

# K diskusi o metodologii dějin středověké filosofie

(Odpověď Robertu Kalivodovi)<sup>1</sup>

Milan Machovec

Kalivodova replika (FČ 1963, č. 2) na mou studii (FČ 1962, č. 3), věnovanou především jeho knize „*Husitská ideologie*“ (Praha 1961), byla zpracována velmi zevrubně a působivě a prokázala autorovu schopnost vpravdě energicky a pevně hájit jednu zaujaté stanovisko. V tom ohledu jistě i splnila své poslání. Redakce FČ zase splnila samozřejmou povinnost dát kritizovanému autorovi právo obrany, kterého užil zcela podle svého uznání, což považuji principiálně za správné, a to bez zřetele na to, že mně osobně jsou různé jeho soudy tak nepříznivé.

Protože však Kalivoda přinesl v replice i některé podstatně nové aspekty (zejména ve výkladu „*Knihy o dvou principech*“), proto je i spojil – plným právem – odpověď s kritikou některých mých vlastních prací, považuji za samozřejmé a nutné vyslovit se ještě jednou aspoň k některým závažnějším otázkám. To tím spíše, že právě Kalivodova replika může podle mého mínění sloužit jako pozoruhodný příspěvek pro hlubší a širší porozumění oprávněnosti námitek proti jeho pracovní metodě, které jsem považoval za nutné a poctivé vůči jeho knize (i přes otevřené ocenění řady jejích kladů) vznést.<sup>2</sup>

1 Tento až doposud nikdy nepublikovaný text Milana Machovce byl napsán na jaře 1963 jakožto odpověď na předchozí repliku z pera Roberta Kalivody, která vyšla ve Filosofickém časopise (XI, 1963, č. 2, s. 228–263) pod titulem „K Machovcovu „Zápasu o náročnější metodologický přístup k středověké myšlenkové látce““ a byla v r. 2013 přetištěna i s celou předchozí diskusí o Kalivodově knize *Husitská ideologie* (1961) v mimořádném jubilejním čísle 60 let Filosofického časopisu, kde je též vysvětlující komentář od Josefa Zumra „Zápas o svobodné bádání“ (s. 35–42). O tom, proč nebyla tato závěrečná Machovcova replika, v jistém smyslu tečka za celou tehdejší polemikou, otištěna ani v r. 1963, ani v r. 2013, informuje v připojeném komentáři autorův syn Martin Machovec. Text neprošel redakčními úpravami Filosofického časopisu. Pozn. red.

2 Nemělo by smyslu pokoušet se odpovědět na vše, co Kalivoda v replice rozvedl: vždyť způsob jeho odpovědi záleží nejednou v tom, že se k základním námitkám nevysslovuje, nýbrž posouvá spor nenápadně na něco jiného, začasť pak energicky zápasí s fikcí, s míněním mně cizím: tak např. hned v úvodní kapitole vyzvedává, jak vylíčil vztah viklefismu k modernímu racionalismu, ačkoliv nic podobného mu nebylo vytčeno; námitka zcela jasně záležela v tom, že přehlíží jeho vztahy k evangelické reformaci. Zcela podobně v případě valdenských. Tak se jeho odpověď stála vůči mým námitkám nepřiměřenou: nemá smysl, abych znovu opakoval, co už jednou bylo jasně řečeno a k čemu Kalivoda neodpovídá. Měl jistě právo vyslovit či nevysslovit se k čemuko-

## 1. „Kniha o dvou principech“ a její rozbor potvrzují oprávněnost námitek proti Kalivodově metodě.

Kalivodova apologetika vrcholí v odstavcích věnovaných katarské „*Knize o dvou principech*“ („*Liber de duobus principiis*“). Zde je po všech stránkách nejefektnější vyvrcholení jeho repliky, zde rozjel – protože jsem v době psaní recenze o tomto dokumentu opravdu nevěděl – celý oslnivý arsenál deklasování Machovcova „černého humoru“, jeho „neznalosti“, obratně tím zakrývá je jak mnou nadhozený problém *kritického* užívání pramenů, tak i problém, jak *opravdu* vypadalo lidové katarsko-albigenské hnutí, po několik staletí se pohybující Evropou, a jiné námitky, jež jsou mu nepříjemné... (242–247)<sup>3</sup>

Jak se asi radovali někteří Kalivodovi obdivovatelé, kteří od počátku – jistě v nejlepší přesvědčení – stáli při něm, když nyní četli dokonce i takové „katarské“ myšlenky: „*Hmota je věčná, stvořit znamená tvořit z něčeho, tvořit z hmoty, nikoli stvořit z ničeho*“ (245)<sup>4</sup>. A pod čarou na vše podrobné latinské citáty – jaká píle a svědomitost! Jak vůbec mohla redakce „Filosofického časopisu“ otisknout ten Machovcův útok na Kalivodu a jeho dílo, jež je „normou toho, co je a co není marxistická filosofická historiografie“ (I. Sviták, FČ 1962, s. 808). Bohužel skutečnost je jiná – a i když by z jedné sebe „filosofičtější“ a „učené“ knihy zase ještě mnoho neplynulo pro charakteristiku určité *masové* ideologie několika staletí – nejpravdivější věc napsal Kalivoda přece jen slovy: „Kataři se dokáží pomstít svým novodobým ‘přátelům’ ještě několik staletí poté, kdy je jiní ‘přátele lidí’ vyhladili ohněm a mečem“ (244)<sup>5</sup>. Opravdu – rozbor „Knihy o dvou principech“ se může stát dobrým východiskem pro prověření či neprověření Kalivodovy pracovní metody – a to ve všech třech směrech, které jsem se pokusil ukázat: ve směru „*zfilosofičtění nefilosofického*“ (405)<sup>6</sup>, v ohledu *nedostatečné kritičnosti vůči pramenům* (409)<sup>7</sup> a *nedostatečné pozornosti úloze náboženství v dějinách* (410)<sup>8</sup>. (Viz o tom podrobněji III., IV. a V. kapitulu mé recensní studie.)

Nejprve je ovšem třeba, co Kalivodu kupodivu ani nenapadlo, podat aspoň stručně *obsah díla* (když už zatím nebylo možno podat celý překlad díla více než 60-stránkového – doufejme však, že Kalivoda, když v tom shledal „přímo převratný filosofický obsah“, udělá vše, aby jej naší veřejnosti odkryl v celé

---

liv, jak sám uznává za vhodné. Bylo by však litovat, kdyby v přívalu jiných otázek měla nejedna velmi závažná zůstat zasuta [pozn. aut.].

3 Odkazy v textu na stránky se týkají původního vydání Kalivodovy studie v FČ, 2, 1963, případně Machovcovy studie ve FČ, 3, 1962; zde a níže připisujeme výskyty ve vydání z r. 2013; v tomto případě jde o s. 192–197 (pozn. red.).

4 2013, s. 195 (pozn. red.).

5 2013, s. 194 (pozn. red.).

6 2013, s. 107 (pozn. red.).

7 2013, s. 111–112 (pozn. red.).

8 2013, s. 113–114 (pozn. red.).

úplnosti!), ukázat čtenářům poctivě, v jakých *myšlenkových rovinách* se kniha pohybuje, oč autorovi především šlo, co chtěl dokázat atd. Neboť že *citát* lze správně vysvětlit jen z kontextu díla, v němž je začleněn, z přirozených struktur, v nichž se zrodil, to nevědí dnes už jen dogmatici vzácného, vymírajícího druhu...

Celý myšlenkový svět „Knihy o dvou princepech“ je svět *prastarého manichejského náboženství*, resp. čtenář se tu pohybuje v oddělených oblastech dvou bohů a jejich dvou „světů“. Věčný je dobrý bůh, od věčnosti i zlý bůh, s nimi věčné jsou i jejich dva světy, dobrý-duchovní-andělský<sup>9</sup> a zlý-tělesný-satanský.<sup>10</sup>

9 Srovnej zejména tyto přímé ukázky „Knihy o dvou princepech“, nejprve týkající se názorů o *dobrém* bohu a o jeho duchovém tvorstvu, od věčnosti do věčnosti z něho emanativně vycházejícím (překlady i proložení vesměs M. M.):

„Dico enim quod per celos aliquando et per terram in divinis scripturis *intelligibiles dei veri creature*, que intelligere et audire possunt, intelliguntur, et non tantum permutabilia et irratiönabilia elementa huius mundi“ (neboť pravím, že nebem a zemí se v božských písmech leckdy rozumějí *rozumové výtvořiny pravého boha*, jež mohou rozumět a slyšet, a ne toliko měnlivé a nerozumné prvky tohoto světa – Dondaine 116).

„Et de *hac* creatione concedo dominum deum nostrum esse creatorem et factorem, et non de infirmis et egenis elementis *istius* mundi...“ (a připouštím, že náš pán bůh je stvořitelem a tvůrcem *onoho* tvorstva, a ne slabých a ubohých prvků *tohoto* světa – Dondaine 117).

„Et sic videtur manifeste, quod *hec* nobilis creatio et factura bonorum a domino deo vero *in eternum et in seculum seculi* est statuta“ (a tak je zjevné, že toto vznešené stvoření, toto tvorstvo dobrých je zřízeno od pravého pána boha *do nepomíjejícína a na věky věků* – Dondaine 104).

„Unde firmiter est credendum quia dominus noster Jhesus 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 acceperunt, et etiam quod essentie illorum fuissent omnio ex nichilo constitute, sicut videntur nostri adversarii adfirmare, qui credunt quod creare est apud deum proprie et principaliter ex nichilo aliquid facere“ (proto je nutno pevně věřit, že náš pán Ježíš Kristus a jiní dobří andělé pravého otce nejsou nazýváni stvořeními ani učiněnými od pravého pána boha tak, že by v *tomto* stvoření jejich bytostné podstaty započaly, ani že by byly ustaveny veskrze z ničeho, jak asi tvrdí naši odpůrci, kteří věří, že stvořiti znamená u boha zvláště a od základů udělati z ničeho čeho – Dondaine 103). (Tento text je zvláště důležitý pro řešení sporných otázek, neboť právě těsně před něj připsal písař onen marginální titulek o „*materia preiacens*“, z něhož Kalivoda na s. 245 repliky pokouší dělat vývod, že „hmota je věčná atd.“, ačkoliv ze souvislosti s veškerým textem je zcela očividné, že tu jde o přetváření oněch od věčnosti z dobrého boha vycházejících duchových emanací. O onom titulku podrobněji viz níže.)

„... quicquid boni invenitur in creatione dei, *ab ipso prorsus est et per ipsum*, et ipse facit ipsum esse et est causa eius, sicut monstratum est superius“ (cokoliv dobrého se nachází ve stvořeních božích, je *přimo od něho a skrze něj*, on sám činí, že to je a je toho příčinou, jak bylo ukázáno výše – Dondaine 90)

„Unde hec est ratio quare possumus servire deo, scilicet perficiendo eius opera vel etiam *quando ipse deus adimpleverit per nos illud quod intendit et desiderat esse*. Sicut adimplevit per dominum Jhesum salutem in populo suo, quamvis Christum nihil fecisset boni per seipsum, nec etiam per liberum arbitrium“ (a v tom je důvod, proč můžeme sloužiti bohu, totiž tak, že vykonáváme jeho díla nebo také *pokud sám bůh naplní našim prostřednictvím to, co zamýšlí, co žádá, aby bylo*. Tak naplnil prostřednictvím pána Ježíše spásu ve svém lidu, třebaže Kristus neučinil nic dobrého sám sebou ani prostřednictvím svobodného rozhodování – Dondaine 89) [pozn. aut.].

