou se snažil přemoci „revolučním fanatismem“, „rozněčováním nejdivočejších vášní“, v „mohutných obrazech, které vkládalo starozákonním prorokům do úst náboženské a nacionální delirium“... Marně, nastává konec. Potud Engels. Je samozřejmé, že právě tak vnitřně rozporná byla i situace selsko-plebejského husitismu, i když ovšem její projevy a průběh událostí mohou mít i některé odlišné projevy.

Engels ovšem ve své práci podává právě jen tuto *zásadní* charakteristiku Münzerova učení v této situaci, na jednotlivé složky jeho učení to již neaplikuje. V jakémkoliv širším rozboru je ovšem nutno aplikovat Engelovy myšlenky i na jednotlivé složky utopicko-panteistické teorie v revoluční situaci. Je samozřejmé, že *i v samotném panteismu byl tento vnitřní rozpor*, jakkoliv je nám – abstraktně vzato – filosoficky sympatický, nelze nevidět, že sama objektivní situace rozhodla, že *prosazovat* panteismus v revoluční situaci bylo nereálné, sektářské. Který výklad tu opravdu vychází z Engelse a ze „skutečnosti“, je, myslím, očividné.

Kalivoda pomíjí tyto Engelovy výklady (a obdobné správné výklady Maczkovy) a líčí pikartství a adamitství jako harmonii samu, jako *důslednou revoluční ideologii*, jako „program celosvětové revoluční přestavby“ (s. 360) apod. Plete si myšlenkový radikalismus s revolučností. Jestliže souhrnně nazval lidové kacířství (již to je nesmírně nadnesené) „syntézou reformační a renesanční myšlenky“ (s. 250), líčí pak selsko-plebejský husitismus přímo jako praktický pokus o systematické rozpracování té syntézy, v němž syntéza renesance a reformace začne splývat s aktivní revoluční přestavbou světa. Podle Kalivody Húskova „nová říše spravedlnosti byla zbavena reakčních supranaturalistických rysů a stala se vlastní normálních lidí, kteří se osvobodili z ideologických okovů středověku a povýšili své pozemské štěstí a své lidské touhy na svůj životní program“ (s. 374). Jak krásně se to čte! ale: taková „nová říše“ prakticky nikdy neexistovala, ti lidé se „osvobodili“ od středověku právě jen snem, fantazií, což naprosto není „normálním stavem“. A dokonce prý vznikala „důsledná revoluční metoda“, je „důsledně rozvinut nový humanismus a získává svou všemocnost“ (s. 379). To vše je zdánlivé, líbivé, ale už od dob Dobrovského je u nás dobrým zvykem odmítat oslavu české minulosti, založenou na mystifikaci. Jako bylo nutno korigovat „renesančního Husa“, je tím spíše nutno korigovat „renesančního Húska“. Zatímco Engels

mluví v případě Münzerově i o „fantastickém rázu“, „blouznění“ apod., jsou Kalivodovi hrdinové už představiteli „naturismu“... Tak to dopadne, jestliže smísíme „anticipaci komunismu ve fantazii“, jak o ní mluví Engels, s praktickou revoluční činností i pro dobu, kdy mezi obojím byly ještě a musily být hluboké vnitřní rozpory.

