

Prof. Masaryk v něčem přece ustupuje. V řadě buditelů „navazujících“ na reformaci staví v popředí Palackého, Šafaříka (zde užívá dat teprv mnou poskytnutých), připouští již, že Jungmann „má jistě své důležité místo“ v našem hnutí obrozenském, ku konci praví, že Palacký a ještě méně ostatní buditelé neformulovali problém, jak jej formuluje on. Kvituji ten částečný ústup. Ale musím poznamenat, že z toho, co jsem o věci pověděl, nemohu vzít zpět slova a že stanovisko Masarykovo, jak bylo vyloženo v spisech jeho, jimiž jsem se kriticky obíral, lze „nově formulovat“, tj. opravit jen přiznáním, že je nesprávné. Ovšem i důsledek jeho, „že naše národní snahy musejí se brát směrem zahájeným naší reformací“.

Sociolog Masaryk dí, že ve své *Knize o Kosti* snažím se („s naivností takřka dětinskou“) jeden příklad soukromého hospodaření povýšit na typus. Což není pravda. Jednak je každé panské hospodářství velkostatkové i selské v Čechách 17.–18. stol. „typické“, tj. znaky obecné všem hospodářstvím toho druhu mají velkou převahu nad zvláštnostmi individuálními, jednak věnují stálou pozornost poměrům celozemským. Výsledky výměry katastrální studuji nejen na Kostecku, ale v celé zemi, podobně statistiku obyvatelstva, podobně vývoj kontribuce, vytýkám např., že a proč byla větší kontribuce a činže ze statků na Kostecku než jinde, že roboty byly menší než byly většinou jinde. Třeba povědět podle pravdy, že ještě žádná monografie u nás toho druhu nechtěla v té míře a na základě tak rozsáhlých studií poznat poměr vývoje celkového k místnímu, jako je to provedeno v druhém díle *Knihy o Kosti*. Úsudek Masarykův je vysvětlitelný pouze politováníhodným obyčejem pronášet autoritativní rozsudky o otázkách, o nichž sám není informován, nebo (jako v tomto případě) o knihách, jichž vůbec nečetl.

Mohl bych skončit projevem potěšení, že odpověď Masarykova dala mi v tom, co jsem o nevědeckosti metody jeho dokazoval, cele za pravdu. Nemám té radosti, naopak lituji toho, že se to stalo způsobem tak překvapujícím. Prof. Masaryk mne usvědčil z omylu jen na tom místě, kde jsem rozpory, nedůslednosti a nemetodičnosti jeho byl ochoten vykládat z jeho mocného zaujetí pro náruživě pojatý cíl etický. Výkladu toho musím se vzdát. Musím vyznat také, že jsem neužil vhodné zbraně proti dr. Herbenu, když jsem tón jeho polemiky jako tvrdý a neomluvitelný potíral Masarykovými vyzváními k účtě k protivníkovi a k účtě k pravdě, a když jsem mu stavěl před oči Masarykovu nauku humanity.

ZDENĚK NEJEDLÝ

## SPOR O SMYSL ČESKÝCH DĚJIN

Nejednou bylo stěžováno si u nás na to, že čím dále tím více mizí styk mezi naší literární veřejností a naší vědou, že věda je jakoby zakleta v nepřístupném hradě, o němž se sice při bilanci „národní práce“ s hrdostí mluví, v nějž však vniknout nikdo se nenamáhá. Tento stesk je jistě odůvodněn, všimneme-li si např., kolik místa věnuje naše žurnalistika, denní i revuální, efemérní často publikaci tzv. „krásné“ literatury a jaké pozornosti naproti tomu dostává se vědeckému dílu sebevětšímu. A přece na jedné straně jde snad o pokus méně než začátečnický, na druhé straně o vyvrcholení velké životní práce, z níž budou žít příští ještě celé generace.

Avšak tato netečnost k naší vědě není ještě to nejhorší. Zlo nabývá své příšernosti teprve v tom okamžiku, kdy se naše veřejnost začne o vědu – starat! Potom z vědecké otázky stane se otázka „společenská“, což opravňuje každého k úsudku, ovšem naprosto určitému a definitivnímu. Zvláště v poslední době má naše společnost zálibu ve *vědeckých senzacích*, o nichž se pak debatuje všude a vždycky, o nichž mluvit náleží k dobrému tónu „vzdělaného“ našeho člověka. V jejím středu jsou tentokrát naši historikové (tak lépe řečeno než naše historie) a její téma označuje se zcela stručně titulem: *Masaryk – Pekař*. Již dávno žádný spor nerozšířil se tak daleko a široce jako spor mezi profesorem Masarykem a profesorem Pekařem o základní problémy českých dějin. Je denní zábavou i lidí, kteří nikdy snad o historii ani nezavadili, ale kteří nyní „musí si také rozřešit“ problém českých dějin. Jich stanovisko podepřeno je většinou politickým stranictvím, jež ovšem diskusi i soukromou příliš nepovznáší. Víím však, že je dosti i těch, kteří upřímně touží být věcně informováni, aniž by se musili probírat všemi dokumenty sporu, v nichž často jsou jim ukryty hybné síly i nejdůležitější, ale veřejně neformulované. K těm obrací se tato stať, jež chce lidem dobré vůle vyložit, co z tohoto sporu má význam věcný a trvalý.

Ale chce také víc: chce ze sporu samého vyjít a dojít k samostatným výsledkům vyšším; chce na širším základě, než jak tomu je ve sporu samém, pokusit se o stručnou formulaci filosofie českých dějin. Toť také důvod trvalejší, jak doufám, ceny této mé práce, jejíž význam snad nemizí utišením časopiseckých polemik. Proto také po vybidnutí z několika stran vydávám svoje úvahy znova (po prvním otištění v *České kultuře*) v úpravě knižní, s nutnými úpravami a některými doplňky.

## Vznik a metoda sporu

### I

Především chci stručně vyložit historii sporu samého, jak a proč k němu došlo i jak se vyvinul. Pochopíme pak i téma sporu daleko lépe než bez znalosti této vnější jeho historie. Nebude mi pak snad zazlíváno, vyloží-li i starší předpoklady, z nichž naše dnešní vědecké poměry vznikly.

Po založení české univerzity objevuje se u nás v letech osmdesátých program *vědeckého realismu*, k němuž se hlásí vlastně všichni, jimž šlo o zásadní a pronikavý vědecký náš pokrok. Byla to společnost mladých učenců velmi rozmanitého rázu, ale sdružených v jednotu myšlenkou nutné reformy v našem vědeckém životě. Šlo jim vesměs o to, aby staré obrozenské tradice, pokud nevyhovovaly novým poměrům národa kulturně již vyspělejšího, a zvláště pokud se nesrovnávaly s vědeckými tendencemi, jež musila hájit mladá naše univerzita, byly nahrazeny novými zásadami, vytvořenými v duchu vědecky kritickém čili podle tehdejší terminologie realistickém. To nebyl program určité strany neb školy, nýbrž program celé generace. Prohlížíme-li orgán této skupiny *Athenaeum*, jistě žasneme (zvláště dnes), jak rozdílné individuality vědecké byly tu spojeny jedním heslem. Již tato pestrost, jež přece nevylučovala upřímnost spolupráce a jednoty, ukazuje, že vědecký realismus v té době byl živel *metodický*, že totiž jen metoda práce a její poměr k veřejnému životu byly zásadami tohoto realismu, že však v rámci metody každý vědec pohyboval se a mohl pohybovat zcela svobodně a volně. Program kriticizmu tehdy ještě stačil na program směru a ovšem všechny lepší vědecké živly hlásily se k němu z plného přesvědčení. V čele stojí ti, kteří svému konkrétnímu oboru vědeckému dovedli dát i reálnou výplň tohoto metodického programu: ve filosofii *Masaryk*, jenž naproti Durdíkovi a oficiálnímu herbartismu uvádí k nám filosofii tehdy opravdu pro nás moderní, vychovává mladší filosofy k odporu k schematickému filosofování staršímu a učí je obracet se ke konkrétním záhadám našeho vnitřního života; v dějepisectví *Goll* přináší k nám nové metody a nová témata z historiografie světové, vybavuje naši historii z pout jednostranného nacionalismu, dává jí volnější vzlet a formálně první akcentuje potřebu umělecké tvůrčí práce i v historiografii; ve filologii pak *Gebauer* souhlasně s programem směru poráží starší pseudokriticismus Hattalův, stanoví program filologie speciálně bohemistické a svým velkým dílem vychovává mladší filology k nejpřísnější práci. I přírodní vědy byly zasaženy tímto směrem, ale zde nezacházím do podrobností. Co jsem udal, stačí na doklad živého ruchu vědeckého při jednotném programu směru.

Kriticizmus a realismus vědecký byl v duchových vědách podmíněn nejen solidní odbornou metodou, nýbrž i filosofickým duchem, *filosofickým pojetím* vědeckého úkolu. V tom tkvěla právě podstatná známka hlubšího nazírání

nejen na vědu, nýbrž na úkoly života vůbec. Proto ovšem vliv Masarykův byl z těchto mistrů vědeckého realismu nejširší. Dán byl jeho oborem, totiž všeobecnou nutností filosofického vzdělání naproti speciální výchově historické a ještě speciálnější výchově filologické. Dán byl však i temperamentem Masarykovým, jímž realistické principy pronikaly z vědy i do obecného života národního a znenáhla přetvořily společnost naši tak, že i ostatní obory, přímo s tím nesouvisící (zvláště umění), mohly vyrůst v prostředí zcela jiném, než bylo prostředí doby starší. Tím jeden vědecký obor (filosofický), dříve koordinovaný jiným, nabýval ve veřejnosti vrchu nad ostatními obory speciálními, které již povahou své látky byly více vázány na práci odborně vědeckou. Tím však došlo ke zvrácení sil ve vědeckém realismu. Zatímco naši historikové (*Goll*, *Rezek* a jich škola) i naši filologové (*Gebauer*, *Král*, *Vlček* aj.) prohlubovali intenzitu naší vědecké práce odborné, jak toho žádal společný program realismu vědeckého, šla filosofie s *Masarykem* v čele za cílem spíše výchovným než vědeckým, zveřejnila svůj program i své úkoly, stykem se současnými problémy života změnila se povýtce v sociologii, až konečně přešla v politickou stranu. Abych zabránil nedorozumění, konstatuji výslovně, že v tom nevidím chybu ani hřích, že to tedy nevytýkám, nýbrž jen uvádím jako fakt, jenž nám vysvětlí rozpor mezi realismem vědeckým a politickým. V životě člověka zajisté záleží více na kvalitě jednání než na objektu jeho. Kdo má schopnosti výchovné a užije jich, má zajisté k tomu stejné právo jako ten, kdo má schopnosti výlučně teoretické (vědecké), a užije jich tedy zase v tomto směru. V tom všem mohou se i vynikající lidé lišit, ale neznamená to konflikt mezi jednou a druhou jejich kategorií.

*Masaryk* v době soustavné práce vědeckého realismu dbal nejvíce otvírání dveří i oken světového vzduchu a v tom zase šli za ním všichni stoupenci světla. Úzkým stykem s naším veřejným životem, zvláště po politické kampani na začátku let devadesátých, vytvořil *Masaryk* svou *ideu českého života*, v níž pak spatřoval svůj program sociální a politický. Zajisté jen stranickost posledního stupně mohla by to zase *Masarykovi* vyčítat. Konečně po dlouhé době objevil se opět politik, jenž své dílo podepřel o pevný ideový program. My můžeme např. *Palackého Ideu státu rakouského* kritizovat, a třebaš svrchovaně nepříznivě, ale nemůžeme popřít svrchovanou mravní hodnotu takového programu právě ve světě politickém. Také o *Masarykově* mravní hodnotě programové mluvit bylo by urážkou. *Masaryk* pak tento svůj *konkrétní* již, věcný, ne pouze metodický ideál vtělil v realismus politický. Na toto pole však již vědecký realismus (jako strana) za ním nešel. Není pochyby, že u mnohých zase působila nechuť k veřejné práci vůbec (již chápu, ač ovšem osobně ji nesdílím), u jiných snad i slabost vůle, a konečně i slabost pevného, určitého životního názoru. Byli však i tako-

ví, kteří z *přesvědčení* nešli za tímto programem, poněvadž jim vědecké svědomí nedovolovalo veřejně hájit to, v co z důvodů vědeckých nevěřili. Sem právě náleží ti historikové, kteří ne pro stranickost, nýbrž pro lepší poznání minulosti nemohli přisvědčit konkrétnímu programu Masarykovu. Masaryk svůj program opřel o důvody historické, ale tyto důvody nemůže právě kritická historiografie uznat za správné. Historie jako věda zde zvedá své: non licet. K tomu má jistě právo, pokud jde o kritiku důvodů. Nemá však právo rozhodčího, pokud jde o mravní postulát, jež si filosof stanoví jako ideální postulát národní. Ovšemže pochybnosti o správnosti důvodů mohou vést k pochybnostem o správnosti postulátu samého, a právě historie nepřestala být do té míry magistra vitae, abychom např. podle výsledku humanitního ideálu českobratrského v 17. století nesměli posuzovat vhodnost humanitního ideálu pro naši dobu. Ale to již jsou právě problémy spíše etické, v nichž historik mluví jako filosof, a ne jako historik v užším smyslu. Z rozporu formálního vyvínoval se však přece již rozpor věcný mezi Masarykovým ideálem národním a mezi poznatky naší historiografie.

Tak se ostatně dělo i v jiných oborech, že věda, jdouc za konkrétními otázkami, došla k různému jich řešení. Ani vlastní obor Masarykův, filosofie, nebyl toho ušetřen, a zajisté ne ke škodě naší vědy. Drtina, Čáda, Krejčí, všichni jsou žáci Masarykovi, a přece nutně stojí v tolika kardinálních otázkách proti němu. Stejně tomu tak je v historii i ve filologii, kde pokračovatelé prvních učitelů došli k výsledkům často velmi různým a dnes již naprosto nelze mluvit o realismu vědeckém jako jednotném směru z let osmdesátých. Má to své stinné, ale i světlé stránky, neboť to dokazuje vyšší úroveň naší vědy.

Takový byl výsledek, než došlo k nynějšímu *zjevnému konfliktu*. Je patrné, že k němu dojít nemusilo, poněvadž mravní postulát Masarykův a historický posudek odborný nejsou v poměru kontradikce. Historik může zachovat svou rezervu k historickému odůvodnění Masarykova postulátu, ale nemusí proto vidět zlo v postulátu samém. Zde o souhlasu a nesouhlasu rozhodují důvody již jiné než historické. Tak se také nejen naše historiografie, nýbrž i jiné vědecké obory zachovaly; šly svou metodou přes historické omyly Masarykovy dále, ale přitom se nedotýkaly Masarykovy ideje, aspoň ne jako problému vědeckého. Že jednotlivci, nechápající moc mravní ideje, sahalí někdy k laciným zbraním i proti této ideji, nerozhoduje, rovněž ne politické zneužití vědeckých důvodů pro i proti. Věda však zachovala k Masarykově ideji vždy náležitý respekt, ovšem jako k ideji mravní, ne vědecké. Není proto pravda, že „Pekař napadl Masaryka“, jak zní veřejně dnes název boje. Ke konfliktu byl dán podnět ze strany opačné.