10 Nyní ukázky – některé z řady podobných – o *zlém* bohu a jeho odvěkém hanebném tělesném tvorstvu:

Vše existující vychází od věčnosti z obou bohů, ne aktem stvoření jednoho, ale vycházením jednotlivostí z obou principů. Každý bůh je vládcem nad svou oblastí, nikoli tedy v křesťanském smyslu všemohoucí. Počátek toho světa, v němž žijeme my, začal smísením obou božských světů, Satanovým vpádem do říše ducha, tak vznikl boj obou principů, boj dodnes trvajících. V tom smísení jsme zasazeni my, lidé – tj. vlastně duše, dobří andělé, postupující z těl do těl. Na pomoc dobru v tom zápase vyslal dobrý bůh anděla Ježíše, svého syna. Ten bojoval se Satanem, ale podlehl mu smrtí na kříži... Ale osvícení, jež lidem Ježíš zvěstoval, dává jim moc bojovat proti zlu, přimknout se k světu dobru. Na konci bude Satanova tělesná říše zničena, kdežto svět dobru zůstane...

Je evidentní, že tu jde o *určitou variantu prastaré manichejské mytologie*, a to o takovou variantu, poznamenanou už velmi silně staletými získanou převahou křesťanského mýtu nad mýtem manichejským, o výsledek již ně-

„Est enim sine dubio creator alius sive factore qui caput et causa est mortis et perdicionem at etiam omnius malí...“ (je totiž beze vší pochybnosti jiný stvořitel čili tvůrce, který je hlavou a příčinou smrti, zkázy a dále všeho zla... – Dondaine 117).

„Hec enim opera mirabiliter detestamur, scilicet adulterium perpetrare, alienum rapere, homicidium facere, sanctum maledicere, mendatio concordari, cum iuramento sua verba proferre et sine iuramento et illa unquam minime adimplere. Hec igitur omnia opera supradicta nefanda a supra dicto deo vel creatore temporaliter in mundo hoc visibiliter et carnaliter sunt facta“ (zajisté zvlášť proklínáme tyto činy, totiž dopouštět se cizoložství, uchvátit něco cizího, vraždit, zlořečit světcí, souhlasit se lží, pronášet slova s přísahou či je i bez přísahy nesplnit; všechny tyto výše zmíněné hanebné činy byly učiněny svrchu řečeným bohem čili tvůrcem v určitém čase v tomto světě viditelně a tělesně – Dondaine 125).

„... palam probare possumus unum creatorem esse malum, qui creavit celum et terram at alia visibilia corpora universa“ (zřetelně můžeme dokázat, že jeden stvořitel je zlý, jenž stvořil nebe i zemi a všechna ostatní viditelná tělesa – Dondaine 134).

„Est enim sine dubio principium malum a quo hec eternitas sive sempiternitas et iniquitas proprie at principaliter derivantur“ (existuje tedy beze vší pochybnosti zlý princip, od něhož se odvozuje výlučně a prvopočátečně tato věčnost, odvěkost, pradávnost – Dondaine 124)

„... unus malus deus est, qui ‘creavit celum et terram, cete grandia at omnem vivantem atque motabilem, et omne volatile secundum genus suum, et masculum et feminam; qui formavit hominem de limo terre et spiravit in eum spiraculum vite’, sicut palam in libro Genesis per ipsum deum legi esse factum“ (je jeden zlý bůh, který ‘stvořil nebe i zemi, mořské obludy a vše, co žije, hýbá se, létá – podle svého rodu, a to samce a samice; jenž stvořil člověka z hlíny země a vdechl do něj dech života’, jak jsem četl zřetelně v knize Geneze prostřednictvím samého boha, že se tak stalo – Dondaine 136).

(I jinde připisuje autor „Knihy o dvou principech“ různé biblické výroky o bohu libovolně hned zlému, hned zase dobrému bohu.)

„Quod autem dominus deus verus destructurus sit hunc potentem cum eius potestatibus universis, que contra eum et creaturam illius cotidie operantur, manifeste in divinis scripturis reperitur. Ait enim David de illo qui potens est in iniquitate: ‘Propterea dominus destruet te in fine, et evellet te, et emigrabit te de tabernaculo tuo, et radicem tuam de terra viventium’“ (zřetelně se nachází v božských písmech, že však pravý pán bůh zničí tohoto vládce s veškerými jeho mocnostmi, které denně pracují proti němu a jeho stvoření, praví totiž David o onom, jenž je vládcem v nepravosti: ‘Proto tě pán zničí na konci, zahladí, vytrhne z tvého stánku a rod tvůj ze země živých’ – Dondaine 119) [pozn. aut.].

kolikátého střetnutí těchto dvou náboženských soustav, při nichž křesťanství vždy vítězilo, vtlačovalo svou problematiku do problematiky manicheismu, nicméně houževnatě se bránícího.

„Kniha o dvou principech“ není však jen pouhou náboženskou legendou, nýbrž je svého druhu dílem *teologickým*, tj. pokusem hájit *náboženství* pomocí *soustavné argumentace*. Jde o typ teologické polemiky, tj. vzájemného konfliktu dvou náboženství pomocí soustavné argumentace, a to v době, kdy dávno již manicheismus přejal Ježíše i bibli, ovšem synkreticky si je adaptoval po svém. Autor hledí převážně pomocí citátů z bible argumentovat pro své pojetí náboženství...

Byl jsem nucen uvést podrobné ukázky z různých oddílů „Knihy o dvou principech“ (podobných by bylo možno uvést desítky), aby bylo jasné, jak je protismyslné eklekticky vyjmout a modernisticky vykládat *jednotlivý* citát. Pokud se totiž z *celku* určitého díla vyjme nějaký izolovaný úryvek, dá se pak s ním takřka neomezeně manipulovat, lze jej volně „interpretovat“. Musil jsem poukázat na *celkový* ráz „Knihy“ proto, aby Kalivoda nemohl u nezasvěcenců hájit svou věc např. tvrzením, že Machovec „nepochopil“ že onen citát o „materii“ nabyt – např. vlivem averroismu – jiného smyslu. Takové věci se ovšem někdy dějí – ale právě *celek* „Knihy“ jasně ukazuje podobnou zdánlivě líbivou interpretaci *v tomto případě* jako svévolnou a nepřípustnou.

„Kniha o dvou principech“ je tedy produktem nejen jakéhokoliv polemického kontaktu křesťanství s katarství, ale je *produktem kontaktu nábožensko-teologického*. To předpokládá určitou aspoň minimální míru „vzdělanosti“ a „naučenosti“, tu ani dnes ani nikdy nemá prostý člověk sám od sebe. V tom smyslu jde o typ katarství „učeného“, jež ovšem si bere za cíl obhajovat starý lidový mýtus, obhajobu něčeho jistě také „lidového“, ale nicméně zase již způsobem obhajoby *přesahující* to, co tvoří *obecný* profil staletého, v lidu zakořeněného manichejského dvojbožského náboženství. I nejprostší člověk ovšem bývá schopen bystrého úsudku, může udělat „sylogistický koncert“ (246)<sup>11</sup>, ale filosofii? To by nefilosofů bylo na světě málo. A jakýkoliv náboženský myslitel je schopen i velmi složitých operací, např. v používání bible, v aplikaci a sřetězení biblických citátů, ale kdyby již to vždy byla filosofie, poskytl by každičký teolog Kalivodovi „převratný filosofický obsah“.

Než podívejme se na vlastní jádro těch hlubin, které Kalivoda v „Knize“ shledává: jádrem je mu nesporně (naznačuje to proložením českého i latinského textu, ano vykřičníkem!) myšlenka: „*Hmota je věčná, stvořit znamená tvořit z něčeho, tvořit z hmoty, nikoli stvořit z ničeho.*“ Tou Kalivoda parafrázuje – resp. domnívá se parafrázovat – příslušný latinský citát „*quod creare*

11 2013, s. 195 (pozn. red.).

*et facere sit ex aliquo tamquam ex preiacenti materia...*“ (srovnej s. 245, poznámka 51<sup>12</sup>).

1/ Nuže předně: Kalivoda si ve své horlivosti vynajít něco *velmi* filosofického a převratného nepovšiml, že vítězně prokládaná slova, jež jsme právě uvedli („Quod creare et facere sit ex aliquo tamquam ex preiacenti materia“), která Dondaine otiskuje pro přehlednost jako nadpis, jsou v rukopisu *marginální poznámkou*, sice asi rovněž z XIII. století, avšak velmi pravděpodobně opisovačovou (rukopis není originál), jistou jeho pomůckou pro snazší orientaci v textu, který byl autorem psán v souvislosti (srovnej Dondaine o rukopise na s. 10, srovnej i fotokopii před s. 81). Co ta poznámka vlastně znamená, nutno si – to je příkaz úplně elementární – ověřit ze skutečného *textu*.

2/ Širší i užší souvislost v textu ukazuje jasně, že tu *není žádný důvod přeložit „materia“ slovem „hmota“*. V tam ohledu se zase Kalivoda dal asi strhnout buď Borstem, nebo oba podvědomým přáním – jakkoliv z důvodů přesně opačných. Již Borst při výkladech o „věčnosti hmoty“ pozapomněl, že „Kniha“ pojednává o dvou, ne o třech principech, že to, co oba bohové přetvářejí, jsou jejich vlastní emanace. Zajisté, v XIII. století jsou už někdy předpoklady přeložit „materia“ slovem „hmota“, ale ne v *tomto* textu, který je ryze teologické povahy, slovo „materia“ se v něm vyskytuje pouze v citátu z bible, uváděném jako doklad pro věčnou emanaci Kristovu (v tom se shoduje katarství s katolictvím) i andělů – dobrých duchů (v tom osobitost katarství) – a vůbec ta marginální poznámka vypadá spíš, jako by katolický či nepřilíš zasvěcený opisovač ne zcela porozuměl textu...<sup>13</sup>

12 2013, s. 195, pozn. 53 (pozn. red.).

13 Srovnej Borstovy podrobné výklady o textu nám dochovaného *opisu* „Knihy o dvou principech“ (Die Katharer, Stuttgart 1953, s. 254–257): výchozí části textu opisovat *písař A* (mezi ně spadají i kompetentní odstavce na s. 102 Dondainova vydání), ale marginální titulky psal vesměs – i do textu svého kolegy! – *písař B*. Borst mj. i proto právem soudí, že on je jejich původcem. (Kdyby je opisovali z originálu, bylo by nesmyslné, aby je písař A vynechával.)

Že je písař B jejich původcem, o tom svědčí i stereotypnost a nevýznamnost zdrcující většiny těchto poznámek: většinou jen reprodukují něco hned z první věty právě následujícího odstavce textu. Z řídkých výjimek je právě titulek zmíněný, o němž se proto Borst právem domnívá, že na rozdíl od ostatních po stránce svého myšlenkového obsahu nepochází od písaře samého (s. 257). Od koho tedy? Je trojí možnost: od *autora*, „Knihy o dvou principech“? od *Jana z Lugia* či jiných katarů? z *katolické teologie* či z kontaktu katarského učení s nř?

