

TOMÁŠ GARRIGUE MASARYK

JAN HUS¹

Naše obrození a naše reformace.

*Hledaj pravdy, slyš pravdu, uč se pravdě,
miluj pravdu, prav pravdu, drž pravdu, braň
pravdy až do smrti.*

Jan Hus

1.

Obrodní úsilí je totožné s úsilím reformačním. Česká idea, idea náboženská.

Naše národní obrození, o něž už sto let usilujeme vědoměji, hned ve svých počátcích bylo duchovním bojem proti tlaku protireformačnímu. Bylo pokračováním úsilí a ideí reformních, za něž Hus podstoupil smrt mučednickou.

Obrozením podle románského slova: renaissance rozumíme zahájení nové doby, v témž smysle, v jakém dotčeného cizího slova dávno se užívá o nové době, která se ve vědě a umění postavila proti středověkému názoru světovému vypracovanému katolicismem. V oboru náboženském a církevním užívá se slova reforma, reformace. Všem těmto a pod. pojmům (instauratio, na př. u Bacona) rozumíme tak, že zanechání středověkého názoru na svět a odpovídající mu správy životní a společenské, zanechání více méně důsledné a radikální, pokládáme za pokrok, vývoj a rozvoj ve smyslu slova zdokonalení, napravení, opravení. Tento pojem, jak i slovo, je nový, moderní.

¹ Převzato z: Masaryk T. G., *Jan Hus*, Praha 1924 (redakčně upraveno).

Naše renaissance, naše obrození (znovuzrození, probuzení, vzkříšení atd.) čelilo témuž středověkému názoru; a čelilo mu po druhé, protože historickým během náš prvý obrodní pokus reformační byl zadržán, staven soustavným úsilím protireformačním, protiobrodním. Docela přirozeně tedy naše obnovené obrozování připínalo se historicky na naši reformaci, je to po pokuse prvého pokus druhý.

Že naše obrození je pokus pokračovat v díle Husově, vidíme z těch našich hlavních buditelů a jejich úsilí: Dobrovský, Kollár, Šafařík, Palacký, Havlíček, Smetana (Aug.) pokračují na dráze nastoupené Husem.

Naši nejstarší buditelé byli duchovními (Dobrovský, Kollár), a všimněte si: svorně v témž duchu proti mrtvotě protireformační pracují pro národ duchovní katolický a evangelický. Mezi prvými buditeli je četná řada kněží — všichni usilují o duchovní pokrok a svobodu proti tlaku protireformačnímu. Vyloženo již v „České otázce“, proč právě duchovní byli prvými buditeli.

Potomkové Bratří, nástupců Husových i podle vyznání (Kollár, Šafařík, Palacký), vypracovali nám prvý národní program obrodní. Zejména Palacký, otec národa, prvý vyložil nám smysl naší historie a reformace, představil nám vrchol světových a úhelní ideu českých dějin: náboženský ideál bratrský — ideál ten prohlásil zároveň za ideál svůj a českého usilování národního, usilování obrodního.

Havlíček k tomuto, smím-li tak říci, obrodnímu evangeliu napsal epištoly (kutnohorské), Smetana zabíhá již v budoucí vývoj poreformační — od Dobrovského až k Palackému, Havlíčkovi a Smetanovi pořad je nepřetržité, vědomější usilování, navázat na duchovní dědictví otců reformátorů a pokračovat v duchu jejich.

Nejen osoby buditelů, jejich stav a vyznání zjevují je historicky jako pokračovatele reformátorů, nýbrž hlavně učení víže je a nás k těmto našim předkům: ideál humanitní, základní a stěžejná idea, vedoucí všecko úsilí buditelské a obrodní, je idea naší reformace: humanita je jen jiné slovo pro Bratrství a na této myšlence zejména Palacký budoval náš program národní.

2.

Národ Husův — ale obživení protireformačního a protiobrodného úsilí.

Jsme národ Husův a rádi se tak zoveme — avšak jsme tím národem Husovým do opravdy a ve skutečnosti?

Nejsme. Ještě nejsme.

V našem národním usilování je veliký nedostatek vnitřního života, života duchovního; vědomí toho, že náš obrodní program má být pokračováním tradicí reformačních, je slabé. Jsou to zajisté podivné symptomy, že nad Palackého výklad české reformace téměř nic se v naší historické vědě nepokročilo, nemáme posud dějin našeho vývoje církevního, ani dějin protireformace, že nevydány ve vlasti Husově Husovy spisy, že vůbec cizina o životním díle Husově pracuje; jak se také vleče jednání o Husův pomník to všecko na národ Husův vrhá světlo podivné!

Naše posavadní větší strany obě, strana staročeská i mladočeská, docela zjevně a bezdůvodně odklonily se od kulturního programu Palackého a od programu obrodného a reformního. Stranu staročeskou přímo již vede protiobrodní klerikalism a ve straně mladočeské sám Sladkovský tohoto programu českého se vzdal, přejav pravoslaví z úmyslů politických. Ti, kdo hlásají ideu, t. zv. cyrilo-metodějskou, pokračují na této dráze protiobrodní, nečeské.

Na jedné straně jednání a skutečný program docela jiný, na druhé straně nepravdivé horování podle slov programu jiného a docela opačného: dvojakost, rozdvojenost, neoprávdovost myšlení a konání: kde je tedy pravda? V tom, co skutečně děláme nebo v tom čeho se dovoláváme a čím před světem se honosíme? Mají snad pravdu ti, kdo Husovo dílo vědomě zavrhnou? Jisto je, že protireformační úsilí klerikální, úsilím obrodním stavené, v posledních letech velmi obživlo a právě v našich časích soustavně se organizuje. Duchovenstvo katolické, jež v starší době obrodní bylo rozhodně pokrokové a v pojmání naší historie za jedno s Dobrovským, Kollárem a Palackým, duchovenstvo, jež také ctílo Husa, jak to ještě vidíme na Třebízském, duchovenstvo to již na nepatrné výjimky pokračuje teď stále zjevněji v duchu protireformačním. Po obrození v duchu reformním a proti němu organizuje se teď, již i politicky, obrození ducha protireformního.

Kdo jen z daleka stopuje náš literární a duchovní život vůbec, musil to poznat; musil však poznat zároveň, že tomuto protireformnímu a protiobrodnímu úsilí zejména mladočešství, v principu svobodomyšlné, čelí jen mdle: co to znamená?

To je vážný problém časový, to je vážný problém národní. O něm chtěl bych dnes promluvit.[1] Nebudu hledat slov, abych vylíčil události, které se právě v dnešní den (byla také sobota) před půl tisíciletím staly v Kostnici — nebudu líčit hranici, na které za pravdu dokonal jeden z nejlepších synů národa... žijeme v přítomnosti, žijme ji plně a proto uvažujme, co kostnická hranice znamená nám dnes, neboť hranice ta není ještě rozmetána...

3.

Liberalism také dusí ideje obrodní. Francouzská revoluce a česká reformace: humanita česká, bratrská a humanism liberální.

Kostnickou hranici živí a obživuje lhostejnost k posledním pravdám životním, lhostejnost k posledním cílům člověka.

Tíží nás indifferentism.

Náš obrodní program zeslabuje liberalism, buditelské úsilí o osvětu a vzdělání přestává namnoze na více méně eklektickém napodobování rozmanitých evropských vzorů, není však vědomým, soustavným a organickým pokračováním v ideách obrodních a reformačních. Ideje ty máme na papíře — ve skutečnosti jimi se neřídíme.

Liberalism je podstatou filosofický racionalism, popírající velmi často a jednostranně náboženský a etický smysl životní a kulturní, sociálně je filosofií aristokraticko-plutokratickou. Liberalism ustavil se v XVIII. věku zejména ve Francii a provedl velikou revoluci a revoluce menší, obzvláště také r. 1848; reakce nebyly s to zmoci ho: samy byly v jádru liberální, usilující pouze o návrat k starším politickým řádům z důvodů vnější prospěšnosti. Proto ve skutečnosti liberalism sílily. Přijal se liberální a revoluční

konstitucionalism politický — jeho filosofický základ se tím přijal také nebo alespoň se trpěl. Tak se stal liberalismus běžnou filosofií našeho věku — zejména žurnalistika, sloužící liberálnímu konstitucionalismu, byla a je liberální. Liberalismus je velká smlouva doby udržet společnost jaks taks na porouchaných základech revolučních, tu i tam na její budově něco opravit, někdy snad dotknout se i toho onoho základního pilíře, ale pouze dotknout; jen žádnou důkladnou revisi a reformu — toť heslo všeho liberalismu.

Tento liberalismus je svým původem v nesouhlase se základní ideou našeho obrození, totiž s ideou humanitní, pokud tato u nás se prýštila z našeho Bratrství. Naše Bratrství bylo právě jiné nežli „bratrství“ francouzské revoluce. Naše Bratrství založeno bylo na citu a ideji náboženské, bratrství revoluční bylo negací náboženského citu, mělo zřídlo v úsilí politickém. Dovedu ocenit dobré služby, které liberalismus pro člověčenstvo a pro národ náš vykonal, ale přece ho nepřijímám cele a zejména ho nepřijímám v té formě, v jaké vystupuje po r. 1848.

Většina lidí nebude se snad ohlížet po těchto domněle jemných rozdílech; avšak to nejsou pouze rozdíly pojmové, jsou to zároveň rozdíly životní a národní. Naš národní, český ideál humanitní není totožný s humanismem revolučním;[2] z nepoznání toho rozdílu prýští naše neschopnost správně navázat na vlastní minulost a pokračovat v duchu opravdu českém.

Humanitní ideál český má svůj historický i věčný základ v naší reformaci, nikoli ve francouzské revoluci; humanismus liberální není totožný s humanitou naší reformace. Kdo myslit a cítit chce česky, tohoto rozdílu musí si být vědom.

Jak jsem ukazoval v „České otázce“ a jak to hned zde shrnu, vnikl do našeho národního programu obrodného tento cizí liberalismus a porušoval ideje obrodní, které naši buditelé čerpali z naší reformace; tím vznikl osudný rozpor v základních ideách našeho národního programu.

Liberalismus tento ihned neblaze působil mravně i sociálně. Na jedné straně budil a křísil se národ ideály reformačními, které přes všecko úsilí protireformační nebyly docela zapomenuty, zároveň však na straně druhé podávaly se mu, nepřipravenému, cizí ideje těm jeho ideám namnoze protivné. Tím udržovala se v národě, jenž tlaku protireformačnímu se poddal dosti neupřímně, polovičatost a necharakternost. Liberalismus podporoval dílo násilné protireformace. Úpadek náš byl přece v první řadě a hlavně úpadek mravní, obroditi se musíme především mravně — a právě pro tento úkol liberalismus je neschopen. Tak, jak

politicky pokračoval v díle protireformačním, vnucuje nám násilně cizí jazyk, tak poškozoval nás vnitřně: spokojuje se filosofickou negací a mravním a sociálním přístipkářstvím.

4.

Podstata české reformace.

Aby tyto rozdíly a ovšem základní pojmy našeho úsilí reformačního a obrodního náležitě vynikly, ve vší stručnosti si obsah jejich představme a srovnáme.