K jubileu profesora Masaryka napsal profesor *Jindřich Vančura* dva články (v *Masarykově sborníku* a v *České mysli*), v nichž dokazoval důležitý

*vliv Masarykův i na naše dějepisectví*. Svou tezi mohl ovšem Vančura podepřít četnými a mocnými důvody. Nejenže Masaryk působil na celé myšlení u nás, ve všech oborech, nejenže celá naše generace prošla jeho filosofickou školou, jež nám dala také zvláštní ráz (důkazem toho je i dnešní generace studentská, jež Masaryka již neprožila, a nikdo nemůže říci, že to je této generaci k prospěchu), ale i naše nazírání historické i naše práce (platí to jistě o většině historiků) byla pod vlivem jeho myšlenek. Ti, kteří se historicky vzdělali ve Vídni neb jinde v cizině, snad to necítí jako my, kteří jsme rostli s naší fakultou zvláště v letech devadesátých. Příklad Ladislava Hofmana mluví řečí příliš jasnou, než aby bylo možno ji neslyšet. Ve svém nekrologu, načrtnutém při zprávě o smrti Hofmanové a otištěném v *Rozhledech*, vyložil jsem i obsah tohoto Masarykova vlivu na nás historiky a troufám si i dnes říci, že tyto Masarykovy zásluhy při vši stručnosti článku jsou tam plněji, protože prožitěji, zachyceny než v uvedených článcích Vančurových. Vančura nenáleží k té generaci, jež pod vlivem Masarykovým vyrůstala, neprožil „problém Masarykův“ nejen v hlavě, ale i v srdci, jak jsme jej prožívali my, kteří jsme kolem roku 1900 uzrávali. Proto posuzujeme problém ten [příliš] vnějškově, skoro bych řekl politicky, než aby mohl vystihnout citové jádro problému. A dále: Vančura vidí jen pozitivní vliv Masarykův, ač každý velký duch již proto, že velikost je jednostranná, působí na současnost i odporem, jež vyvolává. Tato reakce však může být i velmi plodná, právě u Masaryka byla tak plodná. S čím jsme mohli u něho souhlasit, to nám přešlo tak záhy v krev, že dnes je to všeobecným takřka naším majetkem, při němž nikdo se neptá, kdo nám jej dal. Ale v čem jsme nemohli názor Masarykův přijmout, v tom jsme pracovali, a intenzívně pracovali, abychom se osvobodili. Zejména to právě platí o otázkách náboženských. Naše generace, a tu mám právo mluvit v plurálu, byla a je nejen nenáboženská, ale protináboženská. Jaký rozkošný pohan byl právě Hofman. Zde Masarykův vliv působil největší reakcí, a jak blahodárnou! Ne že bychom se byli stali lidmi náboženskými (to je velký omyl v názoru na generaci let devadesátých), ale propracovali jsme se daleko rychleji k uvědomělému protináboženskému názoru, bez kletby starého indiferentismu a liberalismu. Masaryk v nás vychoval věcně opak toho, co chtěl, ale vychoval v nás pevně přesvědčení i v této věci. A to zase Masaryk chtěl. Proto my mladí historikové tehdy s takovou úporností nejen vědeckou, ale i prostě lidskou, chtěli jsme proniknout husitství jako náboženský či protináboženský problém český.

Profesor Vančura však vliv Masarykův nejvíce zkrlesil v tom, jak proti němu postavil *vliv profesora Golla*. I zde smím se snad odvolat na svůj nekrolog Hofmanův a na svůj jubilejní článek o Gollovi (v *Pražské lidové revui* 1906), kde zase, jak doufám, jsem jako příslušník historické školy vychované Gollem vyložil, co

a jak jsme (zase to neplatí jen o mně) myslili a žili. I zde zase svědectví účastníka je důležitější než soud vnější. Zapírat fakt, že historikové ve svém vývoji již univerzitním znenáhla přitahováni byli čím dál tím více vlivem Gollovým a že tím se vybavovali z prvotního vlivu Masarykova, mohl by jen ten, kdo by neměl žádné úcty k faktům naprosto neodmluvným. Na Hofmanovi lze tento vývoj poznat nejlépe, ale mutatis mutandis platí to i o jiných. Nemohu v tom však při nejlepší vůli ve svých vzpomínkách nalézt žádnou stopu po příkrém nějakém konfliktu mezi Masarykem a Gollem, naopak tento vývoj byl nám samozřejmý, neboť noví bohové neučili nás neúctě k starým bohům. Kdo šel na univerzitu jako historik a měl v sobě poslání historické, ten zajisté od počátku byl vlastně v ovzduší Gollově. Ale ke cti oné generace musí se uvést, že její odbornost nechtěla být a nebyla úzkoprsá, že se starala o filosofické prohloubení svého názoru, že přicházela do Prahy s lačností stát se platnou i širšímu okruhu než jen tzv. kruhům odborným. Proto přijímala výchovu Masarykovu jako vzácný podklad, jako podmínku svého vzrůstu, ale podmínka ta byla jí prostředkem práce, ne účelem. Toužila proto přirozeně dojít odtud dále k svému studiu odbornému, a činila-li tak s náležitou opravdovostí, přirozeně obracela se její pozornost jinam. Tak tomu nebylo jen u historiků, i filologové a literární historikové obraceli se k svému vlastnímu studiu, jistě beze vší stopy apostasie. Že ovšem odborné studium právě historické naše názory potom v mnohých věcech korigovalo, je samozřejmo a nemůže být k necti ani tomu, jehož názory se korigovaly, tím méně tomu, kdo je dovedl korigovat. Proto zde stačí říci, že Goll nás historicky *vychoval vědecky*, totiž dal nám ona tajemství, jež jsou skryta ve vědeckých metodách, rozšířil naše obzory vědecké, určil cesty našim pracím atd. Vliv Masarykův *na povahu* (a to byl právě nejkrásnější vliv Masarykův) nemusil tím být ani v nejmenším dotčen, neboť jen velmi mělký člověk pro odborné vzdělání zapomíná na to, že je člověkem. Mohu za sebe uvést případ zvlášť důrazný: v konkrétních otázkách směru a vývoje naší hudby působilo okolí prof. Masaryka u nás velký zmatek, zcela proti duchu hlavních zásad jeho vlastního směru, a dodnes hudební politika *Času* je v nejpříkřejším odporu proti duchu vědeckého realismu a kriticizmu. Proto také prof. *Hostinský*, i politický přívrženec realismu, stál proti hudební nekritičnosti *Času* a *Naší doby*. A přece ani to nemohlo vést k zneuznání toho, co jinak Masaryk pro vývoj i uměleckých poměrů u nás znamená.

Profesor Vančura, nezraje patrně tento jemný poměr našeho cítění k těm, pod jejichž vedením jsme rostli, podal „charakteristiku“ Gollovu (vlastně však i Masarykovu) tak *hrubými* rysy, že nebylo možno se proti tomu nevzepřít, dokonce když se neostýchal dotýkat se přímo cti Golla i jeho žáků. Na to musilo být odpověděno. Učinili tak dva z Gollovy školy: Krofta a Pekař. *Prof. Krofta*

odpověděl nejprve v *Přehledu*, celkem věcně a správně, zvláště když ukazoval, že Masaryk dal sice impulsy k řešení některých otázek, že však další řešení otázek a jejich konečná odpověď, často znějící proti původní tezi Masarykově, jsou zásluhou speciálních prací historických, inspirovaných duchem Gollovým. Ale jednoho nemohu nevytknout i odpovědi Kroftově: Krofta není polemik, jenž by dovedl působit vahou osobnosti. Jeho tón je příliš klidný, jeho výklad příliš neosobní, aby v polemice nepůsobil trochu monotónně. Z toho patrně důvodu odpověděl v *Českém časopise historickém prof. Pekař*. Ani on není polemik nebo aspoň polemiky nemiluje, ale když již se odhodlá vystoupit, nalezneme akcenty, jež nemohou nepůsobit, zvláště tam, kde brání Golla proti Vančurovu útoku. Jeho odpověď byla jen defenzivní a sama nebyla ještě záminkou, aby spor rozvinul se tak, jak se potom stalo. O to zásluha trochu pochybná náleží *dr. Herbenovi*, jenž v dlouhé sérii fejetonů *Času* (*Masarykova sekta a Gollova škola*, též ve zvláštním „rozmoženém“ otisku) rozšířil teprve příležitostnou šarvátku ve velkou bitvu. Herben dopustil se však při tom několika chyb i strategických. Největší a neomluvitelná je ta, že zavedl aféru do denního listu! Když *Národní listy* v době rukopisné utloukaly hlavy odborné již tím, že vahou denního tisku potíraly publikace odborné, nesrovnatelně méně čtené a přístupné, byl proti tomu všeobecný odpor. Nestalo se však nyní v *Čase* totéž? Nevnučuje se tu tisícům čtenářů mínění, jež kontrolovat může jen několik málo odborně vzdělaných jednotlivců? Není to způsob boje nenáležitý, protože vedený nerovnými zbraněmi? Dr. Herben mi ovšem namítne, že je to otázka veřejná, a ne odborná; on opravdu z ní veřejnou otázku udělal, ale za jakou cenu! Různost mínění v otázkách odborných lehkomyšlně přenesl na pole *mravní* kvalifikace, takže souhlas s názorem je mu již důkazem skvrny na charakteru lidském. Nevyvrací předmět sporu,<sup>1</sup> ale s primitivní tendencí vytýká různost mínění růzností mravních kvalit. Tím svou publikaci snížil v pamflet, ač toho nebylo potřebí. Dr. Herben má tam dokonce mnoho postřehů, jež by zasloužily, aby nezapadly mezi tou bohatou snůškou nepravd a podezřívání, jež tu sesypal na hlavu Golla (notabene sporu se neúčastnícího) a jeho školy.

Rovným na rovné odpovědět bylo ovšem ze strany historiků nemožno. A neodpovědět bylo také nemožno. Odpověděl tedy zase *prof. Pekař*. Tentokrát již legitimně, neboť byl doktorem Herbenem pasován na vůdce Gollovy školy, ač z Gollovy individuality přešlo na jiné žáky Gollovy snad daleko více než právě na Pekaře. Ale i jinak Pekař stal se hrdinou sporu, aniž by byl jinak k tomu nutně určen. Pekař odpověděl, jak se odpovědět má, ví-li zápasící, že respektem k sokovi zvyšuje i respekt k sobě. Místo odpovědi na Herbenův pamflet podal studii *Masarykova česká filosofie* (v *Českém časopise historickém*). O jejím obsahu uslyšíme dále, zde jen konstatuji, že je to *studie*, s níž možno nesouhla-

sit, ale již nemožno odbýt brevi manu. Na tuto práci Pekařovu neodpověděl již Herben, nýbrž prof. Masaryk sám v článku *Ke sporu o smysl českých dějin* (v *Naší době*). I zde zůstaňme zatím jen při formě. Masaryk odpověděl Pekařovi nejprve na veřejné přednášce, o níž referát (snad autentický, snad nikoli) byl otištěn v *Čase*. Ani to není forma odpovědi na studii Pekařovu. Masaryk to jistě cítil, a proto odpovídá nyní svým článkem. I kdyby byl věcně jeho článek sebelepší, nelze pominout jeho formu bez poznámky. I Masaryk zde užívá zbraní, jež každý jeho čtenář právě v jeho ruce nerad vidí: opět zlehčování protivníka, uprášení vši kvalifikace („profesor Pekař opravdu o *historickém* vývoji nemá potuchy“!) atd. Na to odpovědět bylo profesoru Pekařovi opravdu až příliš lehké. Učinil tak v dalším sešitě *ČCH*.

Tolik ad formalia sporu. Doufám, že tento můj „literárněhistorický“ úvod nebyl pro čtenáře bez užitku. Další moje výklady meritorní budou tím velmi usnadněny.

## II

Vnitřní pokrok každé vědy můžeme zajisté stopovat v jejích pracích monografických, v řešení konkrétních otázek, jež lze také zvládnout v celé jejich rozloze do nejmenšího detailu a o nichž lze pak na základě takovéto práce pronést soud, mající nárok na odbornost. Na druhé straně je neméně jisto, že obmezení se na práci výlučně monografickou ve svých posledních konsekvencích mohlo by ohrozit vyšší poslání vědy, tak totiž, že by prostředek stal se účelem. Právě historie je pro to názorným příkladem. Nemůže být nejmenšího sporu o tom, že v bádání historickém na prvním místě stojí požadavek správně *konstatovat fakta* (fakta myslím v širším slova smyslu), což je především úkolem práce monografické. Toužíme však znát minulost jen proto, abychom věděli, *co* bylo? Pro historika, nebo vlastně pro jeho práci, je to ovšem požadavek nezbytný, ale věda, je-li součástí celého kulturního snažení lidského, mimoděk rozšiřuje svůj zájem a ptá se, *proč* to bylo právě tak, a ne jinak. A toto „proč“, i když je zodpoví historie konkrétním výkladem příčin, jak nám je poví historická heuristika, neuspokojuje úplně člověka filosofického, jenž celým svým psychickým složením veden je k pojetí víceméně teleologickému. Lidský rozum, a právě rozum kulturou zdisciplinovaný, vzpírá se náhodě jako faktu historickému a hledí náhodu nahradit mocí vyšší kategorie mravní. Tak dochází k *filosofii dějin*.

Kdy dochází k formulaci filosofie dějin? Ve zdravém organismu vědeckém zajisté tehdy, když historie empirická vykonala svůj úkol, když nám vyložila přesně, *co* a *proč* se stalo, a když pak spekulativní duch lidský může z toho odvodit své důsledky. Takové důsledky mohou být ovšem velmi různé, podle povahy filo-

sofického ducha, i když historické předpoklady jsou stejné. U nás stává se proti sobě názor *Palackého* a *Tomka* na české dějiny jako dva protipóly, ač jejich vědecký historický podklad je vlastně totožný, neboť Tomek svůj názor formuloval již v době, kdy sotva jeho speciální práce měla vliv na jeho myšlení. Dvě individuality projevíly tu svůj názor na tůž historický fakt (husitství). Vrcholem takové spekulace, spojené ovšem vždy s etickým i historickým hodnocením, je u nás spor *Palacký-Höfler* (ovšem spor i historicky odborný, ano dokonce technicky odborný, neboť se týká i vydávání pramenů).

Je spor *Masaryk-Pekař* také takovýto spor ideový? Ano a ne. Mohl by být a nemohl. Takovému prohloubení sporu ovšem nejvíce vadí odborná nerovnocennost obou odpůrců: na jedné straně filosof, na druhé historik. Přitom ovšem vždy je ve velké výhodě historik, neboť historik (ovšem vzdělaný) vždy musí být schopen úvahy filosofické a může kritičnost spekulativních důvodů dobře posuzovat, kdežto filosofovi schází přirozeně znalost historické techniky heuristické, bez níž však je odkázán na materiál z druhé ruky, jenž může být dobrý, ale nemusí. Tak tomu je i v tomto sporu. Masaryk musí spoléhat na správnost fakt např. *Palackého*, kdežto historik odvoláním se k pramenům může mu snadno podklad literární, sebesolidnější, zvrátit. Skutečný, věcně významný spor o filosofii dějin mohou tedy vždy vést jen dva historikové, technicky i filosoficky sobě aspoň přibližně rovní. Když však již s touto rezervací přijmeme dvojici filosofa a historika za schopnou provést takový spor, musili bychom dále žádat, aby byl veden na *konkrétním základě*. Ani toho však v tomto případě není. Nestalo se nic v naší vědě, *co* by bylo věcnou záminkou ke sporu. Není tu žádného velkého díla historického, o které by se vedl spor a jež by bylo punctum litis, tak jako *Palacký* a *Höfler* měli za sebou svá díla. A to je třeba vytknout tím spíš, poněvadž současně se sporem vyšly dnes nové, velké *České dějiny* prof. *Novotného*, dílo syntetické, shrnující celou dosavadní práci historickou. Zde by bylo možno navázat filosofickou diskusí o smyslu českých dějin. Již v první kapitole mluví *Novotný* o dělení českých dějin, ale dělení dějin je vždy již moment spíše filosofický než konkrétně historický, neboť dějiny se nedělí, ale náš názor na vývoj národa dělí si je v epochy. Diskuse o tom by pak nebyla zbytečná, neboť není lhostejno, jak dílo tak velké i po té stránce bude vypraveno. Zatím však spor vyšel docela odjinud a navazoval na zcela jiná fakta dneška.

Jiný impuls konkrétní dal současně tímto sporem docent *Vlast. Kybal* svým spiskem *Arnošt Denis a Bílá hora*. *Kybalova* práce nesouvisí se sporem *Masaryk-Pekař* a souviset ani nechtěla, a přece není dnes možno pominout ji ani v tomto sporu. Především osoba *Denisova* není lhostejná pro onen spor již proto, že obě strany se jí dovolávají. Ale i více: *Denis* dokončil velké své dílo, obsahující ve dvou velkých celkových obrazech celý vývoj českého národa od



konce 14. století až do naší doby. Poněvadž pak Denisovo dílo zdomácnělo u nás tak, že náleží vlastně i k české literatuře historické, byla povinnost, abychom i my zase si zodpověděli, co z Denise přijímáme a co nikoli. Denis po Palackém první zase postavil nám soubornou filosofii českých dějin, a to zajisté je dostatečný důvod, abychom žádali revizi díla tak ambiciózního. Proto také přijímám i Kybalovu studii za podnět svých úvah dalších o konkrétních problémech filosofie našich dějin.