První možnost je velmi nepravděpodobná – protože text „Knihy“ jasně (viz výše naše poznámky na s. 3–4) ukazuje, že oba bozi mají své odvěké emanace. Poznámka svou pregnantností neodpovídá celku „Knihy“ – a myšlenku tak výraznou by si autor v textu samém sotva odpustil.

Od Jana z Lugia? Jeho spisy se nezachovaly. Katolický polemik mu však připisuje na vrub přesně totéž: „Creare secundum eum est ex aliqua preiacenti materia aliquid facere...“ (stvořiti podle něho jest udělat něco z jakési preexistující látky – Dondaine 73). Že tu ovšem ani u něho nešlo o „hmotu“ jako nějaký třetí princip, nezávislý na obou božstvech, nýbrž že tu jde – právě tak jako v „Knize o dvou principech“ o přetváření odvěkých emanací, je úplně evidentní z jiného výroku téhož polemika: „... creaturae ex deo sunt ab aeterno sicut splendor vel radii in sole qui

Vždyť v něm má své emanace i dobrý i zlý bůh – a ty oba bozi jen všelijak přetvářejí. Tedy v nejlepším případě „látka“ – a bez jakýchkoliv filosofických důsledků. Neboť její „věčnost“ je věčností toho či onoho boha, k němuž nedílně patří...

Kalivoda tedy založil „převratný filosofický obsah“ svého autora na a/ *ne-správném modernizačním překladu*, b/ *marginální poznám[ce] opisovačově*, c/ *vytržené z kontextu argumenta[ci] ryze nábožensko-teologického rázu*, čímž trojjediným způsobem dokázal jedině: oprávněnost všech tří základních výtek jeho metodě: /a/ zfilosofičtování, /b/ nekritičnosti k pramenům, /c/ nerepektování náboženských struktur.

Lepší to však není ani s ostatními Kalivodou uváděnými „převratnými“ objevy (s. 244 až 245)<sup>14</sup>. O poznámkách č. 49 a 50<sup>15</sup> platí totéž, co bylo řečeno o domnělé Kalivodově „věčnosti hmoty“ – to jsou ryze teologické floskule ke katarskému náboženskému mythu s jeho emanacemi obou božstev. Citát 52<sup>16</sup> prozrazuje dotyk kategorií scholastické aristotelské filosofie „možnost“ a skutečnost“ (ale použitých k náboženským potřebám), což ani nelze tvrdit o pouhé znalosti termínů filosofie či „gramatikové“ (odkazy 48 a 53<sup>17</sup>), ale věcně jsou to všechno banality, tím spíše vidět v užití slova „causa“ (příčina) hned kategorii filosofickou... To už jsou přímo trapnosti...

---

non praecedit radios suos tempore, sed tantum causa vel natura“ (tvorové jsou z boha od věčnosti jako záře či paprsky v slunci, jež nepředchází své paprsky časem, nýbrž toliko příčinou či povahou – Dondaine 73). Nejen tedy „Kniha“ sama, ale i zprávy o mistru školy, z níž téměř jistě „Kniha“ vzešla, vyvracejí Borstův a Kalivodův výklad oné marginální poznámky jako učení o „věčnosti hmoty“. Jisté je také to, že ona marginální poznámka není součástí nějakého „převratného filosofického obsahu“, nýbrž navázáním na starší tradici.

Posléze se jasně ukazuje, že učení o potřebnosti či nepotřebnosti či „preexistující látky“ při stvoření naprosto není nějakou organickou součástí lidového katarského hnutí, nýbrž formuje se právě až kontaktem jejich nábožensko-utopického myšlení s učenou středověkou teologií a filosofií. Vždyť – zatím co ona marginální poznámka vznikla někdy před rokem 1280, obdobná výtka katolického polemika Rainera Sacconiho Janu z Lugia roku 1250, neznámý originál „Knihy“ někdy ve čtyřicátých letech, ale opět zcela obdobná výtka Monetova katarům již roku 1241 (Borst 294). Janem z Lugia se sice dostaneme k roku 1230, ale již o sto let dříve byl – již před Averroem – termín „praeiacente materia“ běžný v scholastické teologii – je např. i v díle Abelardově (Borst 294). A tak právě to, co mělo Kalivodovi být základem obhajoby jeho „filosofického“ katarství, obrací se proti němu: ukazuje bezpodmínečnou nutnost odlišovat rekonstrukci lidového masového kacířského hnutí a jeho ideálů od problémů těch skupin více méně vzdělaných jedinců a skupinek strhovaných rozmáhajícím se lidovým opozičním hnutím a ovlivňovaných jeho problematikou, ale i teoretickou problematikou vládnoucí ideologie; čili – jako vždy – i zde nutno rozlišovat kacířství „lidové“ a „učené“, ovšem i fikce kacířství, vyráběné katolickými horlivci domyšlením kacířské látky a jejím schematickým přiřazováním do příhrádek ortodoxie. A pak se Kalivodův „převratný filosofický obsah“ úplně rozplývá. [Pozn. aut.]

14 2013, s. 194–195 (pozn. red.).

15 2013, pozn. 51 a 52 (pozn. red.).

16 2013, pozn. 54 (pozn. red.).

17 2013, pozn. 50 a 55 (pozn. red.).

Připomeňme však znovu: nejde jen o podobné ukvapenosti a nehoráznosti samé, ale i o to, že pomocí nich chce Kalivoda odbýt námitku směřování učené a lidové oposice, zamaskovat svou neochotu pokusit se o rekonstrukci skutečně lidové, v masách živé, něco jim přinašející katarské ideologie, chce také „ex post“ podepřít „filosofické“ katarství své knihy „Husitská ideologie“, jež vzniklo zase poněkud jiným, byť podobně svévolným způsobem...<sup>18</sup>

Metodologickým podkladem těchto postupů – jakkoliv se místy zdají ne-smyslné – je *jednostrannost* Kalivodova jinak správného úsilí po nalezení cesty od náboženství k nenáboženství (srovnej repliku s. 233<sup>19</sup>). *Kalivoda pak hledá cestu od náboženství k nenáboženství křesťovité i tam, kde jde o spor dvou náboženských mýtů navzájem*. Pak ovšem nutně vznikají podobné „převratné“ kuriozity...

Tím vším však Kalivodova replika přispěla – proti vlastní snaze autora – k dalšímu prohloubení toho, co jsme konstatovali v recenzi studii nad jeho knihou, že je třeba být daleko pečlivější v tom ohledu, zda dostatečně oddělujeme „lidské úsilí od jeho náboženské deformace“ (412<sup>20</sup>). Nad těmi výstřednostmi Kalivodovy odpovědi, kdy mu pro „převratný filosofický obsah“ stačí mj. dokonce i to, že náboženský člověk provozuje „sylogistický koncert“, že „prokazuje svou abstrakční schopnost“ (246<sup>21</sup>), že mu – vulgárně řečeno – stačí, že náboženský člověk *myslí*, na to je mu třeba odpovědět především tím, že to je samozřejmost. I prostý náboženský člověk byl a je schopen bystrých úsudků, je schopen abstrakce více či méně dokonale atd. – a tím spíše *teologové*. Jejich „sylogistické koncerty“ bývají ostatně a bývaly vždy samy o sobě mnohem „efektnější“ než u filosofů a vědců, mj. pro typicky náboženskou rozbujelost vnitřního života, především ovšem proto, že jsou v teologických rovinách mnohem méně vázáni objektivními vztahy věci samých...

18 Z novější literatury o kateřech – po Borstovi – upozorňují zvláště na studii německého marxisty Gottfrieda Kocha „Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter“ (Berlín 1962); i Koch odlišuje – na rozdíl od Kalivody – mezi katarý prosté věřící a učence a ukazuje, že komplikovaná dogmatika a kosmologie hrály u prostých katarů nepatrnou úlohu (105–106). Ani Koch neshledává v katarství zárodky novověku, nýbrž ukazuje – podle mého mínění naprosto oprávněně –, že „vedlo do slepé, uličky“ (88). Koch popisuje – opět na rozdíl od Kalivody – velmi podnětně především praxi katarského hnutí, naopak roli teorie hodnotí správně teprve v závislosti na ní, nikoliv vytržené z přirozených struktur, v nichž působila. Ukazuje, jak katarství posléze zcírkevnilo a dogmaticky ustrnulo, utvrdilo rozkol mezi prostými věřícími a hierarchií, nedokázalo vyjádřit zájmy plebejských vrstev, vedlo až k propagaci rituálních sebevražd atd. (77–83). Až se i s těmito skutečnostmi Kalivoda vyrovná, pak teprve bude snad i jemu jasné, jak ukvapený obraz katarské teorie podal, pokud od tohoto všeho abstrahoval.

Zcela podobně kritizuje Kalivodovo spojování katarské teorie s moderním „přirozeným člověkem“ v recenzi studii i Bernhard Töpfer (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1963, č. 1, s. 156) – o ní podrobněji viz níže. [Pozn. aut.]

19 2013, s. 180 (pozn. red.).

20 2013, s. 115 (pozn. red.).

21 2013, s. 195–196 (pozn. red.).



Z Kalivodovy odpovědi, jež – jak zřejmo – ještě mnohem více prohloubila některé povážlivé stránky knihy „Husitská ideologie“, na které jsem poukázal, nutno proto udělat (resp. z těchto partií jeho odpovědi) závěr, že *za něco filosoficky progresivního možno považovat jen ty procesy lidského myšlení, které vznikají zobecňováním jisté progresivní lidské činnosti* (ať vědecké, ať politické – té např. právě u Viklefa a Husa), *nikoliv sylogistickými koncerty a teoretisováním v rámci lidských postojů již nábožensky pacifikovaných, iluzivních, při nichž lidská myšlenková aktivita – a mnohdy skvělá! – podpírá tyto postoje únikové, introvertní*. A to platí plně i o religiozitě vládnoucí, i o religiozitě zatlačené do opozice (a o té v jistém smyslu – jde-li o opozici bezmocnou – tím více!) či z jisté opozice se rodící, je-li to opozičnost izolovaných jedinců i skupin, sublimát jejich reálné bezmocnosti. Aktivita iluzí tu *neprovází*, ale *nahrazuje* progresivní lidské úsilí – tím vzniká zbožnost, případně i teologie, ale ne filosofie. Že v detailech nekritický vykladač najde „shody“ s něčím progresivním, je pochopitelné. Ale to je jeho *chyba*, ne jeho zásluha (jako nelze klást na jednu rovinu třeba determinismus Demokritův a fatalismus mohamedánů). A toto *chybné* řemeslo svým výkladem „Knihy o dvou principech“ dělá Kalivoda výborně, ale tím přispívá jen k tomu, aby se dříve vyjevila naší filosofické veřejnosti chybnost této cesty, částečně podle mého mínění nastoupené už v jeho „Husitské ideologii“.