Do očí bije dnes neschopnost světoběhlého liberalismu, uznat především ráz naší reformace náboženský a pochopovat tudíž všecku tu plnost, kterou náboženská reforma přímo a nepřímo obsahuje. Liberalism pokládá právě otázku náboženskou za definitivně rozřešenu ve smysle svém, avšak mýlí se, negace není rozřešením. Nyní ovšem proti tomuto omylu liberální filosofie vzniká odpor i v kruzích ne právě hluboko myslících a váha náboženského problému se opět uznává. Je možno, že i náš liberalism těmito cizími vzory vrátí se k našemu českému problému tak eklekticky, jak se od něho eklekticky odvrátil, — úkolem českého člověka myslícího jest, neztratit z mysli a srdce základního rázu naší české reformace, neztratit jejího podkladu náboženského a tím také postihnout pravý základ našeho národního programu obrodního. Husova reforma právě proto, že byla náboženská, měla tak hluboký a veliký dosah a takový vliv; myšlenka Husova konec konců proto zvítězila, třeba s počátku všichni byli proti ní, všichni proti jednomu.

Protože reformace byla náboženská, nebyla ve svém rozvoji proti filosofii a vědě: náboženství a věda, pravé náboženství a pravá věda a filosofie se nevyklučují.

Reformace přece započala se universitou — alespoň universitou byla vedena. Hus sám z Wiklifa čerpal napřed přípravu filosofickou. S mistrem šel lid, mezi filosofií, vědou, vysokým učením, mezi „inteligencí“ a lidem rozdílů nebylo. Po Husovi obzvláště Bratří, dbající reformy náboženské, usilovali zároveň o vzdělání: Komenský stal se přímo učitelem celého světa.

Jako Hus a Komenský, tak i naši buditelé nás křísili vědomostmi a usilovali o vzdělání. Dobrovský zakládá slavistiku a budí nás dokonce jazyky cizími, latinským a německým; Kollár v teorii zakládá svůj národní program na filosofii dějin, po Kollárovi, a jako on všichni (Šafařík, Palacký, Havlíček) dovolávají se Herdera, Kanta, Bolzana, pozdější Hegla atd. — vzdělanost našim obrodičům jako reformátorům byla i cílem i hlavním prostředkem nápravním. Neníť probuzení, není nápravy bez vzdělanosti a pokroku, není nápravy mravní bez ustavičné práce osvětové. Všecek pokrok vzdělanosti sloužit musí opravě mravů a života. Hus stál o obrození mravů a všeho života vůbec. Reformace měla cíl etický. Za tímto cílem Husovi následníci, Bratří, směřovali a tolikéž humanitní ideál obrodný měl vedle dosahu osvícenského svůj obsah a cíl mravní a náboženský.

Právě obrodný úsilí etické je význačným charakterem naší reformace. Naše reformace byla ohrožováním správy a praxe životní. Hus byl především reformátorem, nikoli bohoslovcem. A právem: konečný cíl člověka a smysl života je etický.

Tím není řečeno, že postrádala reformace směru teoretického: reformy mravů bez nových myšlenek není. Hus sám, třeba jako bohoslov nevyňikal jako Jeho učitel Wiklif, byl činný i vědecky a po něm Bratří vynikali jako učenci a vzdělanci — ovšem ani oni školu svou neoddělovali od života.

Reformace každého jednotlivce nebyla by bývala možná bez svobody společenské, tedy církevní a politické. Proto Hus postavil se proti autoritě církevní a papežské, která tehdy ještě, ačkoli již padala, byla všemocná. Svoboda svědomí, svoboda náboženství přirozeně a důsledně vedla k osvobození od příliš vnější a mechanické autority církevní. Reformace osob vedla k reformě společenského řádu — jen reforma osob vůbec je reformací. Proto učení o církvi Hus věnoval svůj spis nejobšírnější a nejučenější. Hlavní jeho myšlenka je: církev jest obec vyvolených, tedy křesťanů ne dle jména, ale skutečných. Odsud logický důsledek, že jen pravý křesťan je pravým knězem a papežem — autorita církevní, hierarchie, podřízena takto autoritě vnitřní, mravnosti a zbožnosti. Tím Hus zároveň prakticky čelil rozháranosti a nejistotě své doby, v níž papež a dokonce papežů více zápolilo o nejvyšší autoritu církevní s hierarchií a koncilem.

Svoboda svědomí nebyla Husovi pojem negativní, nevzpíral se pouze autoritě, nýbrž úsilí jeho o svobodu mělo obsah živý, plný, pozitivní. Touto pozitivností vyznamenávali se také Bratři a také naši buditelé nespokojovali se negací.

Jestliže Hus stál o to, aby se autorita církevní podřídila autoritě svědomí, tím samým téže autoritě podřídil autoritu státní, politickou. To z tehdejšího poměru státu a církve vyplývalo samo sebou.

Tomu zdálo by se odporovat, že Hus, zejména také ve svých spisech českých, velmi často podřizuje kněze pánům, domlouvaje těmto stále a důtklivě, aby se všemožně opírali tehdejší kněžské nemravnosti. Avšak to není v odporu s jeho učením o církvi, naopak potvrzuje je. Jakmile totiž viditelná organizace církevní, ba sama hodnota kněžská, podřizena je autoritě svědomí, organizace politická vede všecku vnější správu společenskou. Této správě pak podřizeno je i kněžstvo a vnější jeho organizace, církev; církev pravá, církev neviditelná vnější autoritě světské podřizena není a být nemůže, svědomí žádné vnější autoritě nepodléhá a podléhat nemůže.

Hus tímto svým učením o státě má již názor novější a modernější. Není to však názor pozdějšího osvíceného absolutismu, jež přejal nynější liberalism; Hus vzpíraje se všemohoucnosti církve, neuznával ani všemohoucnosti státu. Jeho odpůrcové dobře to vycíťovali, žalující na něho před koncilem, že jeho učení čelí monarchii — ve skutečnosti čelilo absolutismu.

Bratři ještě určitěji a docela uvědoměle stát podřizovali autoritě zbožného svědomí. Naši křisitelé celý náš národní program zakládali na stěžejné ideji humanitní, podřizující politický program všekulturnímu úsilí obrodnému.

Husova reforma měla konečně přirozený důsledek národnostní. Tím, že osvobodil individuální svědomí, že uvolnil člověka od vnější autority církevní a státní, usiluje zároveň o vzdělání a mravnost, přirozený jazyk stal se tím osvětovým prostředkem, kterým v době starší byla latina.

V běžném nyní smysle Hus ovšem národní nebyl. „Více miluju dobrého Němce nežli špatného Čecha,“ napsal a právě tak říkal: „nepřátelé nejhorší jsou domácí nepřátelé“. Mínil

tím nepřátele díla svého. Přes to, ba právě proto, že reformace neměla cíle národnostního, prospěla jazyku a národnímu uvědomění.[3] Jazyk prospívá, když lidé mohutně cítí a myslí, jazyk rozhojňuje a šlechtí ten, kdo svým bratřím, kdo světu má co říci. A naši reformátoři měli pro svůj lid, měli pro svět zprávy nové a důležité. Proto Bratři vzdělávajíce národ, vzdělávali také jazyk. Bible Kralická je dílo skutečně národní, není pouhý překlad, který by poříditi mohl každý učený profesor, ale je to Písmo od Čechů, procítěné, promyšlené a proto je evangeliem českým.

Takto Husova reforma a reforma jeho následníků sama od sebe vedla k organizaci církve české, církve národní, bohoslužebný jazyk nemohl být nežli český. Tu nepůsobily žádné reminiscence slovanské církve cyrilometodějské, uměle konstruované od těch historiků a politiků, kteří nedovedou pochopit podstatu a národnostní vliv reformace náboženské: působilo živé přesvědčení mravní a náboženské a to samo sebou učiněno jest živým slovem českým.

Komenský celou svou pedagogiku založil na tomto principu reformačním, žádaje, aby se ve školách napřed dávaly věci, pak teprve slova a aby se slova nedávala bez věcí, pojmů.

Nejinak naši buditelé filosofický důvod pro právo národnosti hledali v humanitě — ... vždy voláš-li Slavjan: necht' se ti ozve člověk!“ Slovo může býti učiněno tělem a bude přebývati mezi námi, jestliže je zároveň myšlenkou; pak slovo to ostříhati budeme v čistotě a ryzosti, jak učinil Hus, když po pánech právě tak žádal, aby se postavili proti znešvařování české řeči, jak po nich žádal, aby stávkou kněžskou pýchu a nemravnost.

I bylo tedy úsilí Husovo úsilím o mravní a náboženské obrození, bylo úsilím o člověka nového. K témuž cíli směřovalo a směřovati má i naše obrození, jsouc pokusem pokračovat v úsilí reformace; reformace byla obrozením, obrození býti má reformací: reformace byla naším pokusem o obrození prvním, novější úsilí obrodné je pokusem druhým.

Stěžejnou a výslední ideou reformace bylo důsledně: Bratrství. Má-li vývoj náboženský, mravní a filosofický nezůstati planým, běží-li lidem o reformaci skutečně, pak konec konců musí Kristovo: Miluj bližního svého jako sebe samého, státi se sociálním skutkem. A tím skutkem může býti pouze obnovení našeho Bratrství — všecko ostatní je vyhýbání, výmluva

a zastírání panovačnosti duchovní a světské. To pociťovali naši buditelé, zejména Palacký, když všechno své úsilí obrodně zakládali na humanitě.

5.

Vznik české protireformace.

Jestliže úsilí reformační bylo tak oprávněno a jestliže ideje jeho sloužily nám při našem národním obrození v době nové — odkud odpor proti naší reformě, odkud úsilí protireformační? A odkud v době nové odpor proti našim buditelům a ideám obrodním?

Reformační úsilí přirozeně vyvolalo hnutí protireformační. Nové myšlenky, myšlenky sebe správnější a oprávněnější překonati musejí myšlenky staré a zastaralé — myslit a napravovat znamená bojovat pro pravdu, znamená překonat překážky, které se pravdě stavějí v cestu.

Bojovat pro pravdu znamená pro pravdu pracovat, pracovat duchem, pracovat pravdou. Protože však proti sobě nestojí pravda a nepravda, ale lidé pravdy hledající, často a často pravdy neslyšíme, neučíme se jí a nemilujeme, ale potlačujeme toho, kdo pravdu drží. I to se stává, že v nedočkavosti a netrpělivosti pravdě dopomoci chceme nepravdou, neučíme pravdě, ale ve jménu pravdy činíme násilí.

Tak stalo se též u nás.

Odpůrcové Husovi užili násilí, násilí jejich zplodilo násilí vyznavačů Husových. Nebylo by spravedlivé toho neuznávat, nebylo by prospěšné toho nepoznat.

A právě tak v době nynějšího obrození lze očekávat mezi námi antagonism z týchž příčin.

6.

Protireformační násilí. Upadení reformace v revoluci. Protireformace také českou. Palackého idea státu rakouského čelí protireformaci.