Naproti těmto zjevům literárním je spor Masaryk-Pekař obmezen na *pole příliš úzké*, neboť popud k němu není ani historický ani filosofickohistorický, nýbrž osobní (nemyslím ovšem osobní ve špatném smyslu). Spor vyvolal způsob oslavy narozenin Masarykových, a zvláště nešťastná kontradikce Masaryk-Goll, jež sporu tomuto skutečně neprospěla, neboť odvedla pozornost sporných stran až příliš k otázkám osobním. Poněvadž pak i tento osobní spor vyvolán byl prof. Vančurou docela uměle, aniž by k tomu bylo důvodu v dnešní naší vědecké práci historické (také o žádný fakt literární se neopírá, nýbrž jen o domněnky naveskrz osobní), je ve sporu mnoho dobového, jen pro dnešní den pochopitelného. Tím pak vysvětlíme si i zvláštní metodu sporu, věcně významného spíše pro širší veřejnost než pro odborníky, ať historické, ať filosofické.

Spor soustředil se v otázce *Masarykovy osobní kvalifikace vědecké*, vše ostatní je jen prostředkem této hlavní teze. Že došlo k vymezení tak úzkému, je logickým důsledkem toho, jak byl boj ze strany prof. Vančury a potom dr. Herbena zahájen. Aby se vyzvedly zásluhy Masarykovy o českou historickou práci, byl vliv Gollův co možná zkršen a znehodnocen. To je ovšem historická nepravda, již vyvrátit bylo lze jen novou tezí: Masaryk historikům vědecky neimponoval, neboť vědecky je vychoval Goll. To je teze Pekařova, dokazující, že *Masaryk není historik* a nemůže se svým vlivem s Gollem ani srovnat. Opakuji, že k tomu byl Pekař donucen, ale spor tím ovšem utrpěl na své vědecké ceně, neboť osoba Masarykova dostala se do popředí více než bylo záhodno v zájmu věcných problémů. Ty se staly jen prostředkem k důkazu teze. Aby Pekař svou tezi o nevědeckosti Masarykově dokázal, zvolil si *příklad*: Masarykův názor na souvislost českého obrození s českou reformací, a z rozboru tohoto příkladu dochází k výsledku o špatné metodě Masarykově. Poněvadž pak metoda ve vědě je tolik jako kvalifikace, vyplynula z toho Pekařovi zmíněná teze. Pekař, metodicky ovšem naprosto vyzbrojený, užil této své převahy metodické a přísně hájí svou pozici a nedá se z ní vylákat jinam. Je si vědom, že otázka obrozenská je mu jen příkladem a ničím jiným, proto také kritizuje ji jen ze stanoviska historické metody Masarykovy. Je to přirozený důsledek jeho teze, ale též Pekařovy pozice v tomto sporu. Uvedl jsem, že Pekař byl ke sporu vyprovokován, a sotva by byl do sporu zasáhl, kdyby se měl řešit onen problém ze stanoviska čistě věcného. Vždyť Pekař

není specialista ani v husitství, ani v obrození, a kdyby šlo o věcnou revizi sporu o souvislosti obrození s reformací, čekali bychom zajisté hlasy jiných odborníků než právě Pekaře. O obrození by musili promluvit prof. Vlček, Hanuš, Jakubec, Kraus (není nezajímavé, že obrození věnovali se u nás dosud jen literární historikové, nikoli historikové vlastní, jistě ke škodě našich vědomostí o tak důležité kapitole národních dějin). Ale o to právě nejde, nýbrž o historickou metodu Masarykovu, a tu ovšem může Pekař posuzovat velmi dobře. Masaryk naproti tomu, když zasáhl do sporu, chtěl prorazit úzký jeho rámec, proto nadepsal svůj článek stejně, jako je nadepsána moje studie. Profesor Pekař se proti tomu ohradil, že o to (o smysl českých dějin) spor není, nýbrž o to, že Masaryk historikům vědecky neimponoval, tedy o osobní kvalifikaci Masarykovu. I v tom vidíme metodicky přísného historika. Avšak neméně je jisto, že rozřešení tématu na věcné propracování otázky samé bylo by sporu jen prospělo, neboť by bylo spor zvedlo do výšin pravých vědeckých interesů odborných.

Takto tedy výsledkem práce Pekařovy je poznatek, že *Masarykova metoda historická naprosto nedostačuje*. Že Pekařovy důkazy jsou zde přesvědčující, o tom nemůže být sporu. Ale i více: mezi historiky nebylo o tom vlastně nikdy žádných pochybností, proto to, co zde Pekař in concreto dokázal, má více význam pro mimohistorickou obec, zvláště ovšem pro politickou stranu, jež takový důkaz přijímá méně klidně než obec vědecká. Politická strana navazuje na to mnoho interesů osobních, jí musí záležet na evangelické jasnosti těch, na jichž práci staví. Věda však tak prostě ano – ne vlastně nikdy nepřipouští. Proto věda může důkaz Pekařův uzнат za zcela správný a provedený, a přece nemusí tím valně trpět vědecká prestiž Masarykova. Nešel bych totiž tak daleko, abych ztožnil vědeckost historickou s vědeckostí vůbec. Ovšem příklady, jež Pekař uvádí, jsou někdy tak drastické, že nesporně z nich plyne požadavek, aby Masaryk neužíval pro své tvrzení důvodů historických a aby také neužíval metody historické, neboť v tom, z důvodů již vyložených, musí ztroskotat. Masaryk ovšem s jistou zálibou dodával svým tezím ráz historicky empirický tím, že dával jim ráz z práce založené na metodě historické. Tady citát z pramenů, tam jiný citát, a doklad pramenný byl dán. Tak ovšem historicky něco dokazovat nelze, tím méně pak takovou metodu hájit, jak činí Masaryk ve své poslední odpovědi, kde dokonce paušálními větami dokazuje historickou diskvalifikaci Pekařovu!

Masaryk však své teze zbytečně vysazuje nebezpečností historické kritiky právě oním maskováním historické metody. Čím může být tato metoda nehistorikovi, a to dokonce filosofovi tezí, jakým je Masaryk? Čím více než hračkou? A opravdu jeho „důvody historické“ více než hračkou nejsou. Ale Masaryk jich přece nepotřebuje. Právě jeho krásné názory na *historismus* mohly jemu samému být výstrahou. My jsme si vždy cenili Masarykových tezí filosofických, a ta-

kovými mohou zůstat i jeho teze z filosofie dějin. Lze přece vyvodit takové teze z postulátů mravních, ale také z předpokladů psychologických, bez oněch hraček domněle empirických. Názory Masarykovy o humanitě, o náboženském rázu našich dějin mohou existovat jako filosoficky správné i tehdy, když empirická historie s nimi nesouhlasí. Tím filosofická jich odbornost přece netrpí. Byl *Hegel* historik? Každé historické dítě mu dokáže, že se v historické metodě málo vyznal, a přece jeho filosofie dějin působila i na největší historiky 19. století. Ovšem *Hegel* byl si vědom hranic své vědy, ale i Masarykovy práce, očistíme-li je od zmíněných hraček a vyzvedneme-li je do říše ryzí spekulace, mohou být četbou svrchovaně nabádavou i pro odborné historiky.

Zde právě jsme u problému velmi důležitého, že totiž to, co se stalo, není jen materiálem pro historii, neboť ta je vázána na prameny (jako věda o tom, co se zachovalo, že se stalo), ale i pro filosofii, jež je ovšem ve svých mezích daleko volnější. Naprostý pozitivista vědecký ovšem má právo tvrdit, že jen historie je pravá věda (z oněch dvou), protože je přesně empirická, kdežto všechna spekulace je nevědecká. Potom však došli bychom k rezultátu, že žádná *filosofie není věda*, pokud není psychologii, sociologií, estetikou, pedagogikou atd. Jsou pozitivisté (i v duchovních vědách), pro které opravdu filosofie není vědou, dokonce ani ne filosofie speciální. Mně však vždy se zdá takové obmezení vědy příliš úzkým. Myslím, že i zde hlásí se *problém pozitivismu* vědeckého, jak se dnes hlásí ve všech oborech vědních. Jisto je, že naprostým ulpěním na požadavcích pozitivistických svazují se vědě křídla vzletu, a to koneckonců nemůže být ani vědě prospěšno. Podívejme se na umění: to také hledá pravdu (stará povídačka o kráse v umění a pravdě ve vědě je dnes nemožná již fráze). A jak ji umění nalezne? Úžasnou *silou intuice*, zvláště intuice v lidskou duši. Velká umělecká díla dovedou být např. objevy psychologickými, že věda k nim může hledět jako k ideálu pravdivého vidění. Je tomu však v historii jinak? Není ve svém posledním důsledku tvoření historické tvořením uměleckým? Dávají nám prameny tolik, abychom z nich poznávali *život*? A není poznání života přece jen ideálem historie? Kde však vezmeme možnost takto život zachytit? Tak by bylo lze ptát se dále. Nemusím snad zase ujišťovat, že nechci snižovat práva kritické heuristiky vědecké, ale jako v jiných oborech, tak i v historii bych kladl váhu na *tvoření*, jež je všude, ve vědě i v umění, *intuitivní*. A jak daleko může jít intuice historického génia! Nejenže svou vizí může prohlížet až ke skrytým zákonům historického dění, ale na druhé straně (což je metodicky zvláště zajímavé) i v heuristice samé může se projevit silou takřka zázračnou. Jak např. *Palacký* dovedl pouhou intuicí rozřešit otázku autora *Chronicon Taboritarum*! Vyložil svůj

názor s klasickým dodatkem; já to vlastně nevím, ale cítím, že je tomu tak – a dnes *Palackého* domněnku můžeme doložit prameny.

Tato intuice je pak v historii i tím umožněna, že chtěj nechtěj ve vědě o člověku (a tou přece je i historie) vládne tendence k *antropomorfismu*. Pekař vyslovuje se proti němu a také *Kybal* ve své kritice *Denise* vystupuje spíše proti takovému pojetí dějin. Myslím však, že zde se teorie a praxe rozcházejí. Teoreticky je pravda, že dějiny jako celek nejsou organismem, jež by bylo možno posuzovat psychologii jednotlivého člověka. Ale v praxi, totiž v historickém tvoření, není možno, abychom se z pout tohoto lidského nazírání vybavili. Dějiny nikoli, ale podání dějin podléhá zákonu antropomorfismu. Již postavení velkých historických osob k tomu vede, ale i pojetí dějin samých. V národním vývoji vidíme vždy obraz člověka, jeho mládí, zralost i stáří. Kdybychom od tohoto pojetí upustili, nic by nám nezbylo, co by kontrolovalo možnost nebo nemožnost historického pojetí událostí. Bez psychologie člověka nemůžeme rozumět psychologii národů, psychologii století. Všeho měřítkem je člověk. Kdybychom se toho chtěli vzdát, musili bychom se vzdát tvoření, a tím i intuice, a tím vlastně všeho, co i vědě dodává vyšší psychický vzlet.

S tím souvisí i otázka *oměru vědy k současnému životu*. Pekař dobře ve stati *Věda a agitace* vystupuje proti zneužití vědy pro potřeby dne, ale ovšem zase věda (historie) nesmí se od života tak vzdálit, aby se dostala na mrtvý bod. Národní život absorbuje zase všecku práci člověka, tedy i vědeckou, a kulturní člověk zajisté dbá toho, aby jeho práce, obracející se k veřejnosti, měla i veřejný účel a nebyla duševní gymnastikou „soukromého učence“. Právě historie a politika vždy spolu úzce souvisí a musí souviset. Německá historiografie 19. století děkuje jistě právě tomu za svůj rozkvět, a u nás zjev *Palackého* stačí za všechny jiné.

I když tedy historie odpírá Masarykovým názorům po stránce technické aneb i věcné, není tím ještě řečeno, že jsou to názory bezcenné. *Hypotéza* má sama mnoho oprávnění a bez ní by jistě žádného pokroku nebylo. I kdyby tedy Masarykův názor byl jen hypotézou, nevykonal v našem historické světě málo. Interes o obrozenské problémy jistě byl živěn především Masarykovou hypotézou, byla to tedy hypotéza velmi plodná, a již proto záslužná. I o ní platí slova anglického fyzika, jehož slovy profesor *Kučera* zakončil svou akademickou přednášku: Všichni dáváme přednost pravdě před omylem; ale je lepší mýlit se, než ani nemít pravdu, ani se mýlit!

## Tři kapitoly z filosofie českých dějin

### I. Husitství

Obrátíme-li se k *meritu* kterékoliv filosofie českých dějin, vždy máme co činit především s hodnocením a nazíráním na husitství. To je střed českých dějin, z něhož rozlévá se světlo i stín na vše, co předcházelo i následovalo. I největší odpůrce husitství měří jím přece české dějiny. Možno říci proto o českém historiku: řekni mi, co soudíš o husitství, a řeknu ti, kdo jsi. Proto také i v dnešním sporu především právem se ptáme, jaký je názor sporných stran na husitství. A odpověď právě na tuto otázku poví nám snad nejlépe, v čem hledat vlastní kořen rozporů v názorech na smysl českých dějin.

Máme trojí zásadní názor na husitství. Jeden z nich, totiž *klerikální*, ze svých úvah vůbec vylučuji, poněvadž se sporu nedotýká, zvláště však, poněvadž je založen na nepravdách. Je to názor rozšiřovaný skoro výlučně pamfletovou literaturou klerikální a „zdůvodněn“ je překrucováním skutečnosti. Neztotožňoval bych s ním názor *katolický*, kdybychom takový názor u nás měli. Nebylo by zajisté nemožno vyložit husitství ze stanoviska ryze katolického a odůvodnit je historicky zcela solidně a slušně. Vždyť v Německu máme i krásné katolické spisy o Lutherovi i reformaci, s jichž stanoviskem možno nesouhlasit, ale nelze jim upřít ani vědecké oprávnění. U nás však žádná katolická historiografie není, mluvíme-li ze stanoviska vědeckého. V. V. Tomek pokusil se o stylizaci takového názoru katolického, ale i na něm se ukázala úroveň českého katolicismu.

Zato tím důležitější je znát rozdíly druhých dvou názorů na husitství, názoru v převaze náboženského a druhého názoru v převaze národně politického. První názor, *náboženský* (ne církevní), určuje historický význam husitství jeho poměrem k protestantství. Vidí v husitství první vítězství živlů protestantských, první kámen v základech pozdější mohutné stavby reformační. Hus je předchůdce Lutherův a celé husitství je *přípravou* k dalšímu světovému dění reformačnímu. Tak dívají se na husitství němečtí historikové protestantští, ale tak pojato bylo husitství i Palackým a po jeho příkladu bylo tak pojímáno i od celé generace našich historiků. Nic nebylo přirozenějšího, nežli že takový názor vznikl. Starší historiografie měla k výkladu takových zjevů, jako je husitství, jen několik málo světových sil, mezi nimiž velký důraz položen byl ovšem i na náboženský princip. Mimoděk pak všechny tyto zjevy náboženské svazovány mezi sebou příčinnou souvislostí, a tak redukovány byly na svůj poměr k centrálnímu úkazu náboženských dějin doby novější, k reformaci 16. století. K tomu si vzpo-

meňme, že např. Palacký sám byl protestant, že tedy toto nazírání vtíralo se mu takřka nutně jakožto nejpřirozenější výklad významu husitství.

V Palackého *Dějínách* můžeme krok za krokem sledovat snahu sloučit husitství s protestantstvím. Palacký vypravuje o první srážce viklefovské na pražské univerzitě roku 1403, a již v tom vidí první srážku autority církevní s protestantskou autoritou bible, ač tu šlo o ryze středověkou disputaci akademických odpůrců. Čím dále pak tím více Palacký podtrhuje protestantské živly v husitství. Tím osvětlil husitství jako hnutí skoro výlučně jen náboženské. Od něho také pochází populární věta, že co v době husitské pro náš národ byla idea náboženská, to že pro naši dobu znamená idea národnosti, čímž význam náboženské otázky v husitství postaven silně do popředí. V jeho stopách *Denis* vidí význam husitství takřka jen v jeho významu pro další reformaci, vidí v něm „prolog“ k velkému dramatu reformačnímu v 16. století, tím i jeho světový význam, a zvrtně zase ze světového významu českých dějin v té době usuzuje o jich významu pro Čechy samé. Sem dále náleží i *Masaryk*, jenž čistě náboženský význam husitství ještě více zesílil, a dokonce (ve sporu s prof. Pekařem roku 1900) všechn národnostní živel v husitství popřel. Husité stali se Masarykovi společností výlučně náboženskou.