V závěru svého úseku o katarské „Knize o dvou principech“ mě Kalivoda chtěl „dorazit“ se zkresleným výkladem mého požadavku studia pramenů, chytil mě obratně „za slovo“ („asi bych měl přetisknout všechny možné prameny“), aby z toho dovedl nesmyslný závěr: „...tak si tedy Machovec představuje *důkaz* v práci s textem (proložil R. K.)“. A končí, že jsem prokázal „úroveň skutečně neandertálskou“ (247<sup>22</sup>). Nuže – to, jak si představuji práci s textem, pokusil jsem se ukázat v řadě svých nejruznějších publikací, v kompetentním případě především knihou „Utopie blouznivců a sektářů“<sup>23</sup>, především jejím vlastním II. dílem... A je-li mé myšlení neandertálské či zda jsem se snad zatím dopracoval na úroveň aspoň kromaňonskou, o tom mohu případně konsultovat spíše s paleontology... V každém případě však doufám, že i za této úrovně abstrakce dokáží naší veřejnosti ukázat, že ráz Kalivodovy abstrakce je sice převážně značně vysoký, ale bohužel často rozhodně nikoliv opravdu vědecký, nýbrž značně svévolný, subjektivistický.

Ještě poznámka o tom, jak se dostali neandertálci do našeho sporu: V rukopise své recensní studie jsem – ve snaze vysvětlit, že Kalivoda chybně *směšuje výchozí pozici progresivní* (oproti katolickému světovému názoru a to-

22 2013, s. 197 (pozn. red.).

23 Markéta Machovcová – Milan Machovec, Utopie blouznivců a sektářů, Praha 1960 (pozn. red.).

mistické scholastice) s *východí pozicí starého předstředověkého mýtu* – jsem napsal doslova:

„Velebít katarý za domnělé uznání nezávislosti světa hmoty a světa ducha a za dosazení hmoty do svých práv je asi tak logické, jako kdybychom oslavovali neandertálce, že ještě neměli náboženství: katarí byli pod úrovní středověké filosofie, ne jejího učení rozbíječi.“

Je evidentní, že to šlo o *analogii*, ne o nějakou urážku katarů. Co opravdu soudím o katarech, je uvedeno v knize „Utopie blouznivců a sektářů“. Nekončili jsme tuto knihu právě citátem z manichejského hnutí („nalezněš malá děvčátka, jak se učí psát, jak zpívají a čtou“), podle našeho domnění dobře vyjadřujícím *skutečně* dějinné hodnoty manicheismu, totiž hodnoty hluboce krásného lidového utopismu, přece proto, abychom je chtěli urážet. Odmítám Kalivodovy fikce, jeho uměle zkonstruovaný „portrét“ manicheismu, vzniklý jeho právě objasněnou metodou práce s prameny, neodmítám *katarý*, veliké hodnoty jejich *vlastního* lidového hnutí, odmítám „hodnoty“ do jejich hnutí subjektivisticky vložené.

Když jsem viděl, jak Kalivoda této analogie hledí zneužít, do tisku jsem pak tuto – celkem věcně nedůležitou (jakkoliv dosud na její správnosti mohu plně trvat) – pasáž vynechal. A udělal jsem chybu, jako vždy člověk chybuje, když před něčím špatným *ustupuje*. Kalivoda měl pak totiž tolik (vážám a hledám slovo, které by to vyjádřilo a nebylo „insinuační“...), tedy řekněme tolik „odvahy“, že mi v tisku podložil zkresleninu nepublikovaného textu: „Machovec... charakterisoval katarý jako prostáčky a neandertálce...“ (243<sup>24</sup>)

Pokud jde o termín „prostáčci“, nevidím v něm osobně nic pejorativního, zlehčujícího, užívám ho i jindy. A dovedu si vážit a třeba milovat lidové postavy, aniž cítím potřebu si je přetvářet na intelektuály...

Nyní však, když jsme ukázali podrobným rozбором jednoho materiálu (který si ostatně Kalivoda sám vyzvedl), jak povážlivé důsledky má *nedostatek kritičnosti k pramenům*, můžeme aspoň letmo odpovědět i na některé další problémy založené na témže základě. Z výše uvedeného plyne zřetelně, jak je scestné, že si Kalivoda zúžil problém *kritiky* (o něm v replice prakticky nic neuvádí) na problém *užití* pramenů, ve fiktivní polemice se mnou dokonce na otázku ještě užší, snaže se namluvit čtenářům, jako bych já zastával hloupoučkou tezi, podle níž by bylo záhodno bagatelizovat sekundární a nekriticky obdivovat primární prameny. V naší knize je podrobně zdůvodněno, proč je *i k primárním pramenům nutno být kritický* („Utopie“, s. 196–199 aj.) – při všem jejich prvořadém významu. Výše uvedený rozbor „Knihy o dvou principech“ to znovu potvrzuje a – a to úplně evidentně.

To však může i posloužit jako předpoklad kritičtějšího přístupu i ke všem ostatním hnutím, o něž je spor. Neboť i při jejich charakteristice používá Kalivoda téže nekritické metody (především výběru skutečně či zdánlivě „radikálních“ citátů – bez dostatečného zřetele k celku dochovaných dokumentů). Jakým právem chce např. valdenské „Rescriptum“ z Lombardie vztáhnout na celou několikastaletou historii? (A nadto dokument sám je složitější – i v jeho případě víc než polovina textu záleží v ryze teologické spekulaci, zvláště o transsubstanciaci.) Jakým právem chce pak někomu namlouvat, že snad ti provençalští byli pobožní, ale ti lombardští, čeští a němečtí naopak političtí radikálové? Přes propasti Alp a staletí... Neslyšel cosi o genezi náboženství jako zákonitým reflexu lidu na určitou sociální situaci? Reálný sociálně politický radikalismus je možný v reálné kritické společenské situaci: ale půl tisíciletí feudalismu musilo mít v myšlení lidu určitý tomu přiměřený (převážně náboženský, a to i u valdenských, jak se projevuje mj. i v „Rescriptu“, ovšem nezkreseně interpretovaném) reflex prostě proto, že myšlenka v dějinách není Alenka v říši divů, ale má své zákonitosti. I jestliže si Kalivoda opravdu „prověřoval“, jak tvrdí, sekundární prameny (tj. inkvisiční akta) „Rescriptem“, je třeba upozornit, že toto ještě samo o sobě není marxistický přístup k pramenům, to dělají i pozitivisté, teologové aj. Marxismus musí při prověřování hodnoty dochovaných pramenů brát v úvahu vztahy mnohem hlubší, nejen litery s literou, ale vztahy uvnitř celé společenské reality s jejími zákonitostmi.

Proto jsme právem i ne jeden primární pramen přijímali kriticky: valdenské „Rescriptum“ i onen „netypický“ dokument „svobodných“, pokusem, jehož osobitý[m] „výklade[m]“ Kalivoda prokázal zase jednou své rozbujelé spekulativní schopnosti, ale člověk by jej až politoval, jak plané to všechno je. Vždyť hned první a základní myšlenka, na které mu stojí to jeho umělé předivo, ona základní myšlenka, která má triumfálně dokumentovat jeho „protieckhartovské“ (250<sup>25</sup>), jeho „ideologickým obsahem“ [nezkažené] (248<sup>26</sup>) lidové mystické sektářství, onen základ líbivých a oslnivých konstrukcí o „krajní naturalizaci boha“ (249<sup>27</sup>), ona „protieckhartovská“ myšlenka, že bůh „přijímá esenci od člověka“ (Kalivoda efektně a proložené: „klíčový element spojení je člověk, nikoli bůh!“), se (aniž si toho Kalivoda povšiml) vyskytuje i u Eckharta. Viz např. Eckhartovo: „...pokud nebylo tvorů, bůh nebyl bohem“ (více o tom „Utopie“, s. 152–153). Jsou i jiné paralely. Již to ukazuje „úroveň“ Kalivodových „filosofických“ výkladů. Lze si představit trapnější ukázkou svévolné, naprosto nekritické interpretace pramenů?

25 2013, s. 199–200 (pozn. red.).

26 2013, s. 198 (pozn. red.).

27 2013, s. 199 (pozn. red.).

## 2. O jednostrannosti Kalivodova principu metodologického přístupu k myšlení masových lidových hnutí

Kalivoda jde až tak daleko, že mi podsouvá, jako bych prohlašoval lid za „neschopný abstraktních myšlenkových postupů“ (248<sup>28</sup>), tedy přesný opak toho, co je smyslem celé naší rozsáhlé knihy „Utopie blouznivců a sektářů“, jejímž cílem je mj. právě rozbor myslivé schopnosti a síly lidu... Co si o lidu „opravdu myslím“, napsal jsem tam i jinde mnohokrát výslovně. Ovšem, upírat to lidu by byly „trapnosti“, ale to vše je Kalivodova fikce, s kterou pak energicky polemizuje. V tom, že lid *myslí*, se nelišíme, ale v něčem docela jiném.

Kalivodovy výklady na s. 247–251<sup>29</sup> o jeho vlastním pojetí lidovosti jsou však nicméně velmi poučné a mohou výborně pomoci ukázat jednostrannost jeho metodologického přístupu. Kalivoda si celý problém prakticky redukuje na „*třídní charakter, ideologický obsah a smysl*“ určitého myšlenkového projevu (248<sup>30</sup>). To je jistě zásada správná, ale jednostranná, především pokud jde o práci s myšlením staletých masových hnutí. Je ve své jednostrannosti jednak metodologickým podkladem Kalivodova nehistorického velebení všeho myšlenkově radikálního, jednak znamená nedialektické přenesení těch zásad, které platí pro běžné dějiny filosofie, na lidová masová hnutí. To, že Kalivoda tuto správnou marxistickou zásadu od ostatních isoloval, stalo se metodologickým podkladem jeho přecenění *sektářských* směrů a vůbec „*radikálních*“ projevů myšlení *skupin*, i takového portrétu husitské ideologie, který podle mého mínění vážně zkrlesluje skutečnost.<sup>31</sup>

Má-li tato *správná* zásada historického materialismu být opravdu správně, konkrétně, dialekticky aplikována na myšlení lidových hnutí, musí být neméně pečlivě sledována ještě jiná, neméně marxistická zásada, totiž:

*Co je „masová ideologie“?* Tj. ideologie ne jednoho člověka, filosofa, politika, ale to, co v myšlenkovém ohledu spojuje určité široké lidové hnutí... Jak se liší od ideologického výtvoru jednotlivce či skupiny? Jaký je „společný základ“ myšlení určitého širokého lidového hnutí? Hnutí politického, hnutí náboženského? Jaká je vnitřní dynamika uvnitř hnutí *jedné* třídy (nejen tedy ideové rozdíly mezi třídami)? Jaká je např. u selsko-plebejského hnutí jeho vlastní vnitřní dialektika? Poměr „předbíhajících“ a „pokulhávajících“ jedinců? Jaký je konkrétní dopad určité „radikální“ ideje, vytvořené skupinou, na celek toho kterého hnutí? A jak to vypadá v tom kterém zcela osobitěm

28 2013, s. 198 (pozn. red.).

29 2013, s. 197–201 (pozn. red.).

30 2013, s. 198 (pozn. red.).

31 A jak ubohý je příklad, kterým chce Kalivoda toto své pojetí odlišnosti „učeního“ a „lidového“ vykreslit v případě panteismu, jsme právě ukázali. Základní teze, specifikující mu domněle jedno křídlo, je – nepovšiml si – běžná i u druhého [pozn. aut.].

dějinném okamžiku? Tyto otázky, které Kalivoda buď vůbec ignoruje, či zanedbává, jsou podle mého mínění plně legitimní, marxistické – a Kalivodovi se žádným prostředkem nepodaří je sprovodit ze světa nebo aspoň odpravit do říše samozřejmostí nebo něčeho, k čemu člověk se frázovitě přihlásí, ale pak ve své práci *metodologicky* ignoruje nebo aspoň podceňuje. Kdyby na toto vše Kalivoda nezapomněl, nemohla by jeho „Husitská ideologie“ skončit jednostrannou gloriolou *radikální skupiny* pikartů a adamitů...