Odpůrcové naší reformace, hájící protireformaci, rádi ukazují na rozbroje a stranicství, ve které prý národ po smrti Husově upadl, ukazují na úpadek vlasti až v nesamostatnost, dokazují, že poklesli jsme takto pro své úsilí reformační. Naproti tomu protireformace velebí se jako národní záchrana a uniknutí z velikého poblouzení. Tak líčí se nám historie od nynějších Balbínů — a netoliko spisovatelé klerikální prohlašují reformaci za lež a blud, nýbrž i historikové světší přilepují tuto reakční nepravdu na životní dílo Palackého. Na sněmě českém mohl si potomek protireformační šlechty[4] dokonce dovolit hrubé slovo o bandě lupičů a žhářů — a ze strany, kterou založil Palacký, nevzmohl se nikdo ani k odpovědi. Tuk pokleslo obrodné vědomí ve straně Palackým založené!

Tyto výtky činěné naší reformaci jsou neoprávněny, spočívají na historických nepravdách; avšak jak už naznačeno, historická a věcná spravedlnost vyžaduje, připustit, že reformace byla do značné míry nedokonalá.

Pokud se Husa samého týká, jinak, než jednal, jednati nemohl a nesměl. Práve dovolává se Řehoře a Augustina, hlásaje: „od pravdy vzniká-li pohoršení, jistěji jest přestoupiti, aby vzniklo pohoršení, než pravdu opustiti.“ Hus důsledně odmítl nabídky, uspokojiti své odpůrce dovednou formulací svých názorů a rezervací nevyslovenou. V tom není zlo, že se pro pravdu rozestupujeme na různé tábory, ale je v tom, že tábory si osobují samospasitelnost. pravdy absolutní a že ve jménu té pravdy sahají k meči, usilující o jednotu mechanickou, na místě jednoty v duchu a pravdě.

Národ český po příkladě Husově tím zahájil dobu novou, že se opřel této jednotě vnější, usiluje o nápravu mravů a očistu učení. Příklad a smrt Husova mocně vzrušily city, národ vzplanul hněvem spravedlivým; nebyl však (to připouštíme) pro důslednou a pronikavou reformu dosti připraven, a tak se stalo, že hned s samého počátku náboženská reformace ustupovala politickým bojům národnostním a sociálním. Národ nebyl na těžké dílo reformní náležitě připraven a odhodlán. Je to právě náš osud, že jako národ první bránili jsme svobodu náboženského svědomí; proto jsme ve mnohém kolísali a byli nehotoví. Neurčitost strany pod

obojí a její ustavičné jednání s Římem nedá se omluvit, smutné bylo to rozčilování pro věci vedlejší a boje tak urputné a přece malicherné, boje a zápasy bez cíle a větší příčiny. Nemastné neslané kompakťaty a koalice Basilejská navždy nám mohou být výstrahou. Je to smutný fakt, že v četných následnících Husových pochopení pro reformu pronikavější záhy se ztrácelo.

Avšak to všechno neomlouvá násilí, jehož se odpůrcové Husovi dopustili a stále dopouštěli.

Na Husovi odpůrcové jeho úsilí reformního dopouštěli se hned s samého počátku násilí, násilí netoliko tělesného, ale i duchovního. Podivný byl už ten koncil kostnický; papež,[5] jenž prý kdysi byl námořním loupežníkem a jenž neměl obrany proti veřejnému obvinění z četných zlých skutků, předsedat měl soudu nad Husem, jehož bezúhonný život uznávali již tehdy i někteří jeho odpůrcové, jako např. sám budoucí papež Eneáš Sylvius a jej uznávají posud loyální odpůrcové katoličtí. Jen úskočným násilím zmocnili se v Kostnici Husovy osoby, roztrušující lživé zprávy, že z města chtěl prchnouti, papež nedostal svému slovu a nedostal mu král Sigmund — již ten švec Ondřej právem ho káral z věrolomnosti.

Koncil hlavně dopustil se na Husovi násilí duchovního. Nejen že Husovi podkládal tak zpozdilé učení, jako na př. že se vydával za čtvrtou božskou osobu, koncil dopustil se na Husovi nejkřiklavějšího duchovního násilí tím, že mu připisoval právě to učení, pro které podle tehdejších nekřesťanských mravů od církve a státu mohl býti nejcitelněji kaceřován. Koncil totiž odsoudil Husa hlavně pro popírání transsubstanciace; avšak učení toho Hus nadržel, jak uznávají dnes i pravověrní bohoslové katoličtí — odpadá tedy nejhlavnější důvod pro „kacířství“. Nelze se tudíž diviti, jestliže se mírný a nestranný Lechlerodhodlal k výroku, že se kostnický koncil na Husovi dopustil justiční vraždy — soudcové k výsledku skutečně přinesli hotový návrh ortelu.

Hrubým násilím duchovním i tělesným byla pozdější křížácká tažení proti Čechům, násilná byla protireformace, končící konfiskacemi statků a přesvědčení; z téhož duchovního znásilňování vysvětluje se úžasné nekritické svatořečení Jana Nepomuckého a j. skutky podobné. Avšak chceme připustit, že protireformace proti reformaci nestavěla všude a vždy pouze násilí, ale že proti ideí nové stavěla ideu svou, ideu autority a své tradiční učení; konečně musíme podle spravedlnosti doznat, že církve, vedoucí protireformaci, ve mnohém se opravila, provádějíc alespoň částečně tu reformu hlavy a údů, o kterou usiloval Hus. Církve

Husa sice zatratila a odsoudila, ale jeho smrt působila očistně i na ni. Protireformace nepočala se teprve v době po Bílé hoře, nýbrž mnohem dříve; katolíci v Čechách pracovali úsilně, promyšleně a mnozí jistě v čistém úmyslu: tím také dá se vysvětliti, že tak záhy po událostech bělohorských Pražané a neméně obyvatelstvo měst jiných valně bylo pokatoličtěno. To se pouhým působením těch Liechtensteinů, Maradasů a Koňasů vysvětliti nedá, ale dokazuje to, že strany reformní, zejména strana pod obojí, mravně i politicky byly již dávno poklesly.

Protireformace byla (budiž to ještě výslovněji pověděno) taktéž dílo české, byla ovšem zároveň dílo katolického světa celého, a zejména Rakousko v něm vidělo své historické poslání. Odsud mezi ideou českou a rakouskou je značná protiva; není absolutní, protože právě i Čechové sami o své újmě stáli proti reformaci a Husovi. Hus sám na domácí své odpůrce nejživěji žaloval. Tato rakouská idea není idea německá; Německo stalo se proti Rakousku politickým orgánem pozdější reformace, Rakousku šlo napřed o protireformaci a jen nepřímou germanisovalo, teprve později na místo protireformační politiky dostoupila liberální politika germanisační.

Palacký svou ideou federačního Rakouska vědomě čelil centralisačnímu úsilí netoliko germanisačnímu, ale i protireformačnímu; federace Rakouska znamenala mu upravit všechny národy a země rakouské na ideálu humanitním, naše národní idea humanitní netoliko nám, ale i národům ostatním může a musí být pevným základem. My Čechové nemůžeme se vzdát své podstaty národní, nemůžeme nežítí smyslem naší historie, a proto přirozeně i v politice mezinárodní a zahraniční stavětí musíme na ideji své. Že Čech protireformačnímu Rakousku přiřknul ideu svou a novou, je přirozené — protireformace reformací musí být překonána, jen v naší české ideji mnohonárodní Rakousko má pro dobu novou smysl a své právo existenční.

Bílá hora byla jen zpečetěním úpadku dřívějšího a starého, protireformační Vídeň za obětí tří set žoldáků zmocnila se celých Čech a tím bezmála celého světa. Na Bílé hoře doražen byl náš úpadek mravní, následující hromadná protireformace byla trest za zpronevěru na díle reformačním.

Nepadli jsme pro naše ideály reformní, ale padli jsme proto, že jsme se jich nedrželi a jich se vzdávali.

7.

Sněm roku 1487 a Bratři.

Nejvíce zpronevěřili jsme se reformaci, že jsme následovali násilnického příkladu svých odpůrců; že se naši předkové bránili, je správné, ale dopouštěli se o své újmě násilí proti odpůrcům svým, také chtěli reformaci provést násilím.

Jak velice jsme se zpronevěřili zásadám reformace, jejíž cíl bylo Bratrství, toho veliký a smutný důkaz jsou ty mnohé boje reformních stran a konečná poroba selského lidu: Čechové, jejichž mučedník před několika desetiletími zemřel pro svobodu, porobili svůj lid — páni pod obojí proti lidu svorně stáli po boku pánům pod jednou netoliko u Lipan, ale i na těch různých sněmích, zejména roku 1487.

Palacký o tomto skutku poznamenal, že jím způsobem byl úpadek další, neboť lid neúčastnil se již práce národní: nemohl.[6] Vskutku na Bílé hoře poraženi byli čeští pánové, tato revoluce byla skutkem šlechty — lid trpěti musil za mravní a politickou rozervanost svých utlačovatelů.

Avšak když u Lipan padlo násilí násilím a reformace sama v sobě byla na život rozpoltěna, Chelčický jal se již hlásati své nové učení, na němž vyrůstalo Bratrství. A když zlopověstní sněmové znova chystali se formálně dotvrditi zradu reformy a křesťanství, bratr Lukáš stával se organisátorem toho Bratrství, jež ve tmě násilí protireformačního stalo se nám vůdčí hvězdou a zůstalo jí i ve svém vyhnanství, o něž opět i strana, hlásící se k Husovi, má svou zásluhu.

8.

Reformační snažení obrodné. Obrození pokračováním v reformačním úsilí. Podrobnější toho svědectví ze spisů Dobrovského, Kollára, Palackého, Havlíčka, Smetany.

Minuli jsme se s cílem v reformaci, porušivše její ideje a snahy; právě tak a z týchž příčin porušujeme tyto ideje a snahy v usilování nynějším — nepokračujeme dosti pravými ideami a duchem obrodním. Uvědomme si přece ve vsí plnosti, co základní idea obrodních, idea humanitní znamená a doznáme, že naše konání a usilování nenese se tím duchem obrodním, reformačním.

Naši první buditelé přirozeným historickým vývojem vedeni byli k reformačním ideám; už příští jejich následníci navazovali na reformaci vědoměji. Ukázal jsem na jednotlivosti v „České otázce“ a v „Krisi“, zde dotkl jsem se toho již úvodem; avšak nebude škodit, shrnouti věc a dotvrditi třeba jen stručně.

Dobrovského všecko úsilí neslo se k osvobození a sesílení myšlení a odsud jeho přímý i nepřímý boj proti reformačním potlačovatelům. A právě z této stránky Dobrovského činnost je nám přímo příkladná.