Všechny tyto názory byly přirozené v době první konstrukce filosofie českých dějin a nikdo zajisté nebude je vinit z neoprávněnosti v oné době, i když dnes s nimi nesouhlasíme. Naproti tomu náboženskému, a dokonce protestantskému pojetí husitství lze dnes postavit názor, jenž vidí v husitství především *pokrokové hnutí národní*, v němž se uvolnily všechny síly probuzeného, mladě zdravého národa. S výkladem náboženským zde nevystačíme, ano srovnáním husitství s protestantstvím ani se nepřiblížíme k jádru husitského hnutí. Palacký ve své zázračné intuici i to cítil, a proto leckde aspoň překládá svou tezi o protestantském rázu husitství do všeobecnější teze o principu svobody v husitství, což však zase je řečeno až příliš všeobecně. Ke skutečnému poznatku tohoto smyslu husitské doby přivedl nás však až *Goll*, a proto i jeho škola přirozeně stojí na tomto jeho principu. Je to princip ryze historický a bylo možno dojít k němu jen historickou prací. Nevnáší do husitství nic z hesel budoucích věků, nýbrž vidí je v rámci současného středověku a podle toho je také soudí. Odpovídá tedy přísněmu požadavku historické vědy, aby každý jev byl vyložen ze své doby a ze sil svého vlastního prostředí. Nic nám tu není do německé reformace, nic do všelikých výkladů *ex eventu*. Především musíme znát historický fakt o sobě, a tudíž i husitství jako zjev středověký. V tom souhlasí celá „*Gollova škola*“ se svým učitelem. Pekař i Kybal ve svých studiích se toho dovolávají. Kybal proti Denisovi toho zvláště šťastně využívá.



Aby tento názor na husitství mohl se v naší historické obci rozvinout, bylo ovšem třeba, aby starší vulgární *názor na středověk* byl změněn v soulase s dnešním stavem historického bádání. Byly doby, kdy středověk znamenal totéž jako tmářství, barbarství, otroctví, nekulturu všeho druhu. V takové době ovšem přirozeně všechny světlé zjevy středověku zachraňovaly se tím, že se redukovaly na „přípravu k novověku“. Ve všem lepším hledán nebo tušen byl novověk, i ve zjevech tak výlučně středověkých, jako je Dante. To však byl omyl, pro historii středověkou ovšem velmi osudný a metodicky dosti primitivní, neboť ve jménu novověku vyprazdňoval se středověk do té míry, že v něm pak vlastně nic nezbylo a vše jen připravovalo novověk. Dnes díváme se na středověk zcela jinak. Poznáváme středověký život jako takový, bez ustavičného kombinování s budoucností, a čím dál tím víc naplňuje nás středověk úctou, neboť ani ten, kdo měří dějiny podle jejich významu pro budoucnost, nemůže dnes nevidět ve středověku právě *základy moderního života*, dokonce tak rozvité, že první století novověku, 16. století, nás od cíle spíše oddálilo než přiblížilo. Co jsme se kdysi navysmívali rytířskému životu středověkému, a přece i dnešní názory na osobní čest, na přátelství, na společenské mravy, a konečně i na ženu jsou tohoto středověkého původu. Jak jsme se cítili povýšenými nad „barbarské“ umění středověku, a přece dnes s úžasem stojíme právě před uměním 13. a 14. století, jež ještě 15. století dovedlo stupňovat, ale jehož svěžesti „novověké“ 16. století nijak nedostihlo. Pak ovšem ani středověkost Dantova nám nepřekáží v ocenění velkého jeho díla i v souvislosti s jeho vlastní dobou. Středověk ovšem začíná barbarskou dobou, ale z ní vyrůstá potom krásný květ lidské kultury, takže poslední tři čtyři století středověku jsou zaslíbenou dobou všeobecné kulturní renesance. A byla to renesance pravá, renesance života, jež teprve později, jistě ne ke svému prospěchu, zvrátila se v renesanci antikvární, humanistickou a archeologickou.

V této svěží době vyrůstá i květ středověké *renesance mravní*. Byl stejně krásný jako v umění a byl stejně lidský, životný, a chceme-li, i světský. Ovšem středověce světský. Forma středověkého života je vždycky forma církevní a formy myšlení jsou formy náboženské, ale *res* tohoto života je jiná, prostě lidská, a tím světská. Středověcí lidé cítí v této době zcela individuálně, v duchu nejzdravější renesance; teprve okolí svými formami vnucuje jim na zevnějšek ráz, jenž nám je tak dlouho oddaloval. Na počátku tohoto hnutí stojí dva mužové stejných snah i cílů a stejné doby: Petr Valdés a František z Assisi. Nebylo nutným důsledkem jich niterného života, že první z nich se stal kacířem a druhý svatým církve. Bylo zcela dobře možno, při jiných jen vnějších okolnostech, aby z prvního stal se světec a z druhého kacíř. A tak bylo tomu i dále v mnohých hnutích, ji-

miž se nám projevuje tato mravní renesance od konce 12. století. Církev římská nechápala tyto snahy, jež také byly ve svém jádře spíše lidové, myšlenkově pak světské, nežli teologicky náboženské. A tak prosycen je celý středověký život „kacířstvím“, jež roste všude a u nás koncem 14. století propuká zcela zřejmě i nad povrch středověkých forem života. *Husitství* je jen nejdokonalejší, nejsvrchovanější vítězství této mravní renesance, hnutí plné svěží síly, jež tvořila míru celého národního života, až konečně svrhla pouta starší konvence a projevila se v celé své kráse. Náboženské osvobození bylo jen jednou součástí osvobození člověka v tomto hnutí. *Celý člověk* dočkal se tu své první čisté renesance.

Abychom však husitskému, středověkému člověku rozuměli, musíme umět číst díla, jež nám zanechal a v nichž uložil své myšlení i cítění. Není to tak snadné a trvalo několik desetiletí, než jsme se tomu naučili. Nejprve nebylo ani dobré vůle k tomu. *Palacký* první přečetl aspoň nejdůležitější husitské traktáty, zvláště velké dílo Matěje z Janova, a podal o nich zprávu. Ale ani on nemiloval tuto literaturu. Dívaje se na husitství jako na hnutí náboženské a sám jsa osvěcený člověk 19. století, neviděl v traktátech husitských kněží nic více než hádky o formulky víry, a ty ho nezajímaly. Teprve s novým názorem na husitství učili jsme se číst traktáty. I tomu nás naučil *Goll*, zvláště svými *Quellen und Untersuchungen*. Toto dílo nelze postavit dosti vysoko pro jeho výchovný význam u mladších badatelů husitství. *Goll* nelekl se vnější nezáživné formy traktátové literatury a vynesl sám z ní několik kusů zlata, jež dosud září v plném lesku. Uvádím jen jeho rozbor názorů o oprávněnosti války: jaký kus husitského života ztělesněn je v této otázce! Po *Gollovi* šli pak i jiní a půjdou jistě i příští touž cestou, neboť leží zde dosud neznámých drahokamů velké množství. Není snadno k nim se probrat, ale kdo se s láskou a porozuměním vydá na cestu, ten se jistě s prázdnou nevrátí. Čtème jen takto Husa! Co úžasné hloubky mravního názoru na svět skryto je v jeho spisech! A jak náboženská, nebo dokonce i církevní slupka padá z jeho myšlenek víc a více, až se objeví čistý člověk, plný lásky k svému národu, uvažující o povinnosti člověka k sobě i společnosti, o rodině i přátelství, o vině i trestu, o svobodě vůle i nutnosti povinností atd. Totéž pak nalezneme i v husitství samém, v hnutí nesmírně plném, jež nikdy nevystihneme jednostranně, a také ne pouze v jeho složce náboženské. Nejvíce nás tu právě upoutá *energie* vůle i mravnost chtění a pro tuto energii musíme tuto dobu milovat.

Tím vším jsme se naučili dívat se na husitství jako na *hnutí národní*, a nikoli náboženské. Náboženství hlásí se tu jen potud, pokud je složkou národního života, formálně pak ovšem uplatňuje se silněji podle forem celého středověkého života. To vědomí také celý národ vždycky měl, takže „*Gollova škola*“ v tomto svém názoru spíše se národní tradici přibližuje, než aby se jí

oddalovala. I v tradici národní je Hus hrdinou národní energie, nikoli hrdinou náboženského vyznání. Srovnáme jen svou představu o Husovi s představou o Lutherovi nebo Kalvínovi! Rozdíl ten nevysvětlí nám pouze Husova českost, ač i to je již význačné, že na *národní* povahu Husovu klademe takovou váhu. Cizí reformátoři byli nábožensky smělejší, prudší, ale ani jeden z nich nemá pro nás kouzla osobnosti Husovy. Husova měkkost, související s jeho hloubkou, řadí nám českého Mistra v kategorii zcela jiných zjevů, než byl prudký Luther nebo přísný Kalvín. Rozdíl představ je *kvalitativní*, poněvadž měřítkem nejsou právě představy náboženské. Jen tím si vysvětlíme, proč vedle doby Husovy udržuje se i slavná tradice *doby Karlovy*. Ovšem i zde vliv doby protireformační zanechal jistě hluboké stopy, neboť v oné době stavěna doba Karla IV. jakožto doba katolické slávy české, kdy Praha byla středem svaté říše římské, před oči pokatoličtěního národa jako ideál české slávy a moci. Ale to nám nevysvětlí fakt, že i husité sami ctili dobu Karla IV. „slavné paměti“ jako *dobu síly a moci*. I v tom národní, nebo lépe všenárodní idea husitská dovedla jít za hranice hnutí pouze náboženského.

Tuto *všeobecnost* i mimonáboženskost husitského hnutí cítili velmi dobře husité sami a úzkostlivě ji střežili proti všemu, co by bylo mohlo hnutí svést do kolejí jednostranně náboženských. V první době, radostně vznícené a nadšené, takové nebezpečí ovšem nebylo, neboť vše, kněží, šlechta i lid, šlo za stejným cílem: zachovat svobodu sobě i vlasti. Formule náboženské čistoty byla právě jen hlavní formule doby. Jakmile však otázky náboženské ztrácely svou výplň rze lidskou a světskou a nabývaly rázu teologického, ihned se ozval proti tomu odpor. Husité nejsou církevní strana ani sekta, nýbrž je to *národ*, jenž klade stejnou váhu na svou organizaci světskou jako náboženskou (a ovšem i církevní). Že dlouho husitství bylo určováno stanovisky pouze náboženskými, bylo právě historickou chybou, jež olupovala husitství o jeho krásnou plnost života. Poměry společenské a kulturní i národnostní jsou pro tuto dobu stejně významné.

Dokud byli kněží vůdci lidu, nebylo žádného rozporu mezi zájmy světskými a náboženskými. Jakmile však náboženské otázky stávají se samy sobě účelem a osamostatňují se naproti zájmům světským, jakmile pak dokonce husitský klérus začíná v zájmu otázek církevních křížovat se se zájmy světskými, probouzí se i v husitství mocné *hnutí antiklerikální*, namířené právě proti náboženské jednostrannosti a chránící všeobecný národní význam husitského hnutí. O tomto hnutí nemáme bohužel doposud monografie, jaké by zasluhovalo, neboť v tomto táboře stojí pak nejlepší husitští lidé z druhé husitské generace. Odtud totiž na jedné straně vyrůstá postava Jiřího z Poděbrad, na druhé straně vytváří se *jednota bratrská*.

Jiří z Poděbrad je stále ještě záhadný zjev českých dějin, záhadný i po umě-

lecky krásném pojetí Palackého i po tragickém zdramatizování Denisově. Jisto je tolik, že ani zde nevystačíme s kritériem církevním, tím méně náboženským. Jiří z Poděbrad je husita v onom světském, národním smyslu slova. Jiří měl ideál zcela světský, chtěl svůj stát vybavit z vlivu kléru, a proto držel na uzdě stejně Rokycanu jako Hilaria Litoměřického. Byl antiklerikál z přesvědčení, proto obrací se k Francii, kde doufá nalézt oporu ve svém smělém plánu vytvořit spolek světských králů proti autokracii papežské. Zatím však doba jej vehnala v boj o pouhou formu soužití českého národa s církví! Jiříkova doba je opravdu tragická, jak praví Kybal, zvláště však rozparem mezi tím, co Jiří chtěl, a tím, co musil. Kybal jde tak daleko, že praví smělou větou: Jiří měl smířit Čechy s církví, třeba s „rozumným nátlakem“. Pokládám tuto myšlenku jen za naprosto teoretickou a pro historické pojetí málo významnou, neboť Jiříkova tragika tkví právě v tom, že měl sice možnost volit si cestu k cíli, ale ať by byl šel kteroukoliv, žádnou nebyl by k cíli přišel. Jemu šlo jistě o zachování *světských* zájmů husitských, a těm by byl klidně, on, dobrý husita, věnoval i formu víry. Ale církev nebyla by se zajisté ani za tu cenu smířila se světským zřízením husitským, jež se dotýkalo i nemalých zájmů církve (vzpomeňme jen sekularizace církevních statků). Smír s církví nebyl by tedy ohrozil jen náboženský význam husitství, nýbrž *všechn* jeho výsledek, i světský.

I zde však tradice národa dlouho udržuje si obraz krále Jiřího jako představitel *národní síly*. Tím více pak, že to byl *poslední* individuální představitel husitské energie, ač již bez náboženského reflexu. Jím husitství dospívá opravdu k finálnímu akordu, jím husitské drama jakožto drama samostatné národní síly končí. Bohužel finální ten akord je disharmonický. Husité napnuli síly, aby uskutečnili nové království na zemi, ale neměli sil, aby je udrželi. Jiří z Poděbrad byl poslední hrdina této síly. Potom přišla slabost, jež rázem umrtvuje zájem národa o minulost. Z další doby nemáme populární české historické osoby – nebylo hrdiny národní energie.

Jenom jiná energie hlásí se k slovu, stejně národní, a přitom lidová, energie *jednoty bratrské*. Netřeba výslovně podotýkat, že význam jednoty i při tomto novějším názoru na husitství neklesl, naopak, spíše ještě se zvýšil. Ovšem my dnes zase díváme se na jednotu jinak než dříve, zvláště pak na jednotu, jak vyšla přímo z husitství, tedy jednotu 15. století. I zde zase práce *Gollova* ukazuje cestu. Neznám většího hříchu literárního, než že Gollova práce *Jednota bratrská v 15. století* pohřbena je stále ještě v několika starých ročnících *Muzejníka*, a pokládám za jednu z nejpálčivějších povinností Historického klubu, aby se postaral o její vydání v samostatné knize. Může se tak stát beze změny, bez přepracování, neboť je to jedna z těch mladých prací, na nichž čtvrtstoletí jiné práce nic neporušilo a nic

nezastaralo. Bez této práce také význam Gollův pro naši historiografii je tak neúplný, že jen tím si vysvětlují vůbec možnost zkreslit Gollovy zásluhy tak, jak se stalo. Goll i zde razil směle cestu novému poznání, velmi odlišnému od staršího názoru na husitství. Jeho jednota je obdivuhodně světská obec, jež dovedla být v otázkách náboženských tak liberální, že by tím vzbuzovala podiv dnes, natož ve středověku. První jednota nemá žádných dogmat, žádné formule víry, nemá ani pevného přesvědčení náboženského. V divné směsici žijí tu nejradikálnější nihilista víry s nejkonzervativnějším zastáncem tradice. Žádné kacířství nebylo tak silné, aby je jednota v sebe nepřipustila. Její říše byla právě jiná než říše náboženská. I jednota je krásný květ středověké mravní renesance, jež dovedla překlenout i rozdíly víry. Ano, jednota si na této nikde jinde nevidané toleranci zakládala, pyšnic se tím, že její bratří jsou bratří skromného života, a ne bratří náboženské sekty. Kněží nemilovali a nepotřebovali jich, leč k několika úkonům pro středověkého člověka nezbytným. Vždyť Chelčický byl také člověk světský, jenž svou smělou obec nového poslání budoval ne z víry, ale z *bídy světa*. Morální poznání svedlo lidi různé víry, aby našli klid na zemi. První jednota je smělý pokus o sekularizaci křesťanské lásky k bližnímu. I v tom byla moc, energie mravní vůle, větší než v mysticismu sekt, které žily vírou v život nadzemský. Český bratr 15. století je dobrý syn matky země.

Takové jsou hlavní rysy nového, historického názoru na husitství. Odlišují se od názoru náboženského, zvláště pak protestantského docela v principu, a není tedy nesprávně mluvit o principiálním rozporu obou názorů. Není však větší nespravedlnosti, než tvrdit-li ten, jenž se na husitství dívá protestantsky, že zastávce historického názoru není dost smělý uznat revoluční význam husitství. *Pokrokovost* obou názorů srovnávat nemělo by jistě smysl, neboť oba názory vidí v husitství pokrok. Ale názor historický je správnější, protože dbá přísně fakt, a je při tom i národnější, neboť dává husitství jeho pravý význam národní. Podle něho Hus teprve vyrůstá v plné své velikosti, jím teprve z předchůdce stává se dovršitel a mistr. A to vše v rámci vlastní doby, v ovzduší středověku.