Prosíme, aby si laskavý čtenář pozorně teď znovu přečetl, co o tom, *co je a není lidové*, říká Kalivoda na s. 248–249<sup>32</sup> své repliky, a aby si povšiml že – pokud by platilo právě jen to, má Kalivoda otevřenou cestu k schematické gloriolce radikálů, pikartsko-adamitského myšlenkového vyvrcholení selskoplebejského hnutí, ale pokud budou uznány také principy právě uvedené, už to tak jednoduché nebude. Neboť pokud by šlo právě jen o to, co líčí Kalivoda, pak ovšem platí, že čím více se cokoliv přibližuje v čistě myšlenkové rovině k onomu „zničení boha v člověku“, tím je to eo ipso lidovější. To je ovšem jednostrannost, povážlivý projev onoho „hegelizujícího“ – podle mého mínění – redukování přístupu k procesům lidského myšlení, jež jsou – zejména v *masových* hnutích – mnohem složitější.

Máme-li se dostat k pravdě a překonat Kalivodovy jednostrannosti a plané konstrukce, musíme se – v těsné jednotě s jím zdůrazňovaným rovněž správným a bezpodmínečně nutným hlediskem – ptát také: *za jakých podmínek se určitá idea či celá myšlenková koncepce může stát „masovou silou“?* Za jakých okolností dojde, za jakých nedojde k tomu, že určitá idea se tak stane materiální silou. Silou, jež je pak v organické harmonii s reálným společenským pohybem? S pohybem vpřed či jeho brzděním? Jak je tomu s ideami náboženskými, jak s politickými? Proč se „radikální“ idea někdy uplatní, někdy nikoliv? Proč jsou nejednou „radikální“ ideje zahnány do ústraní? A co se pak děje s radikální ideou, zahananou z centra hnutí do izolace? Teprve respektování toho všeho jakožto *metodologického* prostředku umožní odhalit skutečně marxisticky pravdu o dějinném smyslu a vnitřní dialektice myšlenkových hnutí v lidu, v tom i všech středověkých opozičních směřu – od katarů až po husitismus.

Dalším vážným nedostatkem Kalivodových jednostranných úvah o „lidovosti“, metodologickým základem toho, jak se snaží redukovat celou věc na jemu vyhovující „klíčové kritérium“ (248<sup>33</sup>), je *zanedbání otázky dějinné role inteligence*. Kalivoda jistě správně s zdůrazňuje, že mezi lidem a „učeními“ kacířstvy nebyla žádná „propast“ (kterou se samozřejmě snaží házet na mou hlavu, jako bychom právě my neukázali různé typy dialektiky vztahu

32 2013, s. 198-199 (pozn. red.).

33 2013, s. 198 (pozn. red.).

lidu a inteligence). Ale nicméně „rozdíl“ tu je, a nemalý. Nějaké vztahy to byly vždy, už od těch dob, kdy inteligence jako zvláštní vrstva v lidské společnosti vznikla.

Kalivoda však zapomíná, že *před vznikem marxismu* tu nicméně byl vždy (i v těch nejprogresivnějších hnutích minulosti) jistý *hluboký rozpor mezi lidem a inteligencí*, že dialektika sblížení lidu a inteligence měla tehdy své meze, své překážky překonatelné, ale také nepřekonatelné. Že si tuto otázku patrně vůbec neuvědomuje, svědčí jeho poznámka [59<sup>34</sup>] na s. 248 („jinak bychom museli považovat marxismus za jev veskrze nelidový“). Nelze bez vážných následků zapomínat, že zákonitost vztahu marxismu k lidu je *podstatně* odlišná od zákonitostí vztahu i těch nejradikálnějších a nejprogresivnějších výtvorů předmarxistické inteligence. Ani nejprogresivnější inteligentské výtvořiny minulosti (protože nebyly a nemohly být založeny na důsledně *vědeckém* pojetí světa i všech jeho dílčích problémech) nemohly – a především právě ty nejradikálnější! – opravdu splynout s potřebami lidu, nemohly se stát lidovou *masovou* ideologií, neboť mezi lidem a inteligencí v *jistém* ohledu opravdu byla „propast“, tj. objektivní dějinnou situací tehdy nepřemožitelný antagonismus fyzické a duševní práce a s tím spjatého ne stejnoměrného rozvoje lidské osobnosti.

Tyto stránky marxistické metodologie samozřejmě může podcenit ten, kdo se zabývá třeba jen Hegelem, jen Aristotelem apod., ale jakmile je podcení ten, kdo chce vystihnout smysl širokých, staletých myšlenkových útvarů – v daném případě rozsáhlých opozičních lidových hnutí středověku – je už tím eo ipso dán základ oněch scestných tendencí, které se v Kalivodově knize projevíly zvláště výrazně na katarech, ale nikoliv zanedbatelně i na jádru knihy, na hodnocení selsko-plebejského husitismu.

*Rozpor mezi lidem a inteligencí* (tj. převážně těch kněží, kteří šli s hnutím) v *husitském hnutí* samozřejmě existoval a hrál svou roli (i v selsko-plebejském husitismu) a plnou pravdu o osudech *myšlenky* během všech pestrých metamorfóz hnutí lze zjistit jen bedlivým přihlížením k němu, i když nás na první pohled prameny samozřejmě okatě o něm neinformují. Je pochopitelné, že pikartští kněží se subjektivně považovali jistě za bezvýhradné sluhy věci selsko-plebejských mas, že naopak zase nenávislní informátoři typu Příbrama připisovali i třeba nejosobitější radikální výstřelky či ryze „inteligentské“ problémy *všemu* táborskému lidu, ale to nás nesmí zmást, i když mnohé prameny o tom mlčí. Přesto to ignorovat nesmíme, protože i na husitské hnutí platí *všechny* zákonitosti historického materialismu. Proto jsme ukázali, že je určitý rozdíl mezi *táborským chiliasmem* jako *masovou ideologií* a „kněž-

skými“ spory (178–181<sup>35</sup>). Kalivoda to pochopitelně nemůže uznat – protože pak by byl ohrožen nejen jeden bod jeho jednostranné glorifikace radikálních *myšlenek*. V jeho jednostranném „kritériu“, co je a co není lidové, samozřejmě nic podobného neexistuje, protože jemu je myšlenka tím „lidovější“, čím více se přibližuje k radikálním formám panteismu a ateismu. To platí abstraktně, pro tok dějin „vůbec“, ale ne pro posouzení toho, oč se vášnivě musilo bojovat v myslí lidí na Táboře v letech 1419–1421. Tam je vše mnohem, mnohem složitější. Vyskytovaly se i případy bagatelizace radikálních názorů pomocí reakcionářského vyzvedávání „víry pacholíků“, jak toho pěkný dokument uvedl Kalivoda (s. 258–259<sup>36</sup>)... Ale byly i jiné pozice kritiky pikartství.

Většina toho, co Kalivoda píše v replice o *pikartech a adamitech*, je – necháme-li úplně stranou osobní invektivy vůči mně – sama o sobě správná. Správná jsou nejrůznější zopakovaná zjištění Engelsova (251–253<sup>37</sup>), správné je všechno vysoké ocenění panteismu jako nejvyššího *myšlenkového* výrazu husitské revoluce a jako veliké myšlenkové hodnoty pro další časy (255 až 257<sup>38</sup>), správné je, že lid nikdy nebyl pouze „motorem“ buržoasní revoluce (258–260<sup>39</sup>), správné je vysoké ocenění těch – od Húsky až po Robespiera –, kteří dovedli čestně zemřít za ideály nám blízké atd. Ale všechna ta krásná slova nabývají ve svém celku funkce *sofistické*, je-li jimi odvedena pozornost od toho, vůči čemu byly vzneseny námitky. Nic proti *tomuto* jsem nenamítal.

Nic z takto pateticky zdůrazněných pravd nemůže zakrýt skutečnost, že Kalivoda neodpověděl předně na různé mé výtky *přecenění* pikartsko-adamitského hnutí (v mé studii 418<sup>40</sup>), nedocenění iluzivních prvků, rodících se z jejich bezvýhodné situace, především ovšem na vytýčení úkolu zkoumat konkrétně-historicky úlohu pikartství a panteistických tendencí a jejich nejvyspělejších nositelů (418–419<sup>41</sup>). Spousta citátů z Engelse nemůže zakrýt Kalivodovu neochotu vzít opravdu vážně i kapitolu VI. „Německé selské války“, docenit nesmírně cenné myšlenky tam uvedené. Neodstraní myšlenky této kapitoly ze světa nepravdivým tvrzením, že oproti II. kapitole nepřináší „naprosto nic nového“, že je pouhou „konkretizací“ (252<sup>42</sup>), neboť jde o to, slovem „konkretizace“ další zkoumání nezastřít, ale ukázat do všech důsledků, *v čem ta konkretizace záleží!* Engels i v kratičké kapitole a při vší hluboké lásce a úctě k Müntzerovi dokázal to, co Kalivoda nedovede v rozsáhlém díle: vy-

35 Odkaz se týká publikace Markéta Machovcová – Milan Machovec, *Utopie blouznivců a sektářů*, Praha 1960 (pozn. red.).

36 Odkaz se týká publikace Robert Kalivoda, *Husitská ideologie*, Praha 1961 (pozn. red.).

37 2013, s. 201–203 (pozn. red.).

38 2013, s. 206–207 (pozn. red.).

39 2013, s. 211–212 (pozn. red.).

40 2013, s. 124–125 (pozn. red.).

41 2013, s. 124–126 (pozn. red.).

42 2013, s. 203 (pozn. red.).

stihnout hlubokou vnitřní rozporuplnost postavení selsko-plebejského vůdce v čele revolučního povstání, reálnou bezvýhodnost jeho situace, s tím související opětne stoupání tendencí k fanatismu a nejdivočejším vášním. Vybírat si citáty Kalivoda dovede, ale tím nezakryje druhý odstavec VI. kapitoly. Opravdu: každý, kdo si to přečte, pozná ihned, na čem je... Kalivoda to pečlivě obejde, a když já žádám to respektovat, prohlásí to za „urážku těch mezinárodních tradic, na něž navazuje a k nimž se hlásí mezinárodní dělnické hnutí“ (253<sup>43</sup>). Silnými slovy, kterými se snaží mé názory přeměnit na karikaturu, nezastře potřebu konkrétního rozboru pikartsko-panteistických tendencí v tu dějinnou chvíli, kdy „vůdce extrémní strany“ – řečeno slovy Engelsovými, „...dostává se nutně do neřešitelného dilematu: co může dělat, odporuje jeho celému dosavadnímu vystupování, jeho zásadám (podtrhl M. M.) a bezprostředním zájmům jeho strany: a co má dělat, není proveditelné“ (Německá selská válka, s. 95). To pro filosofického pracovníka znamená mj.: rozebrat společenskou roli pikartských a jiných *zásad* v této specifické konkrétní situaci, zhodnotit *rozporuplnou* roli radikální teorie v této situaci. Pak teprv provádí také jako filosof onu „konkretizaci“, jinak je slovní přihlášení se k tomu pouhou frází.