Sám jsa knězem a nastávajícím členem řádu, jenž protireformaci u nás duchovně vedl, nejhrošlivěji se postavil proti tradicím protireformace. Ačkoli byl knězem, nezabýval se studiemi teologickými, leda potud, pokud toho potřeboval pro zakládanou slavistiku a zejména pro otázky starého jazyka a literatury bohoslužebné. Zato však ustavičně a důsledně potíral protireformační zaslepenost a duchovní panovačnost ve všech svých literárních pracích; v té příčině charakterisuje ho, jak jsem už vzpomněl, hned prvá jeho větší práce o evangeliu t. zv. Markově, jíž se postavil proti pověře, charakterisuje ho dále jeho účastenství ve vydání starého latinského spisu, v němž voják a klerik rozmlouvají o pravomoci církve; toto účastenství zjevuje nám také Dobrovského lidumilný a čestný charakter, jenž ovšem jeví se i v další jeho činnosti veškeré.[7]

Že Dobrovský uznával naše reformátory, rozumí se samo sebou, a uznával netoliko jejich zásluhy literární a osvícenské, ale i jejich dílo reformace mravní a náboženské. Známý spis Roykův, hájící Husa proti Kostnickému sněmu, Dobrovským byl uznán a pochválen za svobodu myšlení a za to, že Husa hájil. Dobrovského úsudky o Janu Nepomuckém,[8] všecek tenor jeho dějin české literatury — všecko jeho usilování je vědomý boj proti temnotě protireformační. Až budeme míti náležité vypsání a ocenění Dobrovského, právě tato jeho činnost v pravdě filosofická a obrodních skvěle vynikne; posud jeho životopisci jen mimochodem a netroufale vzpomínají jeho josefinismu a faktu, že byl, ačkoli knězem,

svobodným zednářem. Avšak tu neběží o jednotlivé, třeba velmi významné fakty, nýbrž o celou metodu a vědeckou činnost muže a člověka tak znamenitého, že posud většího a lepšího jsme neměli; teprve potom se pochopí, proč právě Dobrovský stal se naším prvním a mocným křisitelem, jak ovšem také se pozná, že již jeho následníci nebyli vždy s to, aby drželi se na jeho výši a proč mu dosti nerozuměli. Že v kruhu jeho žáků a lidí, kteří jen z jeho ducha žili, mohly vzniknouti vlastenecké povídačky o jeho národní skepsi a že jeho malí odpůrcové a závistníci mohli dokonce vyniknouti nad něho, je porážející důkaz, jak už tehdy pravé principie našeho obrození se nechápaly.

Po Dobrovském Kollár je duchovní vůdce obrodného úsilí. Ctí Kollára, že hlásí se jako pokračovatel Dobrovského.

Kollár nejen svým duchovním povoláním a svým učením humanitním pokračuje v tradicích naší reformace — Kollár již vědomě v tradicích těch hledá posilu obrodné. Na tento moment Kollárovy ideje nebylo ještě ukázáno.

Na Kollárovu činnost dívali jsme se posud příliš jednostranně, znala a cenila se jen jeho „Slávy dcera“; avšak i toto dílo básnické musí se posuzovat a vyložit v souvislosti s úsilím vědeckým a filosofickým. Důležité je Kollárovo úsilí filosofické. Tu zase je lišiti prvek dvojí. Ve spise o vzájemnosti Kollár podal podle Herdera filosofii dějin; ve svých kázáních podal nám filosofii náboženství a tudíž i filosofii národného obrození — „pobožné národnosti“, jak hlásá titul druhého svazku kázání, v němž vyloženy jsou hlavní zásady Kollárovy filosofie.

Reformace je Kollárovi dovršením všeho vývoje historického a obzvláště vývoje náboženského; reformace je přímo znovuzrozením evangelia.[9] Proto má reformace důležitost netoliko pro život církevní a náboženský, ale pro všecko usilování lidského ducha — reformace je zároveň obnovením všeho kulturního snažení.[10]

Reformace je Kollárovi dílo ducha slovanského. Národnost má svou pravdu jen v humanitě a tudíž v náboženství. Proto je reformace „utěšený slovanský dar“.[11]

Jsouc slovanskou, reformace je předně plodem národného úsilí česko-slovenského. Národ český, národ slovenský byl původcem a předchůdcem reformace v Evropě a v Uhersku.[12] Kollár obzvláště vytýká, že nynější evangeličtí Slováci nejsou než synové, dědicové a

pokračovatelé Husitů a Bratří, kteří na Slovensku se byli usadili, a to v obojím, i v tělesném i v duchovním smysle.[13]

Proto Kollár Husa a Bratry, zejména Komenského, staví nám za vzory. „Tvé jméno a učení, tvou zmužilost, věrnost a následky tvé účinnosti nechal jsi na zemi co svaté dědictví,“ vyzývá paměť Husovu[14] a o Komenském volá: „Buďme synové jeho ducha a srdce.“[15]V souvislosti s učením o reformaci slova tato nemohou se pokládat za pouhé kazatelské rčení; vždyť Kollár předmětu věnoval netoliko tyto věty, ale celá kázání, jež v pravdě nejsou než filosofické úvahy. Kollár je si docela jasně vědom, že obrození je jen možné obživením a pokračováním ducha reformního. Na jednom místě, uváděje z Komenského známé proroctví o budoucnosti našeho národa, praví výslovně a určitě: „Co že by z našeho neštěstím ohromen[é]ho, protivníky obklíčeného, ode mnohých vlastních synů opuštěného národa v posledních těchto stoletích již bylo bývalo, kdyby se takovýto hlas národních otců nebyl k nám ozýval a naši tolikráte do hrobu nošenou národnost nebyl pořád křísil?“[16]

Že v podrobnostech Kollár nemá správných názorů, jako na př. o poměru Husa k Wiklifovi a Lutherovi, že dokonce i o probléme náboženství a reformace, reformace vůbec a reformace české, má názory, s nimiž bych nedovedl souhlasit, ve své studii o Kollárovi jsem už pověděl. Vytкну také hned a opět, že právě Kollár nebyl prost liberalismu.

Jiné nedostatky již vytčeny ve zmíněné studii. To všecko vynikne, až učení Kollárovo úplně bude vyloženo. Avšak už teď vyniká docela jasně, že naše obrození hledal v pokračování reformace. Sám, třeba nedostatečně, v duchu tom pokračuje. Proto, ačkoli Kollár jako člověk velice se liší od Husa, dokonce i v jeho Činnosti s Husovou jsou některé podobnosti. Jako Hus latinsky psal své hlavní dílo a čerpal z Wiklifa, tak Kollár německy napsal svůj hlavní spis a čerpal z Herdera; v kázáních Kollár, jako Hus, českému obecenstvu předložil své názory populárněji; jako Hus Kollár byl učitelem akademickým ovšem rozdíly jsou větší a pronikavější, nenapadá mně, stavět Kollára po bok Husovi. Nesrovnávám nic než některé více vnější shody a nechci více docílit, nežli ukázat, že Kollár podstatu našeho obrození viděl v pokračování v duchu a snahách reformačních. Kollárův humanitní princip, základ národnosti, je přes všecek a uznaný vliv filosofie německé tím pokračováním reformních ideí českých.

Upozornil jsem v „České otázce“, že Kollárovy názory více, nežli toho je vědomí, vešly v náš obrodní program národní a dokonce i v Palackého program politický. Nyní poznáváme, že

Kollár i po stránce náboženské předcházel Palackého. Avšak Palacký pokročil nad Kollára. Jednak, poučen byv Kantem, problém náboženský pojal přesněji a hloub; hlavně však Palacký právě tím stal se dovršitelem našeho obrodného programu, že nám svou životní prací, svými Dějinami, vyložil smysl naší historie a zejména naší reformace. Kdo v programě politickém, kdo dokonce v programě všenárodním, všekulturním nehledá pouze ukázání k jednotlivým potřebám dne, kdo v něm hledá a naléztí dovede smysl národního úsilí životního, ten pochopí, co všechno zahrnuto je v Palackého programe humanitním, pochopí, proč Palacký humanitu zakládá na zbožnosti a proč ideál pravé zbožnosti vidí v našem Bratrství. Myslím, že jsem předchozími studii již dosti vyložil tento filosofický smysl programu Palackého, a proto tu k nim jen odkazuji.[17]

Po Palackém Havlíček[18] neméně vědomě pokračuje směrem naší reformace. Ani zde nechci opakovat, co o Havlíčkovi právě s této stránky jsem už napsal v „České otázce“ a ve spise o Havlíčkovi. Ani následníci Havlíčkovi nedovedou pochopit filosofické a náboženské stránky jeho činnosti žurnalistické; avšak právě proto Havlíček je vzor žurnalistice, jež u nás má význam větší, nežli u národů lépe zásobených literární stravou jinou. Havlíček ve všem a stále dbal netoliko svobody ducha proti tlaku reakčnímu, jímž se pokračovalo v protireformaci, ale on zejména pochopil význam náboženství pro všecek život a také pro politiku a proto tak důsledně a neúnavně všímal si církevního a náboženského vývoje. „Církevní absolutismus jest poduška světského,“ zní Havlíčkova formule pro poměr církve a státu, náboženství a politiky.[19] „Epištoly Kutnohorské“ podávají výslovný důkaz toho, jak Havlíček cenil význam náboženské otázky nejen pro člověčenstvo všechno, ale (jak hned v předmluvě praví) zejména pro náš národ: „Epištoly“ jsou vůbec soustavnou a dosti úplnou filosofií náboženství.

Jako Palacký i Havlíček stojí na humanitě nábožensky založené („čisto lidský a bohulibý cit nábožnosti“.[20])

Husa a reformaci poznat a ctíti je Havlíčkovi podstatou všeho snažení „liberálního“; máme usilovati, „aby náš celý národ v mistru Janu Husovi poznal zase svého nejvěrnějšího přítele a otce“ — dí v památné X. kapitole svých Epištol.[21] A faktu, že právě svobodomyšlné katolické duchovenstvo „bylo počátkem a zakladatelem celého našeho vlastenectví“, Havlíček věnoval obšírnou úvahu;[22] jaký katolicism si však přál, hned vyložíme.

Summa Havlíčkova Credo náboženského, jak jsem už upozornil, shrnuta je, tuším, v článku o Bolzanově poslední vůli.[23]

Smetana více než jeho předchůdce pojímá problém filosoficky. Vycházejí jako Palacký a Kollár z filosofie německé, opírá se o Hegela a Feuerbacha; humanitní filosofie stává se mu již po výtce sociální, úkol české filosofie slovanské je mu sociální. Smetana chce vědomě vyniknout již nad reformaci, máje již ideál jakéhosi českého a slovanského nadčlověčenství.[24]

Avšak dosti těch důkazů, že naše obrození, naše procitnutí z protireformačního spánku skutečně a doopravdy bylo pokračováním v díle reformačním — a proto ptejme se sebe opět a opět, plníme-li tento svůj úkol národní a historický?

9.

Vady úsilí obrodního. Liberalism zeslabuje náš český humanitní program obrodní, jak revoluce porušila naši reformaci. Liberalism našich hlavních buditelů. Liberalistický nacionalism a politicisim. Eklekticisim a novotářství. Kritika contra historisim.

Jak malý, jak malicherný je náš nynější život, jak jsme téměř cele ztraceni v nicotném politisování a agitování a jak mdlé jsou všechny ty projevy národního života, které se dnes obecně uznávají za práci národní!

Pravda — kdo chceš míti omluvu, můžeš ukazovat už na ty naše buditele. Po 400 letech vnitřních bojů, rozbrojů a nesamostatnosti vrátili jsme se sice k duchovnímu prameni naší reformace, ale vrátili jsme se po tak dlouhých a velikých útrapách mdlí a slabí. Zárodky nynější naší krise dají se prostřehnouti i u našich buditelů; odsud právě povinnost, uvědomit si tento náš stav a z něho se vymanit — proto požadavek, revidovat náš národní program a opravit a zdokonalit naše národní konání.