Po tomto mém výkladu snad i laik rozpozná příčiny rozporu mezi názorem Masarykovým a názorem Gollovy školy, jak se jeví stejně v rozporu mezi Masarykem a Pekařem jako v rozporu mezi Denisem a Kybalem. Bylo opravdu žádoucí, aby konečně i pro širší obec čtenářstva byl formulován nový zákon naší historické školy. Vždyť tím celé naše dějiny stavějí se do jiného světla. *Předhusitská doba* není pro nás ztracena, tak jako je pro Masaryka i Denise, kteří v ní ovšem nenalezli ničeho pro své pojetí husitství, kdežto my dnes dobře oceníme všechnen ten světský rozvoj českého státu i českého života, z něhož teprve mohla *národní energie* vyšlehnout pla-

menem, jenž v době husitské světlo národního nadšení i teplo mravní čistoty vyzařoval daleko přes hranice české. Také pohusitská doba v tomto osvětlení má pak jiný význam. A tak tragédie českých dějin rozvíjí se před námi jinak, složitější, všestrannější, plnější, historicky pak pravdivější. Nic zajisté není tak mocné, aby tvořilo samo smysl života u jedince, což teprve u národa. Ani náboženství nemá té síly. Husité byli národ žijící s nesmírnou intenzitou ve své přítomnosti, touto intenzitou národního života pak působili tak dlouho i v době pozdější, kdy paměť silného života změnila se - v pohádku o zlatých zámčích.

## II. Bílá hora

Bílá hora, tj. úpadek českého národa, politický i kulturní, je *centrální bod* české tragédie dějinné jak v názoru populárním, tak odborném. V husitství nalézá český historik mravní měřítko, kritérium pro význam našich dějin, ale v Bílé hoře teprve nalézá reálný fakt, jenž je středem všeho dění v našich dějinách. Proto i na husitství dívá se naše filosofie dějin celkem jako na přípravu, nebo vlastně jako na expozici dramatu, jež - pokud v českých dějinách vidíme tragédii - nalézá v Bílé hoře svůj kulminační bod, a tudíž i svou dramatickou peripetii. Husitství je první akt, Bílá hora druhý akt dramatu, jež svého závěru dochází v obrození. Toto nazírání je přirozeno v době, kdy naše obrození národa je vůdčí ideou všeho snažení u nás. Národ se obrodil, byl vzkříšen, ale právě proto hlásí se v něm tak mocně představa smrti jakožto vrchol našeho dějinného neštěstí, a poněvadž nám osud nepopřál zužitkovat národní síly 15. století, vidíme přirozeně vývojovou linii od husitství dále stále klesat, a tak spojujeme dějiny 15.-17. století jako celek, jenž nám líčí úpadek českého národního státu až do jeho mravního aspoň zániku. Nejdramatičtěji podal takto českou tragédii Denis, jemuž právě dějiny této doby jsou látkou pro dílo s význačným pro to titulem *Konec samostatnosti české*. Víceméně platí to však i o ostatních českých historících, třebaš neformulovali svůj názor tak určitě jako Denis.

Toto nazírání na české dějiny je v podstatě své *nazírání moralistní*. Husitství je semeno, jež rychle vzklíčilo a rostlo ve svěží, mladý strom. Strom pak mohutní, ale přitom se také křiví, až mocné zavanutí větru vyvrátí nezdravý strom z kořene. Tak zkřivil se vývoj našich dějin v 16. a 17. století. Kdo však byl ten zahradník, jenž tak špatně ošetřoval tento strom, a jaké byly jeho chyby? Otázka *zodpovědnosti* je koneckonců svrchovaný problém českých dějin 16. a 17. století podle tohoto názoru. Husitství bylo kořen zdravý, kdo a čím jej nakazil? Kde jsou viníci, ať vědomí či bezděční, kteří tak drahé

dědictví zkazili? Mravní nazírání na tyto otázky pak vede k úzkostlivému stopování idejí husitských v dalších našich dějinách, aby právě nalezen byl bod, kdy byl vývoj zkažen. V tom okamžiku hlásí se *vina*, již pak následuje trest – Bílá hora. Je zajisté pro svědomí národní ctí, hledá-li příčinu národního neštěstí především v sobě a vidí-li v něm nutný trest za své vlastní viny. My pak opravdu soudíme své předky oněch století přísně a bezohledně. I v tom tkví příčina, proč žádná z velkých postav 16. století nestala se u nás populární jakožto postava vpravdě národní. Na všech tkví ódium, že po nich následovala Bílá hora, a proto i aspoň stín podezření, že nejsou bez viny.

*Denis* zase tento názor propracoval ze všech historiků nejdůsledněji, takže jeho dějiny 16. a 17. století jsou velkolepým procesem, v němž dobrý génius národa soudí své syny oné doby. Denis vystupuje stále buď jako veřejný žalobce nebo zase jako obhájce, podle mravní kvality souzeného, ale na soudu jsme tu stále. *Masaryk* toto moralistní nazírání přijal ovšem úplně za své. I jemu stále jde o spáchané viny, ale ovšem i o více ještě: o jich poznání, abychom tím došli zase k prvotní síle. *Masaryk* touží poznat a po poznání nehešit, neboť jen tím je možná národní *regenerace*. Na jedné straně máme husitství, na druhé Bílou horu: dbejme tedy toho, co bylo ideami husitství, a vystříhejme se toho, co přivedlo Bílou horu – a pak nejlépe bude postaráno o zdravou budoucnost národa. Rozumí se, že *Masaryk* nemá tu na mysli kříslení forem husitských, nýbrž jenom idejí, především právě mravních, ale přesto jeho názor je přece jen podmíněn vírou, že lze vývoj, ač ve změněných formách, opakovat, že je možno se vrátit a svůj vývoj opravit. Jen tato víra dává jeho nadšení pro ideje husitské hluboký mravní význam. Důkaz jeho zdá se pak i logicky tak evidentní, že nepotřebuje ani dlouhé odůvodňování: nikdo zajisté nebude se přít o povýšenost husitství nad tím, co přišlo dále, o konečné protireformaci ani nemluví. Jak je možno hledat smysl národní morálky jinde než v husitství?

Morální důsledky tohoto názoru akceptuji naprosto, třebaž zase *historicky* tento názor má své značné vady. Známe je již dnes a budeme je cítit čím dál tím více, totiž čím dále postoupíme v probádání 16. století. Hlavní vada metodická tkví v tom, že názor ten nedostatečně respektuje povahu doby, tedy právě činitele historického. *Člověk* je tu souzen příliš jako individuum zodpovědné naprosto za všechno své konání svou mravní kvalitou. Historie však vždy k náležitému výkladu dějin musí mít na mysli *historického člověka*, totiž člověka určité doby, určité historické kultury, jenž není ani morálním pánem sebe sama, nýbrž jenž podléhá i morálce své doby. Ale i dále: historie nemůže pominout ani onu *kolektivní moc* dějinnou, jež obmezuje svobodu individua tak, že sama je zodpovědná za konání lidí jí podřízených. Pro historika zkrátka člověk vždy je dán jen ve své určité historické formě.

Vytkl-li jsem, že v názoru (protestantském) na husitství málo je respektován středověk, lze říci, že v tomto moralistním nazírání na Bílou horu málo je respektován *ráz novověku*. Problém bělohorský posuzuje se tu příliš exkluzivně jako otázka jen česká. Husitství je drahocenné dědictví, úkolem dědiců je ochránit dědictví, popřípadě je rozmnožit. Vždy však zodpovědní jsou jen tito čeští potomci husitů. Ovšem připouští se i tlak cizí, ale zase hned posuzují se čeští lidé jen podle toho, jak dovedli onomu tlaku odolávat. Od husitství k Bílé hoře vede se proto linie nezlomená, třebaž všelijak zkřivená. Ale právě novověk nepřipouští již takovýto izolovaný problém dějinný. Nepřipouští jej vlastně ani středověk, ani jiná doba historická, ale tam aspoň může vzniknout zdání izolovaného vývoje (např. anglický parlamentarismus ve středověku). Novověk však slučuje dějiny jednotlivých národů a států daleko mocněji, než tomu bylo dříve, takže od 16. století lze vlastně mluvit jen o dějinách evropských. „Koncert velmocí“ (nejen však politických) je jedním z kritérií novověku. Soudím-li českého člověka 16. století, musím dbát jeho souvislosti s ostatním světem daleko více než dříve. Teritoriálnost středověká nám tu již nestačí. Stejně však musíme soudit i celá hnutí. Ne ovšem že bych všechnu morální zodpovědnost chtěl zase svrhnout na dobu, ale je jisto, že *historický výklad* výkladem pouze individuálně morálním spokojit se nemůže.

Tím však octli jsme se na půdě dosud velmi nejisté; hledat konkrétní historický výklad českých dějin v 16. a 17. století, ovšem výklad při vši konkrétnosti přece filosofický. Smrtí krále Jiřího *končí naše filosofie dějin*, pokud vykládá dějinný význam dob, hnutí a směrů v našich dějinách. Husitství je do té míry propracováno, že o něm možno již takový názor formulovat. Co však přichází po Jiřím, posledním aktu vlastního husitství, o tom vlastně stále ještě tápeme v nejistotě. Jen v pozadí všeho se tyčí Bílá hora, již posuzujeme vše, co předchází. Ale rozloha časová mezi dobou krále Jiřího a Bílou horou je příliš velká, než aby více než celé století nebylo ničím než průpravou ke katastrofě. Ovšemže zase všechny dějinné události souvisí do té míry, že by bylo možno slučovat historické plochy ještě větší, ale pak již opouštíme konkrétní půdu dějinných faktů. Proto také zvláště 16. století působí na nás stále ještě příliš *prázdně*. Co byli a žili naši lidé 16. století? Winter ve svých četných pracích pokusil se vyličít život tohoto století a nalezl v něm jistě mnoho svérázného, co dává apoň tušit, že i život tohoto století měl účel sám v sobě, ne pouze ve svém vztahu k pozdější Bílé hoře. Kdo však zná tento vlastní smysl? Vždyť byl tak přezírán, že nám z dějin vypadla např. celá *renesance*! V dějinách literatury slyšíme něco o humanismu, v dějinách českého stavitelství (pokud je máme a známe) o „české renesanci“, ale dějinná potence renesance jako by pro české dějiny neexistovala.

Příčina toho tkví zase v *jednostranně náboženském* nazírání na husitství, a tím i na vše, co následovalo. Řekl jsem, že v husitství máme kritérium svých dějin. Kdo dívá se na husitství ze stanoviska protestantského, ten tak měří potom i Bílou horu. Tam vznik, zde zánik nové české víry – co leží mezi tím, je jenom vlna spojující začátek i konec. Proto onen názor vede důsledně i k moralistnímu názoru na Bílou horu (ve smyslu nahoře vyloženém!) Mezi oběma názory je ideová souvislost. Palacký ji nepropracoval do detailu, poněvadž rokem 1526 jeho dílo končí. Denis však provedl ji do posledních důsledků, Masaryk pak z toho odvodil mravní důsledky. *Gollova škola*, dívajíc se jinak na husitství, musila vidět jinak i dějiny 16. století. Její rozhled je zase širší, nespokojuje se zájmem výlučně náboženským, nýbrž i náboženské spory běře jen jako součástku komplikovanějšího, světového dění, přičemž právě souvislost novověku zvláště se uplatňuje. Vlastní průkopník takového nazírání na 16. století je u nás *Ant. Rezek*, individualita jiná, než je Goll, ale směrově náležitější ke „Gollově škole“. Proto (jedná se mi jen o celistvou informaci ve sporných otázkách) tyto distinkce osobní dále rozvádět nebudu.

O době husitské měli jsme podrobný ideový názor Palackého, jež bylo možno doplnit a opravit, na němž však bylo možno stavět dále. O době pohusitské takové práce nemáme, neboť ani Denis nestačí být podkladem filosofie dějin pro tuto dobu. Kybalova studie o Denisovi ukazuje to velmi názorně: jak celistvě kritizuje názor na husitství a jak naproti tomu kuse v této studii vyzní kapitoly o 16. století. To tkví v povaze a v dnešním stavu našeho bádání o 16. století. „Pokračovateli Palackého“ hlásilo se několik, ale žádný z nich se jím nestal. Nejenže nezvládl látku v souborném díle, ale nedospěl ani k nové, plné formulaci historických složek této doby. Jak významně pokouší se Rezek o výklad roku 1526, ale v soustavné práci přeskakuje potom více než století a počíná své dějiny rokem 1648. V této době tedy i Gollova a Rezkova škola tkví zatím ve stadiu práce monografické, jež je zatím spíše předzvěstí než výplní toho, co chceme znát o 16. století. Všechny tyto práce mají však jeden rys společný: abstrahují od výsledku doby a hledí vyložit dobu v její vlastní energii. Jako protestantská reformace nesmí prejudikovat v našem názoru na husitství, tak Bílá hora nesmí svým černým stínem zatemnit celé 16. století. I toto století má nárok na samostatný život.

Mohu zde ovšem jen naznačit několik problémů, jež již dnes vystupují do popředí, aniž by ovšem bylo možno shrnout jich výsledek v úplný obraz. V populárním názoru udává se rok 1526 za mezník doby husitské a doby další, jistě nesprávně. Rok 1526 došel velkého významu literárního tím, že zde nás opouští dílo Palackého, ale ve filosofii českých dějin musíme jít dále zpět, ke smrti krále Jiřího. Víme již, že tam končí drama husitské. Co přichází potom?

*Jagajlovská doba* je snad nejtemnější doba českých dějin. Čteme Palackého, ale – nerozumíme. Co bylo v této době, jaký je její smysl? Velká linie Palackého koncepce opouští nás roku 1471. Pátý díl Palackého *Dějin* je jen appendix, který ideově s vlastním dílem již nesouvisí. Čteme o sporech šlechty, jak se přeli o sedání v lavicích, jak zápasili s městy o právo vařit pivo atd. atd. Ale kde je smysl toho všeho? Ani Palacký nedovedl vložit tuto dobu v linii celkových dějin. Příčina toho je zase především metodická. Zde totiž očitáme se poprvé v ovzduší *novověku*, pro nějž metoda středověku již nestačí. Povaha i množství pramenů nutí k jiné metodě. Po několik let byl mi svěřen výzkum zahraničních archívů (německých, polských a ruských) právě pro dobu jagajlovskou, a již tato praxe ukázala velmi názorně, že třeba tu pracovat zcela jinak než o době poděbradské. Tam jsme ve středověku, zde již v novověku. Proto musíme se přenést přes ustálené dělidlo roku 1526 a „pokračovat v Palackém“ již od roku 1471. Odtud počíná české 16. století.

Jagajlovská doba je první perioda onoho samostatného oddílu českých dějin, jenž leží uprostřed mezi husitstvím a Bílou horou. Je to *doba krize*, kdy starší ideál (husitský) na výplň národního života již nestačí, nový však dosud není vytvořen. Odtud všeobecné přesvědčení, že je to doba úpadku, ale není stále ještě jasno, jakého úpadku. S výkladem o náboženském rozkladu husitství ani zde nevystačíme, neboť v tom směru ani tato doba nebyla bez iniciativy a houževnatého odporu proti směrům, ohrožujícím dědictví husitské. Zato světský ideál husitský smrtí Jiřího z Poděbrad a zvolením krále katolického, a k tomu z cizího národa, mnoho utrpěl. Myšlenka jednotné národní síly husitské klesá a s ní i význam českého národa na konci 15. století. Nerozhodovala tu tolik slabost králů jako neucelenost tehdejšího národního programu. Palacký to zase spíše cítil než věděl (což platí ostatně i o dnešku), a proto umělým poněkud způsobem vkonstruoval v tuto právě dobu vznik poroby selského lidu, tj. *pád sociální myšlenky husitské*. Masaryk, jda věrně po stopách Palackého, vyzvedl fakt Palackého ještě výše a nalezl zde v roce 1487 mezník českých dějin: národa svobodného a porobeného. Odtud jeho teze: odčinit rok 1487 z českých dějin. Profesor Pekař správně proti tomu poukazuje na to, že i Palacký význam tohoto roku velice přecenil, neboť tehdy nic tak velkého se nestalo, a ovšem převrat tak mocný nebyl by dílem ani jednoho roku ani jednoho desetiletí. Ze stanoviska filosofie dějin však Palackého tušení bylo správné, že se zde tvořilo něco nového, co bylo též jiné, než bylo ideálem doby husitské, třebas ani ta necítila sociálně jinak než po středověku. Rovnováha však mezi mocí lidu a panstva, jež ideou husitskou byla tak obdivuhodným pro tu dobu způsobem zbudována, byla v době jagajlovské porušena.