Kalivoda velmi nepěkným způsobem zkresluje mé stanovisko, jako bych prostě vydával „revoluční elitu“ husitské revoluce za „úchylkáře“ (261<sup>44</sup>), „úpadkové sektáře“ (253<sup>45</sup>) atd. (neostýchá se uvozovkami vzbuzovat dojem, jako by to byly moje termíny, které podsouvám Engelsovi): to je ovšem již něco jiného. *Lidem* typu Müntzera, Húsky, Kániše patří navždy vzpomínka čistá, ale to neznamená, že by bylo – abychom „neurazili revoluční tradice“ – zakázáno, že by bylo nemarxistické, otevřeně ukázat slabosti jejich radikální teorie, její bezvýhodnost, ano i nebezpečí jejího prosazování pro revoluci. Tak, jak si s postupem měsíců hnutí vynucovalo vojenského umění zemanů, jak i přímo z ekonomických důvodů selsko-plebejské hnutí nemohlo udržet vedení, dostávala se fanatická věrnost radikální teorii do rozporu s revolučními potřebami, věrnost revolučnímu hnutí do rozporu s ryze teoretickým radikalismem. A v těchto měsících se v hlavách nejlepších selsko-plebejských vůdců tento tragický rozpor musí dříve či později vyjevit. Je třeba umět vzdát úctu těm, kdož dovedli zůstat věrni revolučnosti *teoretické* a šli na smrt, je třeba ale i ocenit lidi typu Korandy, kteří dovedli dát přednost *reálnému* hnutí s jeho reálnými možnostmi před teoretickým radikalismem. Kalivoda dovede vyzvednout to první – pomyšlení na to druhé odmítá s takovou vášní, která je podle mého mínění sama blíže onomu „revolučnímu fanatismu“

---

43 2013, s. 204 (pozn. red.).

44 2013, s. 212 (pozn. red.).

45 2013, s. 204 (pozn. red.).



Müntzerovu než kritické vědecké marxistické analýze, která nemá důvody bát se ničeho, *kriticky* ocenit i hodnoty nejuctyhodnější. Proto jsme se nebáli v naší knize, která je především věnována oslavě lidového panteismu, napsat také, co Kalivodu tak „uráží“, že panteismus, po staletí skvělá soustava plebejské opozice, se v jisté konkrétní dějinné revoluční chvíli mění v „neplodný odštěpek od vlastního živého kmene revolučního hnutí“ (Utopie 183), protože se z řady důvodů (tam uvedených i dalších) domníváme, že tomu tak opravdu bylo. To rozhodně nemělo být – zdůrazňuji – nějakou „urážkou“, ale pokusem o vystižení jedné z tragédií dějin lidského myšlení. Dějiny mívaly podobné tragédie, způsobené různými tehdy objektivně neřešitelnými rozpory. Koho [by] to – kromě autora spjatého s jinou koncepcí – mohlo urazit?<sup>46</sup>

Jak se zrodilo – ovšem jen v Kalivodově hlavě – Machovcovo „nahrávání kontrarevolučnímu výkladu dějin“ (261<sup>47</sup>), pokračování v linii Pekařova výkladu dějin (260–261<sup>48</sup>), „znevažující výklad lidového kacířství“ (251<sup>49</sup>) a jiné přízračné věci, kterými Kalivoda působivě proložil zejména svou poslední kapitolu? Je to velmi přirozený, pochopitelný, ano určitým způsobem zákonitý produkt logiky Kalivodova myšlení. Zde se plně vyjevil prastarý eristický prostředek: Jsou určité postavy a problémy, o něž se už po věky vede boj mezi pokrokovými a reakčními silami. Hlásejte něco velmi drastického o postavách v podstatě negativních nebo něco velice oslavného, nekritického o postavách a směrech a postavách v jádře kladných! [A] když se někdo ozve, že asi více či méně přeháníte, že skutečnost byla střizlivější, že je vůči té či oné kladné či vykřičené postavě postupovat spravedlivě, vycházej z její konkrétně-historické úlohy, při vši úctě k zásluhám ani těch nejlepších nepřehánět, máte další polemiku usnadněnou. Protože ten člověk stojí „napravo“ od té schématické či nekritické, přehánějící koncepce, je tu možnost spustit pokřik o jeho „shodách“ nebo aspoň podobných tendencích s největšími reakcionáři...

Tak je tomu i s Machovcem v Kalivodově myšlení: Pekařovo dílo je – jak známo – prostoupeno kontrarevoluční dějinnou ideologií, především snahou oslavovat síly konservativní (šlechtické, statkářské, „selské“), bagatelizovat dějinnou roli lidu a pacifikovat jeho revo-

46 Ostatně i současní němečtí marxističtí vědci mluví otevřeně o zpětném pádu adamitství do sektářství. Tak zejména Bernhard Töpfer v rozsáhlé recenzi Kalivodovy knihy (Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 1963, č. 1, s. 146–167), navazující na nižší studie Ernsta Wenera a jiných autorů, staví se velmi kriticky mj. právě ke Kalivodovu jednostrannému velebení myšlenkového radikalismu adamitů: „...stupňování radikalismu neznamená v každém případě stupňování revolučního elánu, spíše existuje bod, ve kterém se stupňovaný radikalismus znovu převrací v sektářství...“

Srovnej i další vývody Töpferovy na s. 166–167, v nichž několikrát (mj. i dle Wenera) zdůrazňuje – podle mého mínění naprosto správně – **sektářské** vyústění českých husitských panteistů. Jsem zvědav, zda i vývody těchto pracovníků prohlásí Kalivoda za „urážku revolučních tradic“ [pozn. aut.].

47 2013, s. 212 (pozn. red.).

48 2013, s. 211, 213 (pozn. red.).

49 2013, s. 201 (pozn. red.).

luční tradice. Bylo již vícekrát podrobeno kritice – v různých mých pracích rovněž. Každý nezaujatý člověk, kdo zná např. knihu „Utopie blouznivců a sektářů“ (nemluvě o řadě jiných mých studií), shledá okamžitě, že hlavním smyslem pětisetstránkové knihy je rekonstrukce myšlenek zapomenutých lidových myslitelů, podrobný rozbor nejrůznějších projevů, jež umožňují udělat závěr, že lid je dějinným činitelem i v *myšlenkovém* [světě] (nejen svou ryze pracovní činností, jak je běžně známo), dějinným činitelem *aktivním*, ano velmi aktivním a vykonávajícím vliv i na velké filosofické osobnosti (srovnej zejména závěry 487–490<sup>50</sup>, ovšem i řadu jednotlivých kapitol). Ovšem zároveň jsme považovali za nutné ukazovat i jistý *horizont* myšlenkových možností lidu *minulosti*, lidu *předsocialistických* formací, daný již samou podstatou těchto formací, objektivními podmínkami úrovně pracovní činnosti i přístupu ke kulturním hodnotám vzdělaneckého úsilí.

Proto také musím na adresu Kalivodova nekritického přehánění připomenout ještě něco: je správné, že geneze lidového panteismu je určitým předstupněm, určitou cestou k ateismu (v tom se naše knihy opět shodují), ale není již pravda, že selsko-plebejský panteismus (ani táborský!) je již „první formou ateismu v dějinách českého myšlení“ (383<sup>51</sup>), ani z těch důvodů, které tam Kalivoda uvádí – to jsou již jeho volné konstrukce. Pravda je, že i u Húsky i v závěrečné „adamitské“ fázi jsou i výrazné tendence náboženské, iluzivní, sklony k fantastice. Z citátů „Boha v nebi a čertův v pekle není“ (380<sup>52</sup>) apod. nelze jít až tak daleko, jak jde Kalivoda. Není-li boha v nebi, i u adamitů jasně zůstává božský princip ve světě – jde právě jen o panteismus. *Pravdivá* rekonstrukce dějinného procesu cesty od katolického teismu k lidovému panteismu je mj. i významným svědectvím a inspirací *našeho* ateismu; ale je *modernizací*, nepravdou, *vnést* další etapu dějinného procesu do minulé. A nepravd již – jakkoliv líbivých – pokrok, ateismus a komunismus nepotřebují...

Kalivodova koncepce je ovšem opravdu *diametrálně odlišná od Pekařovy*, je to koncepce ve svých základech nesporně vzdálená od kontrarevoluční dějinné filosofie. Ale je – aspoň v některých tendencích (zejména jednostranným vyzvedáním selsko-plebejského, zanedbáním měšťanského husitismu) – podle mého mínění pouhou „prostou“ negací tradičních měšťáckých koncepcí, pouhou „antitezí“, nikoliv ve všem negací dialektickou. Dialekticky negovat tyto koncepce znamená nesporně vrátit lidovým silám, zvláště selsko-plebejské opozici, jejímu chiliasmu a panteismu onu čest, onu dějinnou pravdu, která jim náleží a která jim byla upírána. V tom ohledu podle mého názoru přinesl Kalivoda leccos cenného (jinak bych přece přes různá odchylná stanoviska nemohl knihu jako redaktor vůči nakladatelství doporučit a vydání podporovat). Ale dialekticky negovat tyto koncepce znamená podle mého mínění také např. *úměrně* analyzovat dějinné zásluhy měšťanského husitis-

50 Odkaz ke knize *Utopie blouznivců a sektářů*, 1960 (pozn. red.).

51 Odkaz ke knize *Husitská ideologie*, 1961 (pozn. red.).

52 Dtto.

mu po smrti Husově – i na poli ideologickém. Nestačí, že to Kalivoda ve své odpovědi deklarativně uzná. Nejde o to, zásluhy měšťanské „husitské ideologie“ *přiznat*, ale *analyzovat* je. A to podle mého mínění – jak jsem již zdůraznil – umožní opravit nejedno přecenění selsko-plebejské „husitské ideologie“ v Kalivodově knize, neboť oba proudy byly dialekticky spjaty – zásluhy jednoho nelze definitivně určit bez rozboru zásluh druhého směru.

Podobně i *dialekticky* negovat pekařovskou bagatelizaci selsko-plebejského chiliasmu a panteismu neznamená nepřipustit vůči němu kritický postoj, zahrnovat toho, kdo protestuje proti modernizaci a přecenění pikartství a adamitství, obviněním z pekařovství (a že jsou mezi mnou a Pekařem nějaké dílčí shody, je samozřejmé, takové shody mohou být přes propasti ideologických východisek mezi libovolnými dvěma lidmi) a urážkami. Ostatně Kalivoda se hluboce mýlí v tom, že by jeho koncepce, jeho přístup k pikartství a adamitství byl ve shodě, můj v rozporu s dosavadními výsledky českého marxistického bádání, zejména s pojetím Nejedlého a s dosud publikovanými studiemi Mackovými. Pokud jde o Macka, upozorňuji zvláště na jeho vývody o selsko-plebejském husitismu a pikartství v jeho „Táboře“, jež považuji za správné a jež by měly být – což podle mého mínění Kalivoda nečiní – doceněny i pro rozbor úlohy teoretických koncepcí a zápasů v té rozporuplné situaci.<sup>53</sup>

53 Pokud jde o Macka, srovnej jeho zcela zřetelná a jednoznačné vývody z jeho „Tábora v husitském revolučním hnutí“ (díl II, Praha 1955):

„... diskuse o svátosti oltářní byla jedním z nejozřejevějších problémů mezi kněžími (podtrhl J. Macek) a nikoliv mezi prostými lidmi“ (102).