Rovněž ne náhodou si Kalivoda téměř vůbec nevšimá *ideologie měšťanského Tábora*. Samozřejmě nelze od jednoho pracovníka žádat vše. Ale je přece dosti podivné, že kniha, která nese titul „Husitská ideologie“, rozebírá jen jeden z obou výrazných proudů husitské revoluce. (Měšťanský husitismus zdaleka nelze – jak činí Kalivoda – redukovat v podstatě jen na dílo Husovo. Jde přece i o různé zvraty měšťanské ideologie přímo v průběhu revolučních událostí.) Je to asi tak, jako kdyby někdo psal knihu o ideologii Francouzské revoluce a úplně pominul lidi typu Dantona, Robespiera apod. Měšťanský husitismus nelze podle našeho názoru odbýt různými občanskými zmínkami, má neméně pestrou, složitou a pozoruhodnou historii jako husitismus selsko-plebejský. Z Kalivodovy husitské ideologie vypadl Jakoubek, Želivský, Rokycana, Příbram – lidé tak odlišní a tak významní. Jak je to možné? Je to pochopitelné: ti byli méně „radikální“, méně „filosofičtí“ ... A kromě toho: když Kalivoda provedl onu zdánlivě nevýznamnou „harmonizaci“, ztotožniv myšlenkový a praktický vrchol selsko-plebejského husitismu, připsav mu všechny zásluhy, pak ovšem mu pro měšťanský husitismus nic nezbyvá, měšťanští ideologové jsou pak jen nezajímavou a celkem bezvýznamnou směsí kompromisníků, lidí polovičatých a brzdících revoluční proces, případně i přímo zrádců. Podle našeho mínění však – a právě vzhledem k charakteru husitské revoluce, který správně určuje Kalivoda – mají ideologové měšťanského husitismu i po smrti Husově svůj pozitivní význam a jejich dílo stojí za soustavný teoretický rozbor. Jakkoliv byli samozřejmě méně „teoreticky radikální“, nesmíme zapomínat, že v jejich zápasech, tendencích a jejich celém vývoji se prosazovalo – ne vždy ovšem právě heroickým způsobem – rozpoznání něčeho historicky reálného, proveditelného. A i to je svým způsobem významné a pro nás pozoruhodné myšlenkové dílo, i to stojí za teoretickou pozornost – především ovšem ty pozitivní hodnoty, které vytvořilo levé (tj. bojující, ne kapitulantské) křídlo měšťanského husitismu. Vždyť kolem jeho představitelů bylo možno stmelit selsko-plebejské masy k *reálnému a vítěznému* boji, což je jednou z nejpozoruhodnějších stránek naší národní historie. Oceňujeme-li s největší vroucností a bratrskou sympatií ušlechtilý sen představitelů specifických tužeb selsko-plebejských v oné době, nesmíme být tak pošetili, abychom zatracovali Žižku, že tento sen vojensky likvidoval. Ovšem – Žižku nelze interpretovat filosoficky. Ale přece je povážlivé, že v Kalivodově knize takřka pro něj nepadne dobré slůvko, naopak – kde může – připisuje Žižkovým akcím přívlastky „krvavý“, „brutální“ apod. Zajisté, Žižka proléval

krev. Především však krev křižáků, katolické reakce a zrádců. Zaslouží si velké a spravedlivého ocenění. Další bádání bude musit soustavně a kriticky řešit i vývoj ideologie měšťanského husitismu od smrti Husovy až do doby Jiřího z Poděbrad. Právě při tom bude asi nalezen klíč k odlišení husitství jako naší největší národní tradice a tvůrce tolika úchvatných myšlenkových hodnot (včetně hodnot selsko-plebejských), které jsou *naším dědictvím*, od té „reformace“ (ve smyslu jistého restituování náboženství, víry, zbožnosti), která není naší pozitivní tradicí, nýbrž něčím, s jehož důsledky dosud zápasíme.

VI

Ze všeho uvedeného plynou tyto *závěry*: ke Kalivodově knize nelze mít jednoznačně kladné či jednoznačně odmítavé stanovisko. Je *přínosem* celkovým vytyčením otázky smyslu husitské ideologie, je *přínosem* rozřešením řady dílčích otázek, zvláště z historie selsko-plebejského husitismu. Je pravděpodobně dokonce *významným přínosem* pro osvětlení celkové dialektiky vývoje feudální formace a jejího přechodu ke kapitalismu. Je *cenným podnětem* pro prohloubení metodologie medievalistiky.

Ale je podle našeho názoru v celku i jednotlivých částech poplatná i vážným metodologickým chybám, je produktem nejen filosofické náročnosti, širě rozhledu aj., ale i skutečnost zkreslující *intelektualizaci materiálu*, projevující se různým způsobem, ale v podstatě vždy nedialektickým vytrhováním *myšlenky* z konkrétně historických *struktur, podmínek a souvztažností, v nichž ona myšlenka vznikala, rozvíjela se, působila a v nichž měla svůj nejvládnější historický smysl*. Kalivoda předně často abstrahuje od *bezprostředních* třídně politických interesů při genezi idejí, eo ipso nadceňuje roli intelektuálního poznání a činitelů povahy gnoseologické. Abstrahuje od specifických rysů zvláště *lidového* myšlení a jeho geneze, subjektivisticky vtěsňuje lidové myšlení do těch útvarů, které vytvořily dějiny klasického intelektuálního úsilí. Abstrahuje místy i od analýzy dopadu radikálních idejí v té které konkrétně historické situaci, směřuje *myšlenkový* radikalismus nedialekticky se služebností *objektivnímu* revolučnímu pohybu společnosti. Jeho úspěchy jsou produktem vědecké abstrakce marxistické, chybné výklady produktem abstrakce intelektualistické, kterou je podle našeho mínění nutno překonat. Je v zájmu naší historické i filosofické vědy, aby dokázala překonat tyto chybné tendence, přitom však i udržet a prohloubit pozitivní stránky jeho knihy.