Ve druhém desetiletí 16. století hlásí se i u nás německá *reformace*, prv-



ní proud mladého novověku, zachvacující i naše země. Luteranismus nemohl ovšem nevzbudit nejživější ohlas v zemi, jež pro kalich i jiné symboly reformační tolik trpěla, a to právě od těch, kteří nyní tak horlivě se k reformaci hlásili. Proto český luteranismus je velmi přirozený úkaz, o němž netřeba ztrácet slov. Významnější je, a pro dříve vyložený názor na husitství zvláště důležité, že husitství ani v této době neústí prostě v reformaci, nýbrž udržuje se velmi houževnatě vedle reformace německé jako samostatný živel. Kdyby husitství bylo pouhou přípravou reformace, jistě by bylo tento světový náraz reformace nesneslo. Ale husitství mu odolalo! Nesmíme si tu pak vypomáhat pouze lacinou výmluvou, že jen český nacionalismus bránil splynutí nebo že husitství v té době již tak zkostnatělo, že nebylo v něm dosti života k pokračování v novém duchu novověké reformace. Vždyť největší odpůrkyní luteranismu u nás byla jednota bratrská, společnost tehdy mladá srdcem i svými činy. Důvody, jež husitství zachránily před splnutím s luteranismem, musily být hlubší. Že *vědomí českosti* tu mnoho působilo, je nesporné, souvisí to však se skutečně zvláštním, českým podkladem husitství. Kdyby bylo šlo o dvě hnutí pouze náboženská, byla by se našla mezi nimi spojitost, jež by se byla mohla stupňovat až v jednotu. Jednotlivci jen nábožensky cítící o to se také pokoušeli od samého počátku. Ale rozpor tkvěl hlouběji v životním celém názoru. Německá reformace jako myšlenka národní zbudována byla na zcela zvláštním útvaru německého národa nebo ještě spíše německé říše, neobyčejně rozčleněné ve státy i kmeny a stmelené vjedno z konglomerátu individualit lidových, stavovských i státních, jak tomu nebylo nikde na světě. Naproti tomu původní české husitství mělo společenský základ zcela jiný. Proto všechny analogie mezi Čechami a říší vedly spíše ke zvětšení než ke zmenšení rozkolu. Jak jedná říšský sněm německý o konfesi a jak o ni usiluje český sněm! To jsou dva světy, jež nešlo prostě spojit. Proto německá reformace až do konce 16. století je u nás zjev cizokrajný, je roubována na domácí peň husitství, ale se zdarem velmi nestejným. I zde nám je naše historiografie skoro všecko dlužna. Goll záhy po zřízení historického semináře obrátil pozornost svých žáků k tomuto tématu, tak svrchovaně důležitému.

O málo méně jsme však dlužni druhému proudu novověku, jímž staré zřízení reagovalo na útok reformace: *katolické renesance* 16. století. Romantické pojmání českých dějin z hlediska Bílé hory zábarvovalo vše, co jen zdaleka připomínalo katolictví, rudě nebo černě. Z jezuitů, hlavních nositelů této renesance, stali se ďábelští tvorové koupající se v krvi a zahalující se stále v temnoty noční - znáte tyto „jezovity“ nejen z historických románů, ale i z vášnivého „historického“ díla Tomáše Bílka. Takovými fantaziemi ovšem nepostoupíme k poznání historické pravdy ani o krok. Katolictví v 16. století reagovalo na reformaci německou neobyčejně silně a provedlo samo v so-

bě reorganizaci tak důkladnou, že nelze se ubránit až obdivu, zvláště nad sebezapřením, s nímž právě německé katolictví přiznávalo před očima reformační strany své peccavi<sup>2</sup> a s nímž napravovalo, co v něm bylo shnilého. Ovšem to vše lze posuzovat jen ze stanoviska katolického. Ale právě v tom byl pokrok, že katolictví hlásí se potom zcela upřímně ke svým zásadám a že za nimi také plně stojí. Tím teprve bylo možno, že proti sobě vytvářely se dva světy, reformační a katolický, a svedly pak rozhodný boj o primát. V nešťastném ohnisku toho sporu octly se právě Čechy, na jichž půdě tento světový boj se také odehrál. Znat přesně obě síly je tedy první podmínka náležitého pochopení světového i českého dění ve druhé polovici 16. století. My však tak dlouho z moralistního rozhořčení nad „ohavnou Bílou horou“ zavírali jsme oči před vlastní příčinou našeho pádu. Teprve Gollova škola jako škola čistého historického zájmu obrátila i k této periodě našich dějin svou pozornost. Nejprve sám Ant. Rezek obral si za úkol vylíčit Ferdinanda I. jakožto prvního uvědomělého katolíka na českém trůně po době husitské, záhy však od tohoto svého úkolu upustil. Zato mladší byli vytrvalejší a šli hlouběji k problémům samým. Z nich B. Navrátil nejdříve věnoval se speciálně katolické protireformaci české v 16. století, dále pak prof. Šusta je z nejlepších dnes znalců tohoto hnutí v dějinách světových. Jeho a jiných mladších pracovníků návodem zřízena byla i zvláštní komise, jež má za úkol vydávat prameny protireformační, tak jako jiná komise již po léta vydává spisy české reformace.

Nejvíce práce bylo vykonáno o poslední době 16. století, o *době Rudolfa II.* Domácí politice za Rudolfa II. věnovány jsou poslední díly *Sněmů zemských*, jež zase zvláště spoluprací prof. Krofity staly se něčím více, než byly staré svazky vydávané známou ediční „rutinou“ Frant. Dvorského. Z tohoto prostředí pak jistě lze očekávat i práce jiných, ještě mladších historiků. V této době však i světové nitky, jež zapředly i Čechy ve vír rozhodného boje, jsou již zcela patrné, takže tato doba právě po vnější stránce lákala ke studiu světových dějin nejvíce. Z našich historiků nejvíce se této práci věnoval doc. Kybal, jehož znalosti jazykové, dále i možnost hojného studia zahraničních archívů, a konečně i svěží koncepce přímo sváděly k této době. Kybal našel si těžisko světové situace před válkou třicetiletou ve Francii, nebo určitěji řečeno, v Jindřichu IV. a věnoval se jeho studiu s tím větší chutí, čím lepší i umělecké uspokojení nacházel v postavě tak zajímavé. Ovšem v tématu tak jiskřivých barev je vždy velké nebezpečí jednostrannosti. Ani zahraniční děje nepoví nám ovšem všechno.

Mimoto však musíme pozorovat *člověka 16. století*, a to jeho určitý typ český. Zikmund Winter vyložil nám aspoň vnější formy života tohoto člověka. Ale chceme a musíme znát více: co se dělo v duši tehdejšího člověka, jaký byl

jeho intelekt, jaký byl jeho mravní a citový život. I zde snad to, co se zdálo být „úpadkem“ 16. století, je něco jiného: výslednice zvláštních předpokladů tehdejšího života. Musíme poznat vliv renesance na český život, na vytváření se prudkých, ale také silných a schopných individualit. Potom nám snad leckterý zjev 16. století bude bližší. Od člověka postoupíme k jeho kultuře. Jak prázdné jsou dosud naše vědomosti o vědě i umění 16. století u nás! Čím jsou všechny ty výklady o literatuře 16. věku? Nikde není tu dosud ideje, nikde oživující myšlenky. Jak monotónně vystupuje před námi kosmografie i cestopisy 16. století, ač tato touha po světě, u člověka 16. století tak příznačná a u nás jeví se v tak zvláštní podobě ctihodných kronik a cestopisů, je jistě síla, již ani historik nesmí přehlédnout. A což krásná literatura? Mluvíme o zlatém věku, ať už tomu věříme nebo se vysmíváme, ale nic necítíme. I rozkvět literatury bratrské je nám stále ještě spíše fráze než vědomí krásného zážitku. To vše je mrtvé a čeká na svého oživitele.<sup>3</sup> A což teprve ostatní umění. Kdo vylíčil nám umělecký ruch 16. století u nás? Od doby vladislavské až do rudolfínské stoupá intenzita naší umělecké kultury, ale kdo z našich historiků ji *prožil*? Kdo vžil se plně do života mocných českých šlechticů, kdo podal nám ten vír politického, společenského i uměleckého života na Krumlově za posledních Rožmberků? Kdo vzkřísil nám život pernštejnské Litomyšle, ušlechtilý jak tamější pernštejnský zámek? A konečně: kdo zachytil ozvuk hudby, jež zněla v 16. století u nás, v palácích i městských pokojích? O tom všem nic vlastně nevíme, neboť v tom všem popis má nám vybavovat život! Až budeme žít s tímto člověkem 16. století, budeme mu moci říci, že je člověkem „úpadku“? Nebudeme naopak teprve potom cítit úder osudu, jenž dopadl na tento *plný* život na počátku 17. století?

Jsem si vědom toho, že co tu čtenáři podávám, jsou jen nesouvislé zlomky dějin 16. století. Uvádím je však přece, abych ukázal, jak daleko tu máme ještě k celkové „filosofii dějin“ 16. století. Zásluhou mladší školy historické však je, že ví, co neví. Ukládá si zde mnoho práce, třebaš ví, že výsledky nevytvoří celek za několik málo let a snad ani ne desíletí. Sám pak nejsem právě pro toto století kvalifikován vlastní samostatnou prací tolik, abych se i jen pokusil o fikci celkového názoru na 16. století. Historik však nikdy nehřeší, zná-li meze své kompetence. Právě rozbitost mé stati o 16. století je věrný obraz vědomostí našich o této době.

A *příčiny Bílé hory*? Snad čtenář čekal zde určitou odpověď, aspoň takovou, jakou jsem dal o husitství. Ale ani zde není dosud čas usuzovat o tom, co neznáme. My víme, že moralistní názor Denisův a Masarykův historicky nestačí, ale dále než k tomuto poznání jsme valně nepostoupili. Vše ostatní pokládám dosud za smělé často vaticinatio ex eventu<sup>4</sup>. Potřebujeme podrobných prací o době předbělohorské, ale též o třicetileté válce. I zde mám na

mysli typ: profesora Pekaře *Dějiny valdštejnského spiknutí*. Je to první, ale mně dosud nejmilejší kniha Pekařova. Kdo chce poznat stylistickou dovednost, bystrost, novost úsudku Gollovy školy, necht' čte tuto knihu. A necht' ji srovná se staršími knihami o době bělohorské. Ucíť jaro...

### III. Obrození

Po kladu husitské doby a problematické „střední“ době 16. a 17. století přichází nový klad v českých dějinách: obrození národa v 18. a 19. století. *Problém obrození* je nejživotnější problém české historie, neboť v něm tkví problém i dnešní národní existence. Husitství je nám dnes již fikce minulosti, v obrození však prožíváme stále i dnešní život. Intenzita tohoto problému svedla právě Masaryka ke konstrukci minulosti, ač jinak historie a její problémy jej příliš neinteresují. Zde tedy blížíme se teprve k jádru sporu mezi Masarykem a Pekařem, totiž k jeho východisku – otázce o poměru obrození k české reformaci. Proto jsme si především určili, co lze vidět v husitství a jak obě strany na husitství hledí. Podobně nutno však si určit, v čem vidíme obrození a jeho význam, abychom mohli určit i poměr obou hnutí.

Obrození není však jen problém ideový, problém názoru na dějinná fakta, nýbrž i určitý *problém historický*, v němž nutno ještě mnoho rozřešit, nežli bude možno bezpečně odvodit z faktů důsledky ideové. Vše, co řečeno bylo o 16. století, platí i o této době: tápeme stále ještě v nejistotách nejen poznatků, nýbrž i metod, jimiž by bylo možno dospět k bezpečnějším odpovědím na četné otázky. Především nutno vybavit otázku obrození z pout pouhé *literární* historie. Naši literární historikové jistě věnovali obrození mnoha práce a jen jim náleží zásluha, víme-li o této době aspoň to, co víme. Ale není jejich chybou, že tyto vědomosti k řešení opravdu historickému stále ještě nestačí. Otázka jazyková je sice důležitou složkou obrození, a tudíž pěstování písemnictví českým jazykem (budiž mi dovoleno tak opsat to, čemu těžko lze říci „česká literatura“) náleží v přední projev obrození hnutí. Ale obrození samo v tom dáno není. Poslední práce *Jos. Hanuše* ukázaly, jak i literární historie je si toho vědoma. *Masaryk* má nespornou zásluhu, že prolomil hranice zájmu literárněhistorického a ukázal na obrození jako na složitý soubor jevů, tvořící národní život v plném svém rozsahu. Tím pak ukázal cestu i našim historikům, jimž tu zbývá práce takřka všecka: ze stanoviska všeobecně historického vyložit zvláštní jev našeho obrození. Dnes možno již ohlásit aspoň jisté červánky nového světla, jež ozáří jednou tuto krásnou dobu našich dějin. Není to pak světlo jen odborníkům přístupné, nýbrž další vnikání v tento nový svět jistě pronikavě změní i všeobecný

názor lidový na onu dobu, a dá tak podnět k důkladné revizi filosofie českých dějin.

Nejdůležitější převrat způsoben bude novým názorem na poměr obrození k době předcházející, tedy k tzv. *úpadku pobělohorskému*. Před obrozením byla doba úpadku, z níž právě národ se obrodil k novému životu. Ale jaký a kdy byl onen úpadek? Již dnes každý cítí, jak právě názor na tuto úpadkovou dobu se mění. Dříve byla lidová filosofie národního úpadku velmi jednoduchá: na Bílé hoře byl „český národ“ poražen, vítězové pak jej zdeptali a zotročili na dvě stě let tak, že byl mrtev. Černá hejna cizinců a jezuitů vysála z něho všechnu krev. Až na konci 18. století byl národ *vzkříšen*, což – jako každé vzkříšení – mohlo se stát jenom zázrakem. Tento názor byl i velmi pohodlný: stačilo věřit v zázrak a shánět jen doklady úpadku v 17. století. Právě tato pohodlnost zavedla pak vyznavače tohoto názoru v jalovou frázovitost. Jen malým zmírněním tohoto názoru byla další formulace: národ nezemřel, ale spal, a z tohoto spánku byl *probuzen*. Probuzení není zázrak, národ musil být probuzen někým nebo něčím, proto aspoň hledány některé síly, jež by přirozeně vysvětlily zjev jinak jistě nápadný. Tím aspoň formulován problém obrození jako problém vědecký: nebylo-li obrození zázrakem, lze a nutno vysvětlit je přirozeným postupem dějin. Další krok však byl jistě významnější: ukázáno bylo (zvláště profesorem Vlčkem na české literatuře), že národ ani nespál, nýbrž že jen bloudil po falešných cestách, že byl v úpadku, z něhož byl právě novými ideami 18. století *obrozen*. Tím vším propast mezi obrozením a dobou předcházející stále se zmenšovala. Budoucnost pak tuto mezeru zmenší ještě více. Dnes již vidíme aspoň známky nového poznání, jehož důsledky pro filosofii našich dějin budou tak dalekosáhlé.

Že úpadek českého národa v 17. a 18. století nebyl způsoben *bitvou* na Bílé hoře, je dnes ovšem již samozřejmo. Žádný národ nezahynul nikdy v jediné bitvě, dokonce pak ne v bitvě toho druhu, jako byla bitva na Bílé hoře, jejíž význam i strategický byl daleko menší, než bychom při bitvě tak osudných následků čekali. Přesto však představa o úpadku českého národa bezprostředně po bitvě na Bílé hoře zůstala všeobecným majetkem národním. Přísné zkoumání historické však vyvrací tuto domněnku čím dál tím radikálněji právě tím, že *doba úpadku posunuje se stále více a více z doby bělohorské do doby pozdější*. Ovšem stav Čech v době třicetileté války byl velmi smutný: válka vysála síly země do krajnosti, represálie vítěze (náboženské, majetkové a politické) hrozná následky války ještě zesílily. Mluvit o smutných následcích konfiskací, poprav, válečných kontribucí atd. bylo by proto zcela zbytečné. Čechy měly neštěstí, že v třicetileté válce byly ohniskem všech válečných akcí, takže u nás vybojovány byly i zápasy, vlastním zájmům země cizí. Dobrodruzi z celé Evropy byli k nám zlákáni válkou, čímž síla národa ovšem mnoho utrpěla. Avšak ani tím národ

nezahynul. Národ může hynout jen *mravně*, to však nelze způsobit žádným vnějším nátlakem ani utrpením. Tyto represálie zvyšují ovšem sklon národa k mravní zkáze, samy však ji nikdy nezpůsobují. Nechme tedy stranou vnější útlak a pohledme na vlastní život národa, kdy se v něm objevuje mravní rozklad.