„Tak např. 20. května 1420 vešlo tábořské vojsko vedené čtyřmi hejtmany do Prahy v čele s kněžími, kteří měli na vztyčených holích svátost oltářní. Kdyby převládly nejradikálnější názory skupiny Húskovy, nedovedu si představit, že by si vojska do čela vztyčila právě nenáviděnou monstranci“ (107).

„Úplná izolace Mikulášova byla názornou ukázkou, kam by zavedla revoluční hnutí tábořská chudina. Uvážíme-li, že revoluční hnutí bylo v samých počátcích a že reakční cizina teprve šikovala další vojska, pochopíme, že izolace revolučních sil v Čechách byla smrtelným nebezpečím celého revolučního hnutí. Je v tom kus krvavé ironie, že právě ti, kteří nejčistěji a nejvřeleji planuli pro revoluční ideály, vůdcové chudiny, dovedli by revoluční hnutí za této situace k nevyhnutelné, brzké zkáze. A v tom byl také základní nedostatek politické linie Mikuláše z Husí“ (290).

„... nesmíme zastírat nepopíratelné nedostatky a chyby tzv. pikartského hnutí“ (366).

„Tvrdošijné lpění na programu, jenž mlhavě zachycoval touhy lidových mas, přivedlo ovšem vůdce tábořské chudiny do dalšího neřešitelného rozporu. Buď zůstat věren zásadám, jež odpovídaly touze drtivé většiny „věrných“, bratří a sester, anebo ustoupit a nalézt cestu spolupráce s vůdci měšťanské opozice... Není pochyb o tom, že by další trvání tábořské chudiny mělo neblahé následky i pro celé revoluční hnutí. Vedlo by totiž k úplné izolaci revolučních sil, zahánělo by spojení z řad měšťanstva a šlechty a rozkládalo jednotnou husitskou koalici, jež jediná mohla obstát v bojích s feudály domácími i před zahraničními výpravami křižáků“ (368).

„Program radikálního křídla husitské měšťanské opozice nejlépe odpovídal daným historickým možnostem... Jedině pod vedením měšťanské opozice se mohla soustředit široká jednota husitského lidu, jedině pod jejím vedením mohli být rozdraceni čeští páni, patricijové a preláti, mohla být na padrt' rozbita vojska křižáků. Vše, co bránilo ve vytvoření a udržení této jednoty,

A nyní k závěru Kalivodovy repliky: *Lid* – ano, *lid!* – nikdy nebyl pouhým motorem buržoasní revoluce (260<sup>54</sup>), v roce 1420 se dostal do čela revoluce právě proto, že bojoval za *vlastní* zájmy (259<sup>55</sup>), v předsocialistických epochách byl „suverenní historickou silou“. Ten opravdu nebyl tím, jak si to – ovšem jen ve fikci Kalivodově – „představuje ‘hegelian‘ Machovec, snažící se pohybovat dějinami s pomocí klíčků k natahovacím panákům“ (261<sup>56</sup>). Ne, nic takového si Machovec nepředstavuje, opět Kalivoda nepřesně citoval a snažil se proměnit si daný problém v efektní zápas proti fikci. Lid chodil poslouchat už Milíče nejen pro jeho strhující výklady, ale protože si v nich začínal uvědomovat sám sebe, své vlastní zájmy. Proto šel i za Husem, poslouchal ho nejen pro nějaký abstraktní program, ale že v tomto programu lidový člověk shledal naději pro konkrétní lidské dobro a štěstí konkrétních milovaných bytostí. Proto šel stále výš. Proto šel několik let poté za radikálními kněžími, s nimi se dostal do čela revoluce, právě protože bojoval za své vlastní rovnostářské, utopicko-komunistické zájmy, jak Kalivoda správně napsal (259<sup>57</sup>). Ale z týchž důvodů brzy poté ten lid, ten prostý lidový člověk ve své většině, protože nežil ze slov a liter, protože měl rád konkrétní lidi, ženu, dítě, druhy, bratry a sestry, protože ve jménu prosté lidské lásky jim přál život, byť ne ještě úplně takový, o jakém snil ve svých nejsmělejších tužbách, právě proto opustil „kněžské hádky“, nešel za pikarty a adamity, nešel za „radikální teorii“, ale semkl se kolem Žižky. Nenašel-li Kalivoda pro Žižku ve své „Husitské ideologii“ ani dobré slovo, tedy ne proto, že by nedovedl správně určit jeho třídní posici. To jistě dovede, a dobře. Ale podle mého mínění to [ne]mohl udělat právě proto, že zaměnil pochopení pro husitský lid a jeho *reálnou* dě-

---

oslabovalo ve skutečnosti revoluční hnutí a vedlo by je do záhuby. Proto je nutno boj měšťanské oposice proti tábořské chudině v celku hodnotit pozitivně...“ (369).

„Naprosto správně ve střetnutí Žižkově s pikarty ukázal, že bylo správné Žižkovo politické stanovisko“ (Macek zde mluví o Jiráskovi) (370).

Pokud jde o Kalivodovo líčení Nejedlého výkladů o husitství, je téměř vše, co je v nich uvedeno, samo o sobě správné. Zbývá dodat jen málo, ale nicméně pro daný spor významného, co Kalivoda neuvedl: že Nejedlého obrovská historická zásluha – pokud jde o husitství – je především v tom, že dokázal svou vědeckou a v těsné jednotě s tím i svou politickou činností adaptovat pro komunistické hnutí a celou naši dějinnou epochu celé husitské hnutí, ocenit nejrůznější formy celé epochy. Nejedlý byl vždy přímo zosobněním [odporu] jakékoliv redukce odkazu husitství na jednu extrémní skupinu. (Pokud jde o můj osobní vztah k Nejedlému, má Kalivoda zajisté plné právo pokoušet se ukázat, že buď nejsem, případně že jsem nezdárný žák Nejedlého. Ale považují za velmi nepěkné, že se pokouší zlehčovat – v morálním smyslu – můj osobní vztah k osobě Nejedlého. Jako jeden z těch tisíců lidí, na jejichž myšlenkový vývoj měl právě Nejedlý rozhodující vliv, pokoušel jsem se to v některých svých pracích i otevřeně a vděčně vyjádřit. Ale nejsem si vědom, že bych z toho někdy nějak „těžil“, tj. že bych z toho něco „měl“ po nízkém způsobu „kamarily“, která se kolem vlivných lidí obvykle usazuje.) [Pozn. aut.]

54 2013, s. 212 (pozn. red.).

55 2013, s. 211 (pozn. red.).

56 2013, s. 212 (pozn. red.).

57 2013, s. 211 (pozn. red.).

jinnou úlohu s obdivem k jedné radikální teorii... Neboť její úloha v dějinách husitského lidu nebyla a nemohla být jednoznačná. Její nejvášnivější nositelé nemohli zůstat *provždy* „revoluční elitou“ *právě proto*, pokud zůstali věrni radikální teorii, kterou jednostranně, bez porozumění pro tragické rozpor v ní Kalivoda vyzvedává. Nositelé této teorie poznali leccos hlubokého a pravdivého o smyslu světa a života. Ale přece i *proti nim* pravdu měli ti, kdo šli za Žižkou...

### 3. „Lží“, „falzifikace“ apod.

Jan co nejstručněji se dotknu oné stránky Kalivodovy repliky, která se týká spíše *osobní* a *morální* stránky našeho sporu. Jeho replika je přímo prošpikována nejrůznějšími obviněními, podezřeními, narážkami „silnými slovy“ na mou adresu, jež vrcholí přímým obviněním z „přejímání a parafrázování myšlenek“, ze „lží“, „falzifikací“ apod. Ponechávám poctivému čtenáři a budoucímu bádání, aby přímým srovnáním textů bylo ověřeno, jak jsou ty výtky nehorázné a nespravedlivé. Jistě se mohu – jako každý – v nejedné otázce mýlit, případně nemít dost smyslu pro některé stránky Kalivodových výkladů, pro jejich dostatečně klidné ocenění apod., ale jakým právem lze mluvit o „falzifikaci“, „lži“, tj. klamu *vědomém*? Proč bych to činil? Z jakých záhadných příčin? Osobně – to je snad z celé mé činnosti dostatečně známo – nepatřím k těm, kteří prohlašují amorálnost přímo za program pokroku...

Ostatně i Kalivoda, podsouvající mi tak hnusné hanebnosti, vyvrací bezděky sám sebe, když se současně snaží najít *kontinuitu* mých nedostatků a nesprávných názorů nejen ke knize „Utopie blouznivců a sektářů“ z roku 1960, ale dokonce až ke knize o Husovi z roku 1953. Je tedy zřejmé, že mé nedostatky mají podle jeho názoru velmi hluboké kořeny, že jsem zkrátka otupělý zcela notoricky a spontánně, nikoliv záměrně. Jakápak falzifikace?

Ale podobná „silná slova“, jimiž Kalivodova replika oplývá v té míře, že to za řadu let u nás vůbec nemá obdoby, mají bohužel – musím konstatovat – ještě daleko povážlivější funkci než pouze pokusit se o mravní deklasování odpůrce. A právě „*Knihy o dvou principech*“, jež měla se stát nejen nástrojem odhalení mé „neznalosti“ (s jakým „úspěchem“, jsme již ukázali), měla se stát nejen nástrojem i mravního deklasování Machovce, mých domnělých „falzifikací“, ale i zástěrkou něčeho ještě povážlivějšího.

V tomto jediném případě nemohu ponechat veřejnost a budoucí bádání vlastnímu poctivému a trpělivému hledání pravdy, ale musím provést to, co Kalivoda proklamativně vyzvedl, totiž „*prostou konfrontaci textů a skutečnosti*“ (v jeho replice s. 229<sup>58</sup>), a to jeho vlastních. Uvedu šest ukázek jeho vlastních výroků z různých období, jejichž srovnáním vysvítá, jak daleko až je Kalivoda v polemice a vášnivém zaujetí proti „odpůrci“ ochoten jít:

1/ „Především o myšlení lidového kacířství se nezachovaly *téměř žádné původní dokumenty*, které by pocházely z vlastního prostředí sekt. Dovidáme se o něm převážně z polemik odpůrců a z inkvisičních protokolů. Sekty, *pokud je nám známo, neměly vý-*

značnějších ideologů, teoretiků, kteří příslušnou názorovou problematiku systematictěji a hlouběji rozpracovali a sepsali. I tam, kde takové traktáty vznikly, jsou většinou neodvratně ztraceny.“ (Husitská ideologie, 1961, s. 240–241, jde o úryvek ze shrnující kapitoly „Filosofický význam předhusitského lidového sektářství“)

2/ „Hlavními prameny o katarech jsou inkvisiční protokoly a protikatarské traktáty katolických ideologů.“ (Husitská ideologie, s. 274, jde o úryvek z poznámky ke kapitole „Kataři“)

3/ „Důležité dokumenty o katarech obsahuje II. díl Dollingerových „Beiträge“. Upozornujeme zde zvláště na důležitý text asi z počátku 14. století, který je zde otištěn na s. 273–279 a který podává velmi ucelenou představu o katarské metafysice“ (tamtéž).