Řekl jsem a opakuju: dusí naše reformní a obrodní úsilí zpátečnický liberalism.

Tento liberalism, jehož cizí pramen jsme již poznali, hned Kollárem se k nám dostával; to analýs Kollárových snah a ideí náležitě vyniká. V Jungmannovi (ukázáno v „české otázce“) liberalism voltaireovsko-wielandovský v plném už je kvetu a vyzrává dokonce v promyšlený kodex vlasteneckého jezovitství; těm různým Hankům se tato filosofie velmi líbila. Jejich liberalismu naše česká idea humanitní přeměňuje se v cizí humanism renaissanční — osvícenství, jednostranný kult vzdělanosti je životním úsilím těchto buditelů.

A i to je pochopitelné; po dvoustoletém duchovním spánku národním touha po vzdělanosti je tím živější a jistě i oprávněna; v tom chyby není, pouze v té jednostrannosti, že se pro samý rozum snadno zapomíná na duši a její žití mravní a náboženské a to znamená, že to osvícené úsilí nebylo dost hluboké, spokojujíc se namnoze povrchním leskem. Hlavně v tom byl již v době Jungmannově a je posud náš národní nedostatek: protireformace porušila svým duchovním násilím český charakter, porušila českou duši, český člověk naučil se skrývat své nejvniternější přesvědčení, — Jungmann se svými „Zápisky“, tajenými před nejdůvěrnějšími přáteli, jednal právě v duchu a tradici této násilné protireformace. Obrození naše musí být obrození duše, — obrození musí být novým životem celého člověka, musíme opět a cele hledat pravdy, slyšet pravdu, učit se pravdě, milovat pravdu, pravit pravdu, držet pravdu, bránit pravdu až do smrti.

Palacký filosofickému liberalismu nebyl tak přístup, jak Havlíček; ale oba přijímali do značné míry jeho sociální a politické výsledky.[25] Palacký, ač za ideál nám stavěl naše Bratrství a humanitu, přece v praxi politické proti všeobecnému právu hlasovacímu nezdráhal se prohlásit, že „nestačí být člověkem, aby se mohl dávat platný hlas o pravém zřízení poměrů společenských a státních“. Palacký tím jistě neodsuzoval humanity, ale přece je to slovo tvrdé, právě tak, jako když Havlíček v mužích jako Proudhon nedovedl vidět „lidí řádných“ (Česká otázka 114.).

Humanita, Bratrství více než sluší pojímalo se akademicky; za to hlásal se vřele hospodářský materialism — bohacení posud je credo našich liberálů, užívajících s velikou dovedností všech sofismat té liberální scholastiky, která se nám pod jménem národního hospodářství jakožto vědy věd div ne s mateřským mlékem vštěpuje.

V souhlase s tímto filosofickým a etickým liberalismem zapomíná se dnes už úplně, že naši buditelé ideu národnostní zakládali na humanitě náboženské; náš liberalism spokojuje se, jako

všude, pouhým nacionalismem, nacionálním egoismem, jenž, jak to vidíme všude, vede své vyznavače k nehumanitě, k potlačování jazyka a národnosti cizí.

Měli jsme humanitní ideál, ale praktické heslo znělo: „Slovan a vlastenec“, teprve Havlíček volal: Čech, ne Slovan; snad naši potomkové odhodlají se volat a hlásat: Člověk doopravdy pokrokový! Národu se tím neubere, naopak získá — jako získal reformací.

Řekl jsem a nezdráhám se to opakovat, že ani Palacký v té příčině nedržel se vždy dost důsledně svého humanitního ideálu Bratrského.

Nacionalism ohrožuje nás více, než se domníváme. Díváme se na naše národní žití příliš negativně — pokládáme za svůj historický cíl věčný antagonism proti Němcům a nedovedeme náležitě pochopit a cenit své poslání vlastní, pozitivní, nedovedeme pracovat bez ohledů na cizinu.

Tím se pak stává, že právě tím antagonismem podléháme tomu vlivu nejvíce, kterému si přejeme vyhnout — kdo žije v ustavičném pozorování svého odpůrce, chtěj nechtěj řídí se tímto svým jediným příkladem. Ukázal jsem, jak se to jeví v našem posuzování germánské bojovnosti a jak se máme odhodlat k národní a kulturní, jak bych řekl, autosugesci (srv. Českou otázku 78.). Musíme konečně žít sobě, žít pozitivně (tamtéž 176), beze strachu, bázně a ohledu jít cestou svou vlastní, cestou svou českou.

Jen tak zbavíme se také toho strachu před svou malostí, která jako hlodavý červ sedí v samém nitru české duše, pokud nepochopila plnosti a velikosti našeho poslání, naší ideje české. Proti svým nedostatkům, proti své malosti kulturní můžeme a musíme toužit s Kollárem. ale to je něco jiného nežli ten pocit malosti, který vyrůstá z nacionalismu.

Z materialistického nacionalismu rodí se zejména také ono neživé slovanství, onen „slovanský kosmopolitism“ Havlíčkovi tak odporný, ona víra ve velikost politickou, státní a národovou, před níž v prachu se kořili ti Hankové a před níž se koří po nich všichni, kdo žijí tělem více nežli duchem. Lidé ti utápějí své české svědomí v tom prázdném politicismu, živíce svou vyprahlou fantasií vidinami politické slávy. Je to žití celé nečeské, neslovanské. Čech, Slovan pravý chce být světový, ale ne světský; pravý Čech, pravý Slovan nikde nebude hledat slávy, ale pravdy. Jak nečesky jednali proto Hanka a jeho pomocníci, když místo

vniterního obrození hledali literární slávy, neštítíce se podvodů a podvrhů! Humanitní ideál český vede nás k práci, jen na ní založíme si také politickou taktiku svou.

Je pochopitelné (opakuji), že po tak dlouhém spánku duchovním vrháme se s dychtivostí k bohatému stolu světové kultury a její vymoženostem. Chceme uniknouti své nedostatečnosti a malosti, a proto hladově přejímáme, co práce a konání cizí nám podává. Avšak kdo dlouho lačněl, živiti se musí pozorně, rozvážně. Eklekticismus ohrožuje naši samostatnost a samobytnost od samého obrodného procitnutí. Slabému eklektická syntesa sama sebou se poskytuje jako životní metoda. Proto u nás tolik je eklekticismu, tolik závislosti na cizích vzorech a to netoliko v teorii, ale i v praxi, politice. Proto je u nás tak nesamostatné novotářství.

Nezbývá než přesná kritika, umožňující nám srovnání cizího a vlastního, kritika podmiňující organické osvojování všeho toho, co není v odporu s naší českou ideou. To je ovšem úkol nesnadný a bude vždy těžší tou měrou, kterou rosteme a rostou národové jiní — proto celost českého ducha dnes jen hlubším a kritickým vzděláním filosofickým je možná, národní vědomí musí být vědomím, uvědoměním skutečným.

Kdo se běře touto cestou, nepropadne také upřílišenému historismu, nekritickému historickému empirismu. Nesmíme, nemůžeme zavrhnout své historie, své minulosti — naopak musíme ji poznávat pořád lépe a lépe. Ale jak přítomnost nám podává naše i cizí a jak jen kritický znatel dovede si vybrat, co svědčí jeho duchu, tak i minulost podává nám naše i cizí v neladné směsi, z níž právě tak kriticky musíme vybírat, co je nám pravého a právem našeho. Naše navázání na minulost, náš návrat k ideám reformačním nemá být návratem slepým, i své přijímáme, držíme a hájíme proto, že je to správné a dobré, správné a dobré nám všem. Dobrovský se svou kritičností a vědeckou přesností, Havlíček se svou analýsami přítomnosti mohou nám býti učiteli, jak obrození je ustavičné poznávání a opravování přítomnosti a, tudíž i minulosti. Avšak opět zase i ku překonání tohoto eklektického a historického empirismu, k vypracování žádoucího celkového a jednotného názoru na život jednotlivcův a národa třeba je úsilí mravního, tišili humanitního.

10.

Problém náboženský. Úkoly české filosofie náboženské: Filosofické srovnání historicky daných církví a vyznání.

Český člověk opravdový, český člověk myslící chce mít jednotný názor životní, chce mít přítomnost s minulostí organicky svázanu, chce mít obsah všeho svého snažení v souladnosti se základní ideou své historie, s Bratrstvím, s Humanitou, chce se spravovati tou ideou netoliko proto, že je česká, ale proto, že je správná, že jí nedovede odpírati. Český člověk opravdový, český člověk myslící nepřijímá pustého nacionalismu a prázdného politicizmu, protože zavrhuje všelikou nehumanitu a jednostranný život, postrádající humanitního snažení: český člověk opravdový, český člověk myslící nechce eklektického a historického empirismu proto, že zhostili se chce materialismu a lžiliberalismu.

Toto úsilí filosofické, hledající smysl české historie a poslání českého národa, vede nás k problému náboženskému: je to problém českého života a jeho výkladu vůbec. Je to však také náš problém český: k ideí Bratrství dospěli jsme svým vývojem náboženským a mravním; idea náboženská však, idea náboženské a mravní reformy byla po více než 400 let přímo viditelným a čitelným obsahem našich dějin. Náš liberalismus toho zapomíná, vlastně dělá se zapomínajícím. Ale naše literatura, naše umění i naši politikové bezděky se utíkají do minulosti a zejména z doby reformační váží si předměty své tvorby a politikové ideály své činnosti. Ta minulost, a právě ta její nejskvělejší doba měla obsah po výtce náboženský — odsud právě úkol, sloučiti obsah této doby s nynějším myšlením, jež v tísní moderních vymožeností, dobrých i špatných, nedovede pochopit a ocenit problém náboženský.

Pokud náboženský problém in concreto dotýká se panujících vyznání a organizací církevních, věřící katolík a evangelík k minulosti má postavení dosti jasně určené svým vyznáním a dějinami své církve.

Věřící katolík český (lépe bych podle skutečného stavu řekl: katolík, jenž se skutečně hlásí k zásadám své církve) drží se protireformace. Dvojmým způsobem tito katolíci dnes postupují. Jedni jsou zelotové, zavrhuji českou reformaci a tudíž i Husa neúprosně; této straně jde především o panství církevní authority. Ve svém protireformačním radikalismu nesprávně si představují, že nynější církev byla již za kostnického koncilu co do učení tak konsolidována,

jako nyní; ve skutečnosti ona právě proti české a ostatní reformaci své vyznání přesněji kodifikovala. Tento směr bude rozhodně a čistě klerikální, politicky církevní.

Vedle něho a částečně proti této straně klerikální je směr, jak se nedávno sám nazval, katolický (v Naší Době byl nazván „katolickou modernou“). Směr tento, po stránce vědecké je kritičtější, tím i tolerantnější, klerikálové i k vědě a historii chovají se negativně, netolerantně; katolická moderna klade větší důraz na literaturu a na vnitřní život národní nežli na politiku. Tím samým vedena je, dbáti ve své církvi hlavně o zbožnost a mravnost. S tohoto stanoviska mohla by katolická moderna navázat na katolické duchovenstvo buditelské, avšak spokojuje se v novější době přebíráním ideí t. zv. katolicismu reformního. Jsou v katolické moderně směry dva, jeden hodně povrchní a konec konců jen pozlátkový (zejména „Nový Život“), druhý opravdovější a hlubší, třeba že konservativnější (hlavně v „Hlídce“).