Útlak *náboženský* začíná ovšem nejdříve, neboť vítěz uplatňuje záhy zásadu (mimořádně řečeno: původu protestantského) cuius regio, eius religio.<sup>5</sup> Katolický kněz katolizuje své poddané. Děje se tak veřejnými patenty, jichž přestoupení ovšem spojeno je i s trestem. Kdo se nechtěl podvolit, stěhoval se ze země. To vše byly události velmi smutné, ale mravně logické z předpokladů skutečných událostí. O mravním úpadku však nelze mluvit ani ze stanoviska náboženského, naopak: exulanti jsou hrdinové přesvědčení, lidé silní ve své čisté důvěře v nutnost své víry. To jsou praví lidé pevné víry, lidé náboženského ducha. Avšak i ti, kteří zůstali, jsou mravně čistí. Stála tu moc proti moci, každá se bránila svými zbraněmi, ale stály aspoň přímo proti sobě. Lid přijal cizí formy, ale nestal se špatným. Právě náboženský liberalismus 16. století umožnil českému člověku posuzovat změnu formy tím, čím opravdu mu jen byla. *Mravní úpadek* protireformační doby přišel později, až na konci 17. století. Vítěz bělohorský spokojil se formou, misionář protireformační nikoli. Lid se nestal katolickým po žádném patentu Ferdinanda II., proto v druhé polovici 17. století obrací církev lid jinou cestou nežli dříve. Nevydává jen patenty, nevyhání do vyhnanství, ale podlamuje mravně českého člověka prostředky specificky protireformačními. Zneužívá špatných pudů lidových, vtírá se v intimní svět lidu, otravuje mu rodinné vztahy atd., kulturně pak vzbuzuje v něm odpor ke všemu, co povznášelo jeho ducha, budí v něm zálibu v cetkách, oslňujících člověka malého duševního obzoru. Zakládá mu bratrstva růžencová, jež byla semeništěm všech osobních intrik zvláště měšťanské společnosti, do ruky mu pak klade odpornou literaturu žaltářů, modliteb a zkažených písní. Zfanatizovaný lid pak sám dovršuje, co špatného v něm takto bylo zaseto. To je odporný rys protireformace, jenž v době bělohorské byl ještě neznám.

Podobně však je tomu i s jinými složkami života v 17. století. *Sociální* důsledky třicetileté války byly ovšem hrozná a finanční následky hromadných konfiskací nemohly se nedotknout národního života. Avšak i v tomto směru došlo teprve koncem století k bednému stavu, jímž charakterizujeme bělohorskou dobu. Pekařova *Knihy o Kostí* mluví tu zvláště výmluvnou řečí: jak se znenáhla vyvíjí stav, jenž uvedl českého člověka v úplnou závislost na panstvu, a jak vznikly nezdravé poměry robotního člověka 18. století.

Dokonce pak i *národnostní* poměry zhoršily se teprve koncem století v ne-

prospěch češtiny, neboť ani česká města nedala se žádným tlakem vnějším poněmčít již v 17. století, nýbrž teprve na konci tohoto století zlomením mravní síly národní nabývala naše města německého rázu. Stačí se podívat do kteréhokoli našeho archívu, v němž jsou uschována akta českých měst: nelze nevidět, jak germanizace skutečná je dílem až 18. století.

V 17. století děje se tedy nátlak vnější, ale národ podléhá mu teprve koncem století, a zvláště v 18. století. Mravní rezistenci národní vidíme nejlépe v *umění* 17. století. Národ, jenž dokázal tolik, kolik český národ v 17. století, ten není ještě mravně zkažen. I v literatuře 17. století máme několik jmen, jež aspoň relativně dovedou tuto dobu reprezentovat. Ovšem nesmíme je měřit přísně umělecky, jako celá naše literatura „střední doby“ nesnese artistického měřítka. Čechové v literatuře dokázali vždy něco jen tehdy, mohla-li být jich literatura ve službách nějaké myšlenky mimoumělecké. Svobodného, jen umělecky velkého básníka jsme snad nikdy neměli, a objevil-li se, jistě upadl záhy v rozpor s proudem doby a snad i sám se sebou. Výše než literatura dospěla v tom naše hudba, a právě 17. století, až jeho hudbu budeme znát, objeví nám mnoho umělecky cenného z naší hudební kultury. Každý však zná české *výtvarné umění* 17. století. V této době měli jsme výtvarnou kulturu jako nikdy předtím ani potom. Nepřeceňuji její originalitu ani její uměleckou výši, ale v oné době tvoří naše výtvarné umění součástku českého života, již nelze podceňovat. Vždyť všechna krása „staré Prahy“, k níž dnes tak zbožně hledíme, je dílem této protireformační doby. A český barok musí nám závidět každý, kdo má smysl pro tento obdivuhodný sloh.

Úpadek českého národa musíme tedy pošinou z doby bělohorské do doby pozdější, do konce 17. a začátku 18. století. Toto přesunutí nemá však význam pouze chronologický. Z druhé strany totiž posunuje se počátek obrozenského hnutí do doby stále starší, takže ona „doba spánku“, jež dříve byla počítána po celá dvě století (17. a 18.), z našich dějin takřka mizí. Za vlády Leopolda I., Josefa I. a Karla VI. nastal *tuhý tlak reakce*, zcela jiného druhu, než byl tlak vítězného Ferdinanda II., a chce zjinačit, totiž zničit národní život český. Proti tomuto tlaku vzniká *ihned protitlak*, a tím je české hnutí obrozenské. Nebylo spánku, nebylo smrti v minulosti národní. Ani národní vědomí, jak dobře praví Pekař, nikdy nezmizelo. Jakmile nová reakce začala ohrožovat toto vědomí, přihlásilo se velmi živě, stejně jako později v době útisku. Ovšem jed protireformační otravoval a otrávil část národa, ale tím větší bylo úsilí jiných, aby tomu zabránili. Mezi prvními, kdož cítili toto nebezpečí, stojí *Balbín*, zvláště svou *Obranou českého jazyka*. Balbín byl člověk obrozenský, ale vyšlý ještě ze starých tradic českého života. I to, co bylo v něm jezuitského, ukazuje zpět k českému životu. V něm je vtělena krize dvou dob, minulosti a budoucnosti, proto lze jej posuzovat svr-

chovaně nepřívětivě, a přece zase nalézt na něm rysy, jež vynutí si vřelý projev uznání.

Jaké však byly ty *nové síly*, jež vytvořily u nás nový svět obrozenský? Každý je zajisté cítí: může být někdo v pochybnostech, kdy počíná např. literatura doby obrozenské? Každý také cítí, že rozdíl věků není snad jen hodnotný, že obrození není jen kvalitativní povýšení našeho života, pokrok z úpadku k životu. Naopak, obrození v několika směrech znamená i kvalitativní úpadek: srovnajme např. poslední mistry náboženské prózy 17. století s obrozenskými básníky 18. století! Lze podceňovat i dnes uměleckou kvalitu např. některých spisů Komenského? Je pak proti tomu něco primitivnějšího než rýmy prvních veršotepců na konci 18. století? A proč přece i v takovém Thámovi cítíme tolik nového, že se cítíme být v docela novém ovzduší? Obrození není tedy jen odstranění úpadku a vytvoření lepších světů, nýbrž jeho význam tkví v tvoření světů *jiných*, než byly dřívější. I tam, kde hodnota např. literární poklesla, cítíme historický pokrok, poněvadž *duch* byl tu nový – chceme-li: moderní.

Hnutí tak upřímné a silné nebylo jednostranné: stejně jako v husitství i v obrození křížuje se mnoho sil, jež pak tvoří výsledné hnutí národní. Směřuje-li v husitství vše k ideji síly, národní energie, směřuje v obrození vše k ideji *svobody* jako k centru všeho obrozenského snažení. Necht' nikdo však nemíni tím fráze dnes tak obvyklé a zdiskreditované právě „boji za svobodu“ v 19. století! Představa svobody byla tehdy nesmírně živá, plná, již tím, že reakce skutečného života budila ve všech volnějším myslích prudký odpor. Byla to doba, kdy myšlenka svobody již ve své negativnosti (odpor proti reakci) byla plodná a pozitivní. Objevuje se u nás takřka současně s útiskem doby protireformační jako přirozený důsledek reakce. Zesiluje se pak v 17. a zvláště v 18. století vlivem cizích idejí k nám zanesených. To vše je příliš známo, než abych se o tom musil šířit. A přece ani zde nejsme vlastně dále než u konstatování nahého faktu, bez vší historické jeho výplně. Vliv cizích idejí na lidi 17. a 18. století je nám dosud (až na mizící výjimky) takřka úplně neznámý, neboť nestačí prostě konstatovat vliv např. francouzských encyklopedistů na naše buditele, nýbrž je nutno poukázat podrobně, v čem, kdy, jak a s jakou intenzitou na ně působili. Dále nestačí zastavit se u zjevů tak evidentních, jako je vliv francouzských myšlenek v době svrchované nadvlády francouzské kultury. Již předtím působila na naše lidi zcela samostatně Anglie, a právě anglická filosofie ze začátku 18. století může nám leccos vysvětlit z prvních červánků obrozenského myšlení u nás. Zde čeká nás velká práce, nejen historiky literatury, ale i historiky politické a historiky filosofie.

Myšlenka svobody, individuální i národní, hlásí se především usilovnou snahou *emancipační* ze všeho útisku, myšlenkového i materiálního. Je to negativ-

ní program „svobody“ 18. století, ale program již cenný a životný. U nás byl tím životnější, čím skutečnější byl všeobecný tlak v našem životě. Obrozenský člověk je především svobodomyšlný člověk v nejkrásnějším smyslu. Není to jen všeobecný typ „osvícence“ 18. věku, nýbrž české „osvícení“ má i své rysy zvláštní, zejména tím, že některé síly nového názoru na svobodu člověka podtrhává více, než tomu bylo jinde. Až do konce 17. století církev ovládala všude život jednotlivců i celých národů tak, že svobodné hnutí 18. století všude bylo namířeno víceméně proti církvi, nebo ještě lépe: proti útiskům církve v otázkách přesvědčení. U nás však bylo toto hnutí tím silnější, čím větší byl právě český útlak protireformační. *Odpor proti klerikalismu* je první program obrozenský, jež můžeme stopovat hluboko do 18. století a jenž spojoval dlouho osvícené lidi českého i německého smýšlení. Obrací se stejně proti klerikalismu politickému jako kulturnímu. Pozitivního programu náboženského zde není, dokonce ne takového, jenž by byl více než jen vyznáním jednotlivce. Jednotlivec mohl mít své osobní náboženství jakékoliv, v tom nebylo příčiny k rozporům mezi průkopníky obrození. Ani veřejná příslušnost k různým církvím nepřekáží jednotě osvícenské a obrozenské, v níž katolický kněz stál vedle protestantského učitele. Všichni však stáli svorně v opozici proti církevnímu útisku, všichni byli svobodní myslitelé, ať to byl šlechtický odchovanec francouzské filosofie nebo osvícený člen mnišského řádu.

Odpor proti protireformaci vyvolává nutně i vzpomínku na *českou reformaci*. V 18. století ožívá památka Husova i dalších husitských „buditelů“ 15. století. Avšak zase jen potud, pokud jich činnost shodovala se s ideami právě vyloženými. Osvícenci 18. století již z odporu proti útisku a lžím protireformace hledí očistit *památku Husovu*. Nemají však při tom pozitivních zájmů náboženských. Nikdo se tehdy ani nepokusil vyložit myšlenky Husovy, jeho náboženské názory. Stačí jim dokazovat, že Hus – jako každý člověk – měl právo volného přesvědčení a že odsouzení Husa ze stanoviska lidskosti byla *vražda*, neboť Hus prohřešil se jen tím, že měl odvahu přesvědčení. Dále zájem o Husa nešel. Kdyby byly osvícenému člověku 18. století bývaly položeny otázky: byl Hus kacíř? bylo by záhodno přidržet se jeho učení? – jistě by byl osvícenec k druhé otázce odpověděl: ne, k první pak vyhýbavě, neboť jemu jde o to, že církev nemá právo hubit kacíře, a nikoli o pravověrnost Husovu. Tak se dívají na Husa jeho němečtí apologetové 18. století, z našich lidí však zvláště *Dobrovský*. Z Dobrovského vytrhávají se věty a manipuluje se s nimi libovolně právě o názoru jeho na českou reformaci. Soustavně probral je Hofman ve svém bohužel málo známém článku, vyvolaném též Masarykovou *Českou otázkou* (viz jej v jeho *Sebraných spisech*), jeho rezultat pak je zcela nesporný: Dobrovský ne-

měl náboženského zájmu o Husa a reformaci, nýbrž pouze jako osvícenec ctil *volnost myšlenky* 15. století. Jen tím lze si vysvětlit, že ze všech hnutí husitských jedině ho vlastně upoutali – adamité, z nichž přece nemohl pozitivně vzít ničeho. Kdo netrpěl za své přesvědčení, ten neměl právo na sympatie osvícenské. Jak ostře vyslovuje se Dobrovský například o táborských „božích bojovnících“! Zájem osvícenců o českou reformaci není tedy náboženský, ba ani ne etický, nýbrž jen taktický nebo snad politický.

*České obrození* je však ještě vzdálenější otázkám náboženským, než bylo internacionální osvícenství. Novost obrozenské doby, každému viditelná, tkví právě v naprostém *zesvětštění* myšlení našeho člověka naproti době reformační i protireformační. Ani to nebyl zjev specificky český, nýbrž evropský, jak ukazuje zvláště současná Francie, ale naproti germánským národům nastalo u nás zesvětštění daleko radikálnější, takže jeho důsledky cítíme dodnes. Celý náš život se posvětil a zůstal světským až dodnes. Falešné katolictví doby protireformační učinilo nás zvláště schopnými přijmout docela nový názor světový, jenž k nám promlouvá z každého, i posledního projevu obrozenského člověka, názor dokonale světský. I obrození nutně žádá svobodu víry, ale akcent spočívá na prvním slově, nikoli druhém. Obrození potřebuje českého člověka osvobozeného ve všech směrech. Obsahově však je ryze světský, tak jako i jeho svoboda je světská. *Formulace náboženská stává se zastaralou*. Světský Balbín je duch pokrokový, jeho náboženské (dokonce i církevní) formulace jsou však záhy přežity. Obrození přináší jiné myšlenky, jiné problémy, nebo lépe řečeno: jinou formulaci myšlenek, jinou formulaci problémů. Věčné problémy lidstva, hlásící se v české reformaci a deťpané v době protireformační, vylupují se z náboženské slupky a formulují se v dnešní své světské podobě. Kde nelze tak učinit bez újmy věci, tam zaměňují se české ideje novými zcela bezohledně. I česká *humanita*, vázaná příliš na náboženskou formulaci, musila ustoupit nové humanitě, romantické humanitě Herderově, jež je zásadně jiná než humanita bratří (podrobněji o tom viz ve studii Pekařově). Nám dnes je humanita Herderova tak běžná, že ten, kdo nevníkl do tajů česko-bratrské literatury, rád přikládá tuto humanitu i našim bratřím, ač jich byla docela vzdálena. Český bratr byl humánní podle slova božího, moderní člověk je humánní podle hlasu srdce svého. Český bratr byl dobrý, protože to bůh kázal. Víra v boha byla podmínkou jeho mravnosti. Založit však mravnost na lidských základech je nebratrské, nereformační, je (podle táborů) „všetečné umění“ lidské.