4/ „Je to (rozuměj „Kniha o dvou principech“, pozn. M. M.) zdaleka nejvýznamnější primární pramen z dějin valdenství, „svobodných“ a katarství, který je znám; nejvýznamnější nejen svým rozsahem, nýbrž především svým myšlenkovým obsahem. Výklad o katarech v mé knize je budován především na tomto prameni, i když jsem se o něm v textu výslovně nezmiňoval (je ovšem uveden v seznamu pramenů a literatury). Očekával jsem totiž, že se k tomuto prameni budu ještě muset brzy speciálně vrátit; tento předpoklad – jak je patrné – se ukázal správným“ (z rukopisu repliky, zaslané redakci Filosofického časopisu a projednávané v ní za autorovy přítomnosti v lednu 1963).

5/ „Ve výkladu katarského učení byl mi v mé knize, tedy ‘Liber’, 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 bude o něm podrobněji a v širších souvislostech pojednáno ve zvláštním exkursu v mé práci o Chelčickém“ (z publikované repliky FČ, 1963, s. 243<sup>59</sup>; je možné, že odchylka mezi verzí zaslanou redakci a publikovanou vznikla vlastně nepřímo z mého podnětu, protože jsem jako člen redakční rady FČ na schůzi, která text projednávala, autora otevřeně upozornil na jisté spory v jeho vyjádřeních – pozn. M. M.).

6/ „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 převratný filosofický obsah“ (podtrhl R. K.) (tamtéž, s. 246<sup>60</sup>).

(Pokud není jinak uvedeno, proložení ve všech šesti bodech provedl M. M.)

Ptám se tedy ještě jednou Kalivody: Kdy vlastně mluvil pravdu? Která z uvedených tří variant „hlavních pramenů“ č. 2, 4, 5/ je pro vznik kapitoly „Kataři“ knihy „Husitská ideologie“ vlastně správná? Má-li text „Knihy“ tak „převratný filosofický dosah“ (viz bod 6) a byl mu v knize podle poslední varianty „základním východiskem...“ (viz bod 5), jak to, že ve shrnující kapitole o sektářství mohl napsat, že sekty neměly význačnějších ideologů, teoretiků a že se „nezachovaly“ téměř žádné původní dokumenty?“ (bod 1) Jak to že když „Kniha

59 2013, s. 193, závěr pozn. 45 (v původním vyd. z r. 1963 jde o závěr pozn. 44), pozn. red.

60 2013, s. 195–196 (pozn. red.).

o dvou principech“ mu byla – řekněme tedy jen „východiskem“, že v knize upozorňuje zvlášť“ na zcela jiný text? (bod 3) Jak to vysvětlí vědecké veřejnosti?

V tomto případě zajisté vůbec nejde o nějaké hádání o „kozí chlup“. V očích specialistů (těch u nás na tyto otázky již prakticky téměř není, ale je jich dost v jiných zemích) bude svrchovaně důležité, zda nějaký autor došel ke svým závěrům „zfilosofičtváním nefilosofického“ (jak jsem o tom vyslovil stanovisko já) nebo použitím pramene „převratného filosofického dosahu“, při čemž *expressis verbis* v knize samé obracel pozornost na docela jiný pramen, pramen zřejmě „nepřevratný“! Tuto „záhadu“ nutno rozřešit, případně aspoň tomu napomoci. Pozorný čtenář si mohl povšimnout jisté věci, a to že právě podivuhodný způsob, jak se „Kniha o dvou principech“ dostala ex post do Kalivodovy „Husitské ideologie“, měl Kalivodovi posloužit k *vyvrcholení morálního zostuzení recenzenta jeho knihy...* Právě nejzávažnější obvinění na mou adresu, kterým Kalivoda korunoval všechna ostatní, výtka „falzifikace“ (262<sup>61</sup>), je tu především založeno (necháme-li stranou celkem směšnou výtku, že se mnou bylo diskutováno, jako bych již proto byl povinen přijmout Kalivodovy chatrné argumenty!) otázkou znalosti a užití „Knihy o dvou principech“. Připojme tedy k výše uvedeným šesti úsekům z Kalivodových písemných vyjádření ještě sedmý a konfrontujme opět jen Kalivodu s Kalivodou:

7/ „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' atd....“ (s. 262<sup>62</sup> – Dondaire je vydavatel „Knihy o dvou principech“ – šlo tedy o tuto knihu – pozn. M. M.)

A na základě toho prý Kalivoda cítí „právo i povinnost“ označit mou studii o metodologii knihy „Husitská ideologie“ (!) za „falzifikaci“. (Srovnej znovu Kalivodovy přímé výroky o tom, oč se v knize opíral!) Tehdy jsem odpověděl pravdu, protože tehdy jsem „Knihu o dvou principech“ opravdu neznal. Řekl jsem však také hned, že to nemůže být kompetentní pro metodu užitou v knize „Husitská ideologie“, je-li tu nějaký zásadně úplně jiný pramen, protože jsem dobře znal Kalivodovu knihu a na rozdíl od jejího autora „nezapomněl“, jaké prameny v této knize prohlašoval za hlavní a na které „zvlášť upozorňoval“ (srovnej uvedené úryvky 1–3).<sup>63</sup>

Pak to ovšem s celou výtkou „falzifikace“ vypadá docela jinak, než jak to Kalivoda vylíčil.

Pak ale také vysvitne, co mnozí nemohli pochopit, proč Kalivoda se nespokojil s ryze věcnou odpovědí, ale považoval za nutné použít proti Machovcovi tak nenávidného tónu a (nejen v tomto případě!) tolika nejrůznějších „silných slov“, vyslovit tolik nespravedlivých,

61 2013, s. 213 (pozn. red.).

62 2013, s. 214 (pozn. red.).

63 Je irelevantní, že Kalivoda se – asi během tisku knihy – dověděl o Dondainově vydání „Knihy o dvou principech“ a připsal je dodatečně do seznamu literatury. To by bylo pro daný spor kompetentní pouze v tom případě, kdyby v textu jeho knihy nebyly přímé a jednoznačné výroky o tom, o jaké prameny se při zpracování své knihy opíral. Ty se týkají metody práce. Tyto výroky jsou i plně kompetentní pro posouzení mravní stránky věci, jakmile se Kalivoda pokusil na základě této otázky i o mravní deklasování svého odpůrce [pozn. aut.].

tak křečovitě „podložených“ obvinění a útoků, donutit odpůrce aspoň touto formou k defenzivě. To se mu podařilo. Považuje-li to Kalivoda za úspěch, je jeho věc.<sup>64</sup>

## Závěry

1/ Je nepochybně dost těch, kteří vyzvedli a budou i dále vyzvedávat *klady* Kalivodovy metody. Do značné míry oprávněně. Sám jsem ve své recenzi studii měl přece nejen výtky, ale i ukazoval, v čem je pozitivní přínos Kalivodovy knihy a zejména jeho *metodologie*. Ale právě proto, že tu spolu a tím vzniká i jisté nekritické oslnění, považuju jsem za svou povinnost již tehdy upozornit i na jednostrannost právě Kalivodovy *metodologie* a tím podmíněnou povážlivost či přímo nesprávnost řady jeho dílčích závěrů o jednotlivých hnutích středověku. Ze všeho, o čem píše dnes, plyne, že mám dobré důvody napsat, že Kalivoda nedokázal, že by námitky nebyly oprávněné. Ve své replice mé námitky dílem obešel, dílem zkreslil, polemizoval velmi efektně s tím, co jsem mu nevytýkal, snaže [se] – mj. i mimovědeckými prostředky polemiky – vzbudit dojem vyvrácení velmi suverénního. Nepochybuji, že se mu opět podařilo mnoho lidí přesvědčit, a nečiním si iluzi, že bych dovedl podobně efektně zapůsobit. Ale efekt bohužel není vždy totožný s pravdivostí.

2/ Přitom však Kalivodova replika přinesla zároveň i některé nové pozoruhodné skutečnosti, které se – zejména jeho výklady o katarské „*Knize o dvou principech*“ – staly prostředkem poměrně nyní již *snazšího rozpoznání* oprávněnosti *všech* tří mých základních již vznesených námitek proti jeho pracovní metodě („zfilosofičtování nefilosofického“, zanedbání kritického přístupu k pramenům, nedostatečné respektování dějinné role náboženství). Právě tak je cenné, že lze – tentokrát již na Kalivodou *expressis verbis* zformulovaném *principu* metodologického přístupu k myšlení masových lidových hnutí prokázat jeho jednostrannost, nedostatečnost.

3/ Různé *metodologické* problémy, vynořivší se v naší polemice, považuji i nadále za závažné. Považoval bych za správné, aby se k nim i v budoucnu (byť třeba bez přímé souvislosti s touto naší polemikou) vyslovili v soustavnějších příspěvcích odborní pracovníci, obírající se danou problematikou, především medievalistickou, a to filosof[ov]é i historikové. Naopak podobně organizované diskuse, jako byla např. ta, o níž byli čtenáři FČ informováni ve FČ 1962, č. 5, nepovažuji za adekvátní pro skutečné řešení daných otázek.

64 Aby nemohlo nastat nedorozumění, konstatuji, že k různým dalším výtčím „lži“, „přejímání a parafrázování myšlenek“ apod. nemlčím ze slabosti. Jsem ochoten i kteroukoliv z ostatních výtčů a útoků vyvrátit právě onou metodou „prosté konfrontace textů a skutečností“, o které Kalivoda mluví (229 [2013, s. 176]). Ale k tomu by bylo jednak třeba většího rozsahu, než je mi poskytnut, jednak by sotva bylo možno takový spor považovat za jeden z klíčových úkolů naší filosofie [pozn. aut.].



Samozřejmě jsem pak i sám ochoten diskutovat, event. prohlubovat vlastní stanovisko, pokud diskuse půjde opravdu k *věcným* otázkám dějin filosofie. Pokud by ovšem mělo být v diskusi pokračováno způsobem obcházení nebo dokonce zakrývání věcných otázek osobními invektivami, přirozeně již diskutovat nebudu považovat za účelné. A konec konců i vědecká poctivost se – v odstupu delších časových období – prokazuje především prací, ne snahou získat vrch v polemice za *jakoukoliv* cenu.

4) Donucen se bránit proti tolika Kalivodovým obviněním, v lecčem jsem nyní ještě více rozvedl svůj odstup od Kalivodových metod práce i polemiky, své námitky proti jeho názorům. Aby nevznikl jednostranný dojem, konstatuji závěrem, že však nemám důvodů měnit nic ani ze všech kladných slov uznání za pozoruhodnou *vykonanou práci* v knize „Husitská ideologie“. Jestliže Kalivoda v závěru své repliky napsal, že „věcné kritické zhodnocení... nelze zřejmě již od Machovce očekávat“ (263<sup>65</sup>), ponechávám úsudek těm, kdož se budou poctivě zabývat touto i jinými mými studii, aby si sami udělali závěr, osobně však mohu konstatovat, že já naopak jsem byl vždy a jsem i nadále přesvědčen, že od Kalivody lze ve vědě a zejména v husitologickém bádání očekávat mnoho. A přeji mu v tom mnoho úspěchů. Bojím se však, že – nezamyslí-li se aspoň tentokrát poctivě a hluboce nad mými námitkami – ponесou jeho nové úspěchy v sobě bytostně pečeť nových omylů, ano oné tragiky, kterou v sobě nutně nese fanatismus a nekritičnost vůči *čemukoliv*. Bylo by jistě dobře, abych se – jako podle Kalivodovy repliky prakticky ve všem – aspoň v tomto ohledu hluboce mýlil.

(Na jaře 1963)