Klerikální zelotism — náboženství křesťanské nelásky v Čechách nikdy nepronikne a vždy vyvolá odpor rozhodný a tuhý. Odpor ten vede teď realism, jenž svou revisí obrodného programu s plným vědomím podle sil pokračuje v ideách obrodních a reformačních.

Katolicism u nás právě proto, že jsme prožili reformaci a protireformaci, vždy bude mít poslání nesnadné; že jsme jako národ katolicismu se vzdali — tu upomínku nelze zahladit. Kardinál Schwarzenberg proto z obavy před husitismem rozpakoval se prohlásit v Čechách nové dogma o neomylnosti. Není mým úkolem předpisovat, jak katolická politika z Čech má a může postupovat, ale církevní zelotism jistě je taktika pochybená. Ostatně máme pro svůj církevní vývoj zajímavou analogii v národě německém. Národ německý rozpolcen je na dvě stejné části, na většinu katolickou, na menší evangelickou; není pochybnosti, že tím rozdělením národ německý duchovně neutrpěl, naopak má v tom duchovním antagonismu značnou kulturní sílu. Co Němci mají vedle sebe, my máme více po sobě: naše reformace je v minulosti, v přítomnosti je národ převážnou většinou katolický. Tím ovšem lišíme se od národa německého a od národů všech. Žádný národ, ve své převážné většině a jako celek, nevzdal se víry a církve reformní jako my — odsud právě ten zvláštní rozpor mezi naší minulostí a přítomností a odsud myslícímu Čechu katolíkovu úkol, rozpor ten ve svém nitru odstranit. Pouhý historism tu nestačí.

Vedle věřícího katolíka máme věřící evangelíky. Tito i vyznáním jsou přímější potomkové reformačních církví českých, Husovy a Bratrské. Ale i tyto naše církve, sloučivší se později s

německým protestantismem, nepodávají plně kontinuity národního vývoje církevního a náboženského. Palacký ovšem naši českou reformaci pokládá za podstatně protestantskou, ale domnívám se, že nezcela právem, jak vyplývá i z toho, že protireformace národa poluteránštlého provedena tak pronikavě a úspěšně. Arciže sloučení českých církví s německými (luterány) a ostatními (reformovanou církví podle Kalvína) nesetřelo národního rázu naší reformace, podobně jako katolicismus podle národů má své zbarvení.

Císař Josef II. svým tolerančním patentem dal svobodu jen církvím luterské a reformované; teprve v tomto století a sice teprve 1880 po mnohých bojích s rakouským liberálním byrokratismem i české Bratrství ve formě Herrnhutské je státem uznáno. V státních církvích evangelických, zejména v církvi reformované, je jisté hnutí, postavit se co možná na vyznání a řády Bratrské a takto úplně navázat na církevní organizaci Bratrství. Nemusím už obšírně vykládat, že otázka česká pouhou reorganizací církevní rozluštěna nebude.

Evangelíci měli přirozeným způsobem v práci obrodné místo přední a vedoucí. Ukázal jsem na to v úvodě k této stati a také již v „české otázce“. Po josefínsky smýšlejícím katolickém duchovním Dobrovském evangelický duchovní Kollár podal základy našeho národního programu; i Šafařík, evangelík, prodchnut byl duchem evangelickým; že vůbec našimi prvými buditeli byli Slovinci, přijavší mezi sebe naše Husity a Bratry, je dalším potvrzením faktu, o nějž běží. Opět evangelík Palacký na témž základě dovršil náš obrodné program; humanitu jako Kollár zakládal na zbožnosti a prohlásil Bratrství za ideál církevní a křesťanský. Havlíček konečně, třeba katolík, stál úplně a vědomě na principu Husovy reformace. Smetana vychází z protestantismu filosoficky.[26]

Netoliko osoby, ale i učení našich buditelů nutí myslícího Čecha, překonat v sobě docela vědomě netoliko církevní, ale všecek duchovní rozpor mezi minulostí a přítomností. Co to znamená — tak zní ten náš problém — že národ český, jediný ze všech národů na světě, zanechal katolicismu, provedl reformaci. Ale opět se vrátil ke katolicismu, opouštěje reformaci? Tento proces trval 400 let: co to znamená? Byla reformace poblouzením, jak tvrdí přívrženci protireformace, anebo nebyla, jak tvrdí naši obroditelé, Dobrovský, Kollár, Šafařík. Palacký, Havlíček, Smetana? Jak má se tedy myslící Čech rozhodnout v tomto rozporu a více: jak myslící Čech rozpor ten má překonat?

Kdo věc jen trochu si promyslí, pozná, že konec konců naše česká otázka je otázkou náboženskou. Předně: rozsouditi musí myslící Čech mezi vyznáními historickými danými, zejména mezi katolicismem a protestantismem; tím zároveň dán je srovnávací úkol další, poznat rozdíly protestantismu německého a západního vůbec a naší reformace v hlavních projevech a fásích. Důsledně tyto záhady vedou pak k srovnání řečených vyznání s pravoslavím.

Otázka ta není pouze historická. Neběží pouze o výklad, jak se náboženské přesvědčení našeho národa postupem doby a kterými vlivy se měnilo; otázka je zároveň a především: v čem byla a je pravda? Proto (to tvrdím a opakuji ustavičně) nestačí nám pouhý historism, nám potřebí je filosofie a kritiky.

I staneme pak před úkolem druhým: rozhodnouti se v otázce náboženské vůbec. To opět a opět znamená, nespravovati se pouze empirickým historismem, ale rozhodnout se filosoficky a kriticky.

11.

Kollár.

Tohoto obojího úkolu již naši buditelé podle sil svých dbali, jak stručně chci upozornit.

Předně srovnávali různá hlavní vyznání křesťanská a formy církevní. Kollár zakládáje humanitu na náboženství, musil se záhadou zabývat, obzvláště když usiloval o vzájemnost Slovanů, církevně nesjednocených. Ve spise o vzájemnosti forma církevní je mu dosti podřízena a vůbec dotýká se věci jakoby mimochodem; více o tom čteme v kázáních. V celku přijímá Kollár církevní nesjednocenost, jak historicky je dána, a místy se těší, že je dokonce dobrá, nabádajíc Slovaný k pokroku.[27] Avšak pokládá vyznání evangelické za nejdokonalejší — reformace, slyšeli jsme, je obnovením pravého křesťanství a dílo čistě slovanské a českoslovanské; proto očekává, že zejména církev pravoslavná, opozdivší se tak velice ve vzdělanosti, přijme slovanské světlo reformace.[28] Reformaci českou pokládá

ovšem jako hotovou událost, ale nepřijímá protireformačního zelotismu,[29] důrazně vštěpuje náboženskou snášelivost, bez níž si slovanskou vzájemnost nedovede myslit. —

12.

Náboženská filosofie Palackého: Světodějný význam dualismu katolického a protestantského.

Palacký katolicism a protestantism srovnával velmi pečlivě. Vidí v katolicismu a protestantismu dva světodějné principy duchovní — princip autority a svobodného rozumu; uznává pro ducha lidského potřebu obou, vidí v jejich vzájemném na sebe působení a v jejich vzájemné snášelivosti prospěch pro člověčenstvo a pro náš národ. S Kollárem uznává však protestantism za církevní formu vyšší a obzvláště naše Bratrství prohlašuje za ideál křesťanství. Toto stanovisko rozvádí ve svých Dějinách.[30] Litovati musíme, že nedospěl Palacký ve svých Dějinách k výkladu protireformace — tu čeká naše historiky ještě veliký úkol historický a filosofický. A hlavně je patrné, že Palackého názor tuto vyložený vyžaduje ještě doplnění: Jestliže totiž katolicism a protestantism svými principy odpovídají „postulátům lidského ducha“ a mají-li „co možná vzájemně pronikat“, běží o to, jaká má být ta jejich syntese, jak katolicism a protestantism mají se spojit v jednotlivém vědomí. Kdyby Palacký byl podrobněji podal historii našeho pokatoličení, byl by musil k této filosofické a historické záhadě odpovědět určitěji, právě proto, že pro náboženské svědomí neběží o to, že jsou vedle sebe dva světodějné principy náboženské a že na sebe působí, nýbrž o to, jak se to mé svědomí k těm principům má postavit. Palacký akceptuje pokatoličení našeho národa jako fakt historicky daný a snaží se s církví katolickou býti v míru co největším. Padá ovšem na váhu, že tenkrát duchovenstvo nebylo ještě tak zelotické jako nyní; on jako Kollár hlásá snášelivost a domnívá se podobně jako tento, že vyšším vzděláním snášelivost ta dá se zabezpečit.

Podrobněji Palacký na vývoj náboženský pohlíží takto: Člověk od přírody náboženství tak nutně potřebuje jako poznání; ale poznání, vědění podřízeno je víře a jako ve všech oborech i v náboženství rozhoduje buď autorita nebo svobodný rozum. Náboženství autoritativní typicky se vyvinulo v katolicismu, v protestantismu máme typ druhý, náboženství rozumové. Protestantism vyvinul se přirozeně z katolicismu a proti němu. Katolicism totiž porušil časem

čisté učení křesťanské, o němž Palacký je přesvědčen, že samo v sobě stačí človyččenstvu na všech stupních vzdělání a že mu postačí věčně; porušení to stalo se směrem dvojím. Předně hierarchie, uchvátivší časem všecku církevní autoritu, jednostranně se opírala o dogma, zanedbávajíc mravní správu životní; tu Palacký již má podobné názory, jaké nyní slyšíme od Tolstého. Učení Kristovo — vykládá zevrubněji — i po stránce spekulativní neboli teologické, jako po stránce praktické neboli mravní bylo nad míru prosté, zároveň však vznešené a populární a obzvláště pregnantní; nebylo v odporu k rozumu — naopak, bylo rozumu nejvyšším projevem. Ale proto, že každé učení, aby se chránilo a podávalo, potřebuje zvláštních orgánů, vznikl přirozeně zvláštní stav náboženských učitelů, kněží; z toho pak vyplývá, že učení se vyvíjí dále a jak se dá očekávat, bude se vyvíjet směrem antropomorfičkým. Antropomorfism pokazil v středním věku také učení Kristovo. Církevní hierarchie v Římě měla s počátku svou převahu ve svém učení a učitelství, ale zneužila učení Kristova podle starořímského způsobu k panství světskému. Kristovo přikázání lásky k Bohu a bližnímu ustupovalo pořád více složitějšímu učení dogmatickému; láska k Bohu a bližnímu platila méně nežli pochopení spletitého učení církevního. Kristova touha po království božím v podstatě je to, co nová filosofie zove bažením po nekonečném, — kanónem dogmatiky to nebylo. Hierarchie takto vládla světu křesťanskému a papežové již již byli by se stali druhem křesťanských dalajlámů, kdyby v křesťanství samém nebylo léku: svobodného rozumu. Druhé porušení čistého křesťanství stalo se v katolicismu značnou zkažeností mravní.

Proti tomuto porušení pravého křesťanství nepostačila oposice v lůně církve samé; část křesťanství musila se postavit mimo panující církev — toť providencialní poslání protestantismu a především tedy naší české reformace. Proti autoritě církve římské postavila se církev, prohlašující svobodu rozumu vázaného pouze Písmem.

Křesťanský svět takto byl rozpolcen. Palacký však, jak už řečeno, v tomto dualismu náboženském a církevním (je vidět, že ve svých nejintimnějších myšlenkách na pravoslavnou církev nemyslí) vidí veliký a spasný historický vývoj; vývoj ten, vykládá, odpovídá dualismu ducha lidského. Jedni nadáni jsou duchem více aktivním, druzí více pasivním; jedni jsou samostatnější, druzí následující cizí vedení; jedni dají se autoritou méně určovat, druzí jí potřebují více — tomu přirozenému zákonu polarity, jenž ve všech organických útvarech způsobuje protivu principu mužského a ženského, odpovídá církevně a nábožensky protestantism a katolicism.

Palacký postřehuje v protestantismu 16. věku taktéž vady, přes to, že jej pokládá za nutný stupeň dalšího vývoje nadkatolického. Předně vidí v reformaci jednostranný odpor proti autoritativnímu principu; vysvětluje to tím, že proti upřílišněnému duchovnímu despotismu římské církve vznikl protest taktéž upřílišněný, poněkud anarchický. Proto Palacký se domnívá, že světový historický proces, zahájený protestantismem, dávno není ukončen. Protestantism totiž svými církvemi, ačkoli prohlašoval svobodu bádání, utkvěl taktéž na autoritě, speciálně na autoritě svých hlavních dvou konfesí (augšpurské a švýcarské); avšak podle svého principu protestantism musí připustit další vývoj rozumové kritiky a zejména musí připustiti, aby tato kritika očišťovala pravé učení Kristovo od anthropomorfismu, jehož se theologie protestantská, třeba v míře menší, právě tak dopouští jako církve římská. Palacký nevidí podstatného rozdílu, připustíme-li v dějstvu zázrak jeden nebo zázraků sta a tisíce. Proto není protiva katolicismu a protestantismu, jak se ustálila v reformaci 15. a 16. věku — tedy v reformaci české a západní — úplná, teprve dalším vývojem se dokoná.

Zatím, než se člověčenstvo dovine toho konečného stupně, poměrně nedokonalý katolicism a protestantism mají se snášet, ne potlačovat; katolicism protestantismem se polepšil a naopak zase protestantism svobodou rozumu náboženství také poškozoval, a právě proto se mají vzájemně doplňovat a pronikat co nejvíce. I kdyby se lidstvo tohoto cíle nedovinulo, Palacký spokojil by se přiblížením k němu. Člověk nikdy nepřestane být směsicí dvou světů: dychtí po nekonečném a povznáší se k tušení boha, zároveň však také je otrokem hmoty. Mezi těmito dvěma protivami jsou nesčíslné stupně, odpovídající subjektivním potřebám různých individuí. Hovět potřebám těm je úkolem katolicismu jako protestantismu, a proto vzájemná snášelivost, ne válka mělo by být jejich heslem. Měly by závodit svými blahodárnými účinky — dokonalým není ani jeden ani druhý. Palacký vidí mezi katolicismem a protestantismem menší protivu nežli mezi vírou a hrozící nevěrou a proto opět a opět žádá snášelivost. „Už teď každý katolíkem není, kdo zapsán je do katolické matriky a na mši chodí, jakož není každý protestantem, kdo neuznává papeže a ho neposlouchá, a protestantští jesuité, nikoli řídci, v ničem nežadávají učňům Loyolovým.“[31]

Podal Jsem Palackého filosofii náboženství poněkud obšírněji, drže se při tom zmíněného spisu proti Höflerovi a ideí v Dějinách prováděných. Tuto filosofii Palacký koncipoval v hlavních obrysech již ve svém mládí, jak vidíme z noetického článku o krasovědě.[32] Je to filosofie Herderova Kantova. V jádru je to filosofický a náboženský theism; pokud Palacký přihlíží k historickému vývoji a k církvím konkrétně daným, jak už vzpomenuto, viděl

nejlepší církev v České jednotě, k níž se předkové hlásili; nemíní tím obnovenou jednotu herrnhutskou, ale Jednotu 15. a 16. věku a obzvláště přijímá dvojí její zásadu náboženskou; hlásí se totiž k tomu, že více si hleděla křesťanské praxe nežli jeho dogmatických učením a pokud se těchto týká, souhlasí se zásadou vývoje na křesťanském základě, se zásadou, kterou svým učením a příkladem tak slavně hájil Hus, říká: „Od samého počátku svého poznávání učinil jsem si pravidlem, kolikrátkoli bych v kterémkoli oboru postřehl mínění lepší, že rád a skromně upustím od názoru prvního a to s plným vědomím, neboť to, co poznáme, je nepatrné v srovnání s tím, čeho nepoznáváme.“[33]

13.

Palackého filosofie dějin a zejména dějin českých: České bratrství vrcholem posavadního vývoje historického.

Myslím, že tímto vyložením Palackého názoru o historickém vývoji českého národa a člověčenstva vůbec nemůže být pochybností o tom, jaký je základ našeho národního programu, zbudovaný „otcem národa“. Zde máme Palackého filosofii dějin a zejména filosofii dějin národa českého. Tato jeho filosofie našeho historického vývoje dá se shrnouti na tyto poslední filosofické formule:

Božnost je základ a poslední cíl všelidského snažení, „moc naše životní usiluje konečně — k božnosti“; božnost však je „jakoby srovnání a podobnost boha, čili účastenství přírody boží a obraz bytu božského ve člověku“ je „obsah jestotný (= věčný, nejen formální) všech konečných oučelův života duchovního“.[34] V této božnosti, Palacký učí dále, a „jen v božnosti, jakožto v ideji, dochází člověctví úplného rázu bytosti své“.[35] Tato kantovská formule znamená, že čisté člověctví je vrcholem lidské moudrosti v tom, aby člověk dokonale a úplně v sobě vypracoval všecko, co ušlechtilého mu vlastní přírodou je dáno. Tedy: takový dokonalý člověk, člověk čistě lidský, zdokonaluje se božností a tudíž podle Palackého vypracujeme své člověctví tím dokonaleji, čím se staneme božnějšími.[36]

Návod k pravé božnosti Palacký vidí v čistém učení Kristově, učení to lidem dostačí na věky; tudíž in concreto je hlavní obsah všeho úsilí jednotlivců, národův a celého člověčenstva:

pochopit čisté učení Kristovo a podle něho jednat. Vývoj náboženství a zejména náboženství křesťanského je tedy podstata historického vývoje.

Posud vývoj náboženství vedl k historickému vypracování dvou hlavních církví a vyznání — katolicismu a protestantismu; v obou těchto náboženstvích vyslovilo se úsilí čistého člověctví po božnosti.

V těchto formách jeví se náboženství, jež samo v sobě je čistě subjektivní.

Tyto dvě formy náboženské nejsou a nemohou být žádná pro sebe sama dokonalou, třeba hovi dvěma základním vlastnostem lidského poznávání i konání, aktivitě i pasivitě. Proto nutná je jejich vzájemnost a pronikání co nejúplnější.

Jako každý jednotlivec ustálí se na formě jeho subjektivním potřebám odpovídající, tak i národové, jako celek, v těchto dvou formách hledají své náboženské uspokojení. Národ český, Palacký opakuje ve svých Dějinách, je od přírody obzvláště zbožný, jako národ slovanský všecek; zároveň však je od přírody mírumilovnější, nežli jeho západní sousedé, je svou národní povahou humánní, je přímo představitelem čistého člověctví. Proto, z těchto dvou příčin, usiloval o reformaci církve katolické. Reformaci svou vzpracoval nejčistší posud církev křesťanskou — své Bratrství, kteréž tudíž tvoří centrum všeho historického vývoje člověčenstva. Bratrství je tedy vrchol a centrum historického národa českého.

V Bratrství projevila se česká přirozenost, česká člověckost. Bratrství je posud nejčistším národním projevem české člověckosti a ovšem i božnosti. Člověctví, humanita bratrská je projev člověka českého, je vrchol a centrum naší historie. Bratrství je historický vrchol „českého člověctví“ a „božnosti“.

Avšak ani Bratrství není dovršením dalšího vývoje národního a historického. Bratrství samo v sobě má základy dalšího vývoje a tento vývoj musíme uskutečňovat. Dnes Kristovo království boží musí být zakládáno filosofickým bažením po nekonečném. V tom smysle a k tomu účelu Bratrství Palackému bylo ideálem náboženského a tudíž všeduchovního snažení, filosofie dějin stává se mu přirozeně filosofií náboženství — náboženství je základ a cíl všeho vývoje individuálního a historického. Sám ve filosofii Kantově nalezl pokračování bratrského úsilí: Bratří zejména nekladli již důraz na dogma, ale na život a tuto novou myšlenku, tuto novou

správu životní Palacký poznal v Kantově filosofii náboženství. Ji tedy přijímá a tu i tam i pozměňuje.

Základy této své filosofie Palacký nám podal ve svém noetickém článku: O krasovědě. Je to filosofická práce důležitá a vážná. V práci té Palacký se pokusil Kantův názor vyložit česky. Názorům tam projeveným Palacký zůstal věren a prováděl je pak ve svých Dějinách. Jen filosofická neprohloubenost způsobila, že Palackému, ačkoli jej zoveme otcem národa, tak málo rozumíme.

14.

Jak Havlíček soudí o katolicismu a protestantismu. — Smetana.

Havlíček liší se od Kollára a Palackého tím, že, přijímaje českou reformaci stejně, jako katolík přijímající pokatoličení taktéž jako hotový fakt, přál si reformu svého vyznání právě podle vzoru reformy české, obzvláště Husovy.[37] Palacký byl pro Bratry.

Jsou to rozdíly filosofického nazírání vážné a je na čase, aby se o nich přemýšlelo.[38]

Smetana, vycházející filosoficky z Hegla a z t. zv. heglovské levice, domnívá se, že náboženství již dovršilo svůj úkol a že se přemění v jakousi tvůrčí činnost uměleckou, spojenou s účinnou láskou. Pojem není docela jasný, ale je vidět, že se Smetanovi vlastně jedná o náboženství mnohem vznešenější, než posud byla.

15.

Naši buditelé o pravoslaví.

O třetí hlavní formě křesťanské, o pravoslaví, naši buditelé neměli dost popudu jednat hloub a podrobněji. Ani jim nebylo dost známo, až na Havlíčka. Všichni: Kollár, Palacký, Havlíček

vyslovili se proti pravoslaví; Kollár přes to, že podle staršího názoru, šířeného v jeho době obzvláště od theologů protestantských, viděl v české reformaci dítě východní církve od dob Metodějových v Čechách se držící.[39]

Jiné stanovisko vůči pravoslaví, jež vlastně a ovšem neprávem úplně stotožňovali s církví ruskou, zaujímali liberální a liberálnější vlastenci, kteří svému rusofilství podřizovali i přesvědčení, po případě nepřesvědčení náboženské; na této půdě vyrostlo nynější liberální učení, t. zv. cyrilometodějské, jemuž Sladkovský svým přestupem k pravoslaví dával podklad, ovšem opět jen podklad národnostní a politický.[40]

16.

Naši buditelé o podstatě a hodnotě náboženství: otázka česká otázkou náboženskou.

Vidíme tedy, jak naši buditelé obojího vyznání, katolíci (Dobrovský, Havlíček) i evangelíci (Kollár, Palacký), srovnávající obě hlavní vyznání západní a určující jejich historický úkol v národě českém, za jedno jsou v tom, že reformace česká, již pokládají za počátek protestantismu, je pokus o dokonalejší církev křesťanskou; akceptující pokatoličení, usilují o reformační obrození v dané formě vyznání a církve, očekávající od filosofického osvícení a vzdělání, že tyto formy nebudou překážkou duchovního pokroku a duchovní jednoty.

Takto naši buditelé odpovídají zároveň k druhému problému náboženskému, totiž k otázce po podstatě a hodnotě náboženství: všichni pokládají náboženství za podstatný a hlavní projev duchovního života jednotlivce a národního, všem duchovní život, zejména národa českého a slovanského, je ve svém základě a jádře náboženský. Kollár, Palacký, Havlíček za jedno jsou v tom, že jádro našeho národního charakteru je a musí býti náboženské.

Všichni naši buditelé zabývali se problémem náboženským více při své konkrétní práci vědecké a literární a jiné, zejména Palacký dal nám svou historií českého národa českou filosofii náboženství. Ale mnozí této filosofie v Dějinách nevidí, mnozí ovšem, a obzvláště gros t. zv. vzdělanců, se otázce vůbec vyhýbá. To, kdo rozumí tomu, co čte, vidět může také ve většině naší beletristické i historickovědecké tvorby. Je to podívaná odporná, každý i ten

poslední Hlavinka, mající odvalu svého přesvědčení, alespoň mně je stokrát milejší. Ale v tom právě tkví zlo a problém, v tom právě tkví jádro našeho domorostlého liberalismu, že se v nejdůležitějších otázkách životních spokojuje pohodlným empirismem a historismem. Český liberál myslit neumí a myslit nechce; český liberál zuby nehty se bude vzpírat filosofii české.

Česká filosofie ovšem právě problém náboženský řešit bude.

17.

Náš náboženský úkol teoretický: filosofické pokračování na dráze bratrské.

Problém náboženský je i jinde a musí se řešit od myslících příslušníků církví všech. Musí se řešit nejen teoreticky: ani prakticky dnes už nikomu nestačí křesťanství dle jména, ať už je v církvi té neb oné. Proto, hledíc k naší reformaci, nemůže být naším náboženským úkolem českým, hlásat návrat k církvím a učením starým. Nemůžeme se vrátit do století 15., na tož do století 19., neboť vývoj několika století nedá se ignorovat. Proto také nemohli bychom se spokojit přijímáním nynějších (oficiálních) církví evangelických, třeba že ideu reformace a zejména Bratrství pokládám za dokonalejší nežli ideu protireformačního katolicismu. Havlíček a s ním mnozí domnívali se, že katolická reakce porevoluční způsobí „nesmírné přestupování“ katolíkům k protestantům a naopak se naděje, že by protestanté se sjednotili s římskou církví, kdyby se tato v uvedeném smyslu reformovala.[41] Havlíček se tu mýlil: přestupování katolíkům by našeho náboženského problému nerozluštilo, nerozluštily by ho dokonce dané Havlíčkem reformy katolicismu. Ve svých „Epištolách“ sám proti svým osočovatelům dovozuje, že jeho námitky „proti hierarchii katolické platí ve stejné míře proti hierarchii (vlastně církvi) protestantské.“[42] Havlíček, stoje na půdě husitismu, sám nepřijímá nynějšího protestantismu a nevidím, jak by protestantism mohl dnes úplně vyhovět všem. Přestup k protestantismu může prospět jen těm, kdo dovedou přistoupit z pohnutek náboženských, kdo dovedou protestantsky věřit.

Protestantism právě tak jako katolicism a konečně jako i pravoslaví není rozřešením dnešní otázky náboženské, spíše překážkou, není rozřešením našeho náboženského problému českého. Překlenouti prohlubeň zející mezi minulostí a přítomností, navázati na naši minulost,

neznamená a nemůže znamenat, jako bratr Kabátník a jiní hledat viditelnou církev ideální, nýbrž běží o to, všecek myšlenkový vývoj naší reformací a obrozením započatý vniterně prožítí, skutečně prožítí, dožítí a pak s jinými dále pokračovati.

Vniterně prožítí — to znamená při nejmenším, poznat, pochopit pravý dosah tužeb a ideí našich buditelů od Dobrovského počínajíc do Havlíčka a Smetany, neboť oni právě snažili se podati nám, čím bychom v ideách reformních mohli pokračovat. V ideách a práci jejich se nám v hlavních rysech obráží vývoj nového myšlení: z Dobrovského mluví k nám Descartes, otec moderní filosofie německé, idee Leibnizovy a jeho humanitárních následníků, zejména Herdera — ukázal jsem, že z nich zároveň se k nám hlásí naši reformátoři a Bratří; Kollár podává nám i Rousseaua a Friesa; Kant a směry jeho zastoupení jsou Palackým, Schelling a Ocken Amerlingem, Hegel Smetanou, Klácalem; Havlíčkovi známa byla filosofie francouzská a ruská. Vzpomeneme-li k tomu, jak naši básníci čerpali z literatury světové, z Gotha, Schillera, Byrona, Mickiewicze atd. pochopíme, co znamená vniterně prožít myšlenkový pokrok poreformační až na naši dobu: hledat pravdy ideí světových, pravdu tu ztrávit a v duchu národního poslání humanitního organickou syntesí vlastního a cizího dále tvořit idee české, až konečně bychom měli nejen svou českou filosofii, ale také člověka naskrze českého a přece světového. To ovšem neznamená syntesi eklektickou, jíž i pro rozum i pro charakter musíme se varovat.

To tedy jest úkol každého z nás, kdo žítí chce duchovně, kdo vědomě pokračovati chce v duchu naší reformace, kdo tudíž překonati chce její nedostatky a ovšem nedostatky naší protireformace. Liberalism spokojil se s negací protireformace, reformaci akceptoval jednostranně nacionálně a negativně jako spojení proti protireformační reakci; upadal takto v nekritický historism a slepý eklekticism. A přece i tento liberalism alespoň v tési uznával náboženský problém české otázky — konstruoval si svou nacionální církev cyrilometodějskou.

Problém český, problém českého člověka myslícího zahrnuje problémem náboženským všecky ostatní úlohy, jež národ náš rozvinul už ve své reformaci: úkol pro toho, kdo žije uvědoměle, je, všecku moderní plnost kulturní v soulad uvéstí s pravým duchem našeho hnutí reformačního; úkol je, vypracovat v sobě za daných dnešních poměrů kulturních člověka skutečně českého, moderního filosofického pokračovatele na dráze našich předků, Bratří!

Avšak náš problém není pouze teoretický.

18.

Náboženský úkol mravní a sociální: Humanita. — Bratrství.

Chtítí musíme, doopravdy chtítí musíme, co chtěli obrodní pokračovatelé Husovi a Bratří: Humanitu!

V každém člověku ctítí musíme sobě rovného — to je humanitní ideál našich buditelů, to je to jejich „čisté člověčství“, jímž dovršiti máme, co předkové nedokonali, a jímž odčiniti máme osudný rok 1487.

Obrodní práce, ne pouze teorie, znamená stálou a vytrvalou reformní práci pro lid český všecek a stejně pro lidstvo všecko. Hus zemřel pro nás, ale také pro všecky ostatní: Česká idea Bratrství, česká idea humanitní, toť vůdčí idea celému člověčenstvu; Hus také celým světem je ctěn a Komenský stal se učitelem celého světa.

Náš úkol reformační a obrodní, náš úkol národní, naše idea česká je po výtce sociální — je právě Bratrství.

A kde že jsou nám ti naši bratři?

S pány a bohatými netěžké je bratříčkování — ale neběží dnes o bratříčkování, nýbrž o to, abychom za bratra uznali každého, a zejména také ty, jež od kulturního obcování jsme vydělili.

Naše české bratrství, naše obrodní idea humanitní není bratrství sentimentálnosti, ale bratrství práce a opět práce, jest ono „náboženství čisté a neposkvrněné,“ jehož smysl nám apoštol stručně vypsál slovy: „Navštěvovati sirotky a vdovy v soužení jejich a ostříhati sebe neposkvrněného od světa.“

Abychom uskutečnili tuto naši ideu českou, rozmetati musíme hranici Kostnickou, hranici předsudků a nelásky, rozmetati musíme hranici, již neživí již sancta simplicitas, ale indiferentism a panovačnost.

Doslov

Podávám tu třetí příspěvek k osvětlení české otázky. Zde používám místa, abych o těchto svých publikacích několik slov pověděl na vysvětlenou.

Především s hlediska čistě literárního. Česká otázka, Krise i Jan Hus jsou jen třísky z dílny, ve které pracuji na některých úkolech filosofických; minim to do slova a chci tím říci, že jsem si té a oné nesouměrnosti, úryvkovitosti a t. p. dobře vědom. Řekl jsem to ostatně hned v předmluvě k České otázce. Při rovnání a svazování těchto různých drobtů mám snahu, podat materiálu co nejvíce a upozornit na různé otázky, které by po soudu mém podrobněji měly být projednány a prostudovány. Zároveň píšu co nejstručněji, ačkoli vím, že tím výklad stává se těžší. Ku př. hned zde v Janu Husovi podávám Palackého filosofii dějin téměř celou v malém odstavci. Právě tak stručně rektifikuju obvyklé nazírání na Kollára a t. p. O tyto a takové věci mně v těchto pracích běží, nikoli o spory denní politiky různých stran.

Touto knížkou ukazují podrobněji, že osnovní idee našeho t. zv. obrození jsou idee naší reformace a hlavně našeho Bratrství. Opírám důkaz svůj o spisy a úsilí našich hlavních buditelů.

Tím zároveň vyniknou hlavní naši křisitelé ve světle jiném, nežli se nám obyčejně představují.

To týká se především Kollára, jehož jsme si posud všimli jen jako pěvce Slávy Dcery. Ovšem i v Slávy Dceři je více než slovanský nacionalism. Kollár podal nám — ve spise o vzájemnosti — úplnou filosofii dějin a podal tím filosofický podklad různým tužbám buditelským. Ve spise tom dává národnostní ideji filosofický základ humanitní. To jsem už ukázal v Č. otázce a ve studiích o Kollárovi. Zde vynikne ještě důležitost Kollárových Kázní a Řečí. V nich je prvá a dosti úplná filosofie náboženství — jsou hlavní životní prací Kollárovou, třeba nejsou formálně tak dokonalé jako jmenované spisy ostatní. Ale v Kázních

a Řečích Kollár probírá nejdůležitější problémy člověka a národa; spisy ty musejí se opět čísti a studovat, v nich Kollár řeší problém náboženský. Na náboženství Kollárovi