Ryzí světskost našeho obrození nejlépe však můžeme poznat právě na směrech, jež mají náboženský ráz. Rusko i Polsko si svou romantickou formou náboženskou vytvořilo, Čechy nikoli. Pokud se u nás objevily pokusy o jakýsi mesianismus, dopadly špatně, a mimoto tvoří epizodky bezvýznamné. Co dokázal



Klácel svým nábožensko-mravním systémem? Jak nečeské, neorganické jsou to zjevy v pravém prostředí českého obrození! Nejobdivuhodnější však je, jak i *protestantismus*, jehož kořeny jsou mravnější, a tudíž hlubší než kořeny (vlastně výhonky) českého (protireformačního) pseudokatolicismu, podrobuje se světskosti našeho obrození. Právě *Palacký*, jenž tak často je uváděn za typ českého náboženského typu 19. století, je historický doklad síly světských idejí obrozenských: jak u něho idea národnosti potlačuje všechny ostatní ideje, jak i jeho filosofie dějin českých, ač založena na protestantských předpokladech, vybavuje se z těchto pout a stává se světsky nacionalistickou. Ovšem *Palacký* stále vystupuje jako horlитель pro národní mravnost, ale ani tato mravnost nemá nic společného s mravností reformace. Je ryze lidská, světská v krásném smyslu slova, tak jako později naší generaci byl *Tolstoj* evangeliem mravnosti, protože jeho mravnost přelamovala pouta náboženství, že připouštěla nevěru nejen v osobního boha, ale i v osobní nesmrtnost duše, a tak na základech ryzí lidskosti, odvrácené od boha a příkloněné zcela jen k bližnímu, stavěla nám nové království boží, jež je z tohoto světa...

Obrození překonávalo náboženský smysl českých dějin, jež vytvořila právě protireformace, a otvíralo českému člověku nové obzory. Český život *XV. století* mohl se tu opět objevit jako ideál, ale ne proto, že to byl život náboženské reformace, nýbrž že to byl život svobodného, silného národa. Obraz husitství, jak jsem jej vylíčil (obraz národního hnutí, ne náboženské sekty), musil okouzlovat naše buditele obrozenské, musil v nich vyvolávat vzpomínky na vlastní ideál, kdysi již uskutečněný. Husitství i v obrození koná své poslání *národní*. Toto poslání však není dáno reformační, náboženskou součástí husitství, nýbrž ryze světskou, národní v pravém smyslu. Proto také kult minulosti neobmezuje se na dobu husitskou, nýbrž věnuje se i těm dobám, kde nalezeny byly, ať už pravdivé čili nic, analogické síly národního života. Profesor *Pekař* ve své polemice ironicky praví, že vedle *Husa* byl i *Jan Nepomucký* argumentem obrozenským. Ironie ta je snad až zlomyslná, ale příklad zastupuje pravdivou myšlenku: doba *Karla IV.*, ano i *Přemysl Otakar II.* stali se v obrození neméně populární než husitství. Až budeme mít sociologické dějiny české literatury, budeme s úžasem číst např. statistiku látek z českých dějin v naší literatuře. K literatuře však musíme připojit i jiné obory práce, aby bylo patrné, co obrozenského člověka v minulosti české lákalo a co nikoli.

Prostý lid díval se na tradice reformační jinak. Neměl jiných tradic než reformačních, proto žil v nich dále. Protireformace nutila jej jen ke lži, proto ji nikdy nemiloval. Ta měla úspěch jen v hnilobném vzduchu maloměstském, zvláště v zášepí klášterů, na vsi jen v zájmovém okruhu fary. Jinak *myslivý lid*, jakým

stal se český lid právě reformační svobodou myšlení, neznal jiné formy upřímného myšlení, než jakou mu dávala tradice reformační. Proto sektářství bují i v době obrozenské, zvláště v pokročilých východních Čechách. Čím však jsou tyto sekty? Neznám hlubšího proniknutí tohoto zvláštního jevu našeho lidového života, než jak jej dovedla proniknout *Teréza Nováková*, jež právě v místech sektářství po léta žila. Ideově nejcennější je její *Jiří Šmatlán*: jak se mění zcela logicky tento český bratr v sociálního demokrata. Náš lid při velkém útisku sociálním cítil v idejích české reformace (zvláště českobratrských) *oporu sociální*, a proto se jich tak houževnatě držel. Nebyly ovšem specificky české, nýbrž vzaty byly z bible, z křesťanské nauky o lásce k bližnímu, ale byly krásné, živé, vřelé, a proto uchvacovaly. Stačilo však dát lidu *jinou formulaci svobody sociální*, a hned zmizelo sektářství (ovšem jen jako zjev kolektivní). Nemělo kořenů náboženských a neukojovalo náboženské potřeby lidu tolik jako sociální.

Z těch všech důvodů vysvětlíme si pak fakt, jenž mluví nade všechno jasněji o povaze obrozenského hnutí: *poměrně malý význam tolerančního patentu pro české dějiny*. Kdyby byl český lid reformační nábožensky, jaký převrat byl by musil nastat po tomto patentu? Ale v Čechách bylo celkem klidno. Přestoupili jednotlivci, přestoupily osady, snad i kraje – ale *národ*? V dějinách obrození netvoří toleranční patent žádnou epochu. Když pak hernhutští bratři zakládali své kolonie po Čechách, nenašli českobratrského národa. Bylo na to vše již pozdě. Národ žil již jinými myšlenkami. Svoboda víry byla vybojována, tím inteligentní část národa dostala možnost volného myšlení, pravý lid pak daleko více byl nasycen patentem robotním než tolerančním. Jednotlivec mohl žít po své víře, celek národa šel však již za jinými cíli. Podnikat zápas za otázky církevní stávalo se čím dál tím více zpátečnictvím. Vedle mladého rašení obrozenských myšlenek světských cítíte ze zbytků náboženských sporů 18. století – něco ztuchlého. I to byl pozůstatek protireformace. Ta však musila zmizet obrozením i se všemi svými důsledky.

Mám rozvádět tuto myšlenku dále? Každý zajisté již si ji domyslí. Jen jednoho nemohu pominout. Naznačil jsem již několikrát, že obrození nesmíme měřit jen literaturou. Musíme znát i *život lidu*, abychom znali síly národního života. Nesmíme dále stavět vše na několika vybraných individualitách, jež sice tvoří literaturu (umění nebo vědu), ale ne národní život. Ten je složitější. Zde čeká naše historiky zase mnoho, ale vděčné práce. *Arne Novák* pokusil se v jedné kapitole souborného díla *Česká literatura 19. století* o obraz maloměstského života předbřeznového: takové práce potřebujeme, ne však jen kapitoly, ale velké monografie. Pak teprve dospějeme ke kolektivnímu obrazu českého života obrozenského.

Pak teprve však také naučíme se chápat onu krásnou *světскost* mladého obrození, jež je daleko krásnější v hromadných zjevech tehdejšího života než ve vytrhaných větách z myšlenek filosofujícího génia. Jak jinak např. porozumíme *anakreontice* katolických kněží na konci 18. století, ač tu právě z prací profesora Vlčka známe ve faktech tak plně! Vlivy literární (cizí) vyloží nám ovšem mnoho, ale sotva vyloží nám onu božskou naivnost, s níž tito kněží pějí o milenkách, víně a orgiích, jež jakživi ani zdaleka nepoznali. Ale právě kontrast proti útisku protireformačnímu, vybavení se z pout ustavičného, jednostranného náboženského myšlení sváděl mladé teology k tak nenáboženské poezii. Že tato radost nenáboženská byla opravdu silná, ukazuje další zvláštní fakt: my nemáme žádný katolický romantismus. Ač v Německu kostelní středověk nadchl řadu básníků mysticismem své kadidlové mlhy, neměl pro tento směr žádný náš teologický básník nejmenšího smyslu. Teprve Zeyerovi bylo určeno doplnit v tomto směru naši literaturu. Obrozenští veršovníci zato zbožňovali pověst o Břetislavovi a Jitce, o knížeti, jenž z kláštera si unáší dívku, určenou pro lepší život, než je klášterní. Záliba v této látce nemůže být nahodilá, neboť její zpracování vrací se k nám stále a stále v nových variantách. Ani Oldřich a Božena se jí nevyrovňají.

Na takovém pozadí vyrýsuje se nám jinak i postava Vavákova, srozumitelnější stane se nám součinnost protestantských buditelů s katolíky, nebude nás tak zarážet domnělé kompromisnictví Palackého právě v otázkách náboženských (jemu oslava založení biskupství v Praze roku 1873 byla oslavou národního zisku, jako doba Boleslava II. byla mu dobou národní cti a síly). I Havlíčkovi snadněji porozumíme, jeho politickému programu i programu Palackého, zvláště jak původní etická myšlenka národní autonomie ustupuje historickému státnímu právu atd. atd.

Jen na naše *umění* chci ještě poukázat, abych i v tom směru dotvrdil, co jsem řekl o světských ideách obrození. Umění je vždy ohlas národní duše, a kdo v něm umí číst, čte v knize nejjasnější. Jak nenáboženské však je české umění 19. věku! Nemáme málo ve svém umění a máme i dosti umění pravdivého, ale náboženského umění vůbec nemáme. Náš největší umělec, Smetana, neměl vůbec žádné náboženské rysy ve svém umění. Smetana však byl obdivuhodně český člověk, jenž dovedl žít krví svého národa, vycítit jeho tuchy a vtělit ve své dílo všechny vize svého národa. Nic náboženského však ve svém národě nenašel. Jak hluboký je právě v tom rozdíl mezi Smetanou a Wagnerem! Smetana vytvořil *Mou vlast*, geniální apoteózu české minulosti, přítomnosti i budoucnosti, zapěl zde i nejradošnější hymnus národní síly, ale jak úžasně světský je každý jeho tón. Ještě obdivuhodnější je *Libuše*, dílo velebné, patetické, ale zase nereligiózní skrzskrz. Jak v *Libuši* jásá národ a jak např. v *Meistersingrech!* V těch dvou ohromných ansámblech,

v nichž hovoří největší umělci svého národa, máte nejjasněji vyslovenou filozofii *dějin* obou národů, českého i německého.

A naše literatura? Nikdo není typičtější pro tajná hnutí národa než Němcová. Jak úžasně světská je však i tato básnířka českého člověka 19. století! A všichni, kdož šli za hlasem lidu, kdož byli nejen básníky, nýbrž i historickými dokumenty: Neruda, Machar, Bezruč. Ve výtvarném umění není tomu jinak. Náboženské malířství nepovzneslo se nad řemeslo. Dokázala-li naše plastika něco v Myslbekově svatém Václavu, je to všecko, jen nikoli náboženské umění; ne světec, ale národní kníže je tento sv. Václav. Jak hrozné pak jsou všechny ty naše pokusy o výtvarnické řešení Husa, ať malířské, ať plastické, od prvních pokusů až do katastrofálního pomníku Šalounova. Není příznačné pro české umění, že se vůbec ve svých prvních mistrech ani nepokouší o Husa? Náboženského výrazu pravého nemá a bez něho tak snadno stane se z Husa – vlastenecká fráze. Máme ovšem jednotlivce, kteří dovedli udeřit na náboženský tón i v umění. Březina, J. B. Foerster, Bílek. Ale především ani v nich nejsou pravé představy náboženské, z nichž by jejich díla tryskala, mimoto mně zde jde o dokument historický, ne o dokumenty specifické schopnosti určité umělecké individuality.

Konečně, chceme-li se v tomto směru podívat i na obrození z různých stran, čtème naše *lidové písně*. I ty jsou historický dokument, dokonce významný: vznikly v době protireformace a obrození. Jak božsky bezbožné jsou tyto naše písně! Nikde tam nenajdeme hlubší náboženskou notu, nikde opravdovější slovo. I ten pánbůh je našemu lidovému člověku 18. století jen proto, aby se jím ve své písničce s chutí povyrazil. Hleďte v tom lid česko-bratrský, zanícení exulantů! I taková píseň je kus – filosofie českých dějin.

Tím končím své poznámky o smyslu českých dějin. Nikdo si není vědom jejich kusosti tolik, kolik já. Vědomě však jsem jen naznačoval, přenechávaje domýšlení čtenáři. Někde pak neúplnost nebyla zaviněna ani mnou. Podal jsem soubor názorů potud, pokud mé vědecké svědomí mi dovolovalo pronést syntetický názor. Jinak raději jsem se přiznal k nepopulárnímu, ale pravdivému: ignoramus. Zpočátku bylo mi možno postavit sporné názory přímo proti sobě, v pozdější době již to není možno, poněvadž naše vědomosti nejsou ještě takové, aby bylo možno názory celkové tak přesně formulovat. Kde se moje práce třífí, tam jsou roztržštěny i naše dosavadní vědomosti.

Moje články vzbudily pozornost, větší než jsem očekával. Budiž mi proto dovoleno ukončit je ještě poznámkou metodickou. Co jsem zde podal, je ovšem podáno se zřetelem ke čtenářstvu neodbornému, v tom smyslu jsou tedy mé články populární. Snažil jsem se proto předpokládat vědomostí historických co nejméně. Ohrazuji se proto předem proti pokusům vyvracet mé důvody

arzenálem detailních faktů. Zato nová zde je *formulace filosofie českých dějin*, jíž se nám již dlouhou dobu nedostává. Gollova škola, ač tolik nového přinesla, nikdy se o takovouto formulaci nepokusila, jistě z dobrého a správného přesvědčení, že dnes ještě takováto formulace musí být nedostatečná, ale také poněkud z nesprávného přezírání podobných úvah. Nelze popřít, že tato škola, ač její zakladatel je duch stejně umělecký jako filosofický, nemá nadbytek filosofického sklonu k syntetickým úvahám. Co v tom směru bylo vykonáno, bylo vyvoláno Masarykem, jeho filosofií českých dějin. I moje stati vyšly z téhož popudu, ale chtěly stát na širší základně, proto dotkly se i otázek ležících mimo okruh současných sporů. Živý zájem o velmi různé složky dějin umožnily mi snad ukázat souvislost jevů i tam, kde by souvislost ona hledána nebyla. Odkrýt takovou souvislost však je snad hlavní úkol filosofie dějin. Snažil jsem se však i o více: odkrýt souvislost i mezi názory sporných stran. Ne pro kompromis, ne pro eklektické nazírání na dějiny, ale z přesvědčení o nepřeborném *bohatství života* v dějinách. Kdo miluje a zároveň i ctí život, ten jistě porozumí i mému stanovisku k - „dějinám“.

JINDŘICH VANČURA

ČÍM SE MASARYK ZAVDĚČIL  
ČESKÉMU DĚJEPISU  
(DOSLOV PO DESETI LETECH)

Nemíním rozdírat a drásat staré rány podrobným líčením sporu literárního, jenž roznícen byl mým jubilejním článkem v *Památníku Masarykově* před desíti lety. V paralele prof. Golla a Masaryka žáci Gollovi viděli útok na svého milého učitele a na integritu svých povah, a tím prof. Pekař vysvětloval ostří svého útoku namířeného nejen proti sektáři autorovi, nýbrž i proti náčelníku sekty, velikému proroku, domácímu papeži, jehož adoraci článek byl věnován. Vedle prof. Pekaře na obranu Gollova postavili se prof. Krofta v *Přehledu*, Glücklich v *Národních listech* a Zdeněk Nejedlý ve spisku *Spor o smysl českých dějin*. Z druhých historiků - Pekař si byl vědom, že nemluví za všechny žáky Gollovy - neozval se žádný, aby svědectví vydal ve věci sporné, nebo aby protestoval proti snižování vědeckých i učitelských zásluh Masarykových a proti hrubé formě prvního útoku, upomínající na vzor dr. Jul. Grégra v době boje rukopisného. Literární polemika měla výsledek podobný jako náboženské hádky sekty tábořské s mistry pražskými v letech čtyřicátých 15. století. Sekta Masarykova i škola Gollova zůstaly při svých prvotních názorech, ale další osud jejich byl jinaký. Sekta tábořů podlehla v zápase s mistry pražskými, když po pádu Tábora (1452) vůdcové její rozstrkáni byli do vězení na hradech Poděbradových. Sektě Masarykově málem zahrozil podobný osud. Pekař a přátelé jeho jistě netušili, jaké služby konají Vídňi a Budapešti svým porážením Masaryka a ničením jeho vlivu v českém národě. V květnu 1914 *Přehled* k veliké radosti literárních a politických odpůrců Masarykových hlásal plné vítězství Pekařovo ve sporu s Masarykem. Ale již v červenci následovalo vyhlášení války Srbsku, jež bylo počátkem světového zápasu, ježž Masaryk dávno předvídal a včas přemýšlel o kritickém postavení českého národa a o jeho záchraně.

Nepřekvapilo mne, že v letech 1910-14 *Český časopis historický* nepřinesl žádného referátu ani žádné zprávy o nových spisech Masarykových, ani o spisu líčícím souboj jeho s ministrem zahraničním hrabětem Aehrenthalem, ani o epochálním díle jeho *Russland und Europa*, jež vzbudilo pozornost a ohlas ve všem vzdělaném světě. Jak mohl *Český časopis historický* referovat o vystoupení Masarykově v procesech jihoslovanských a o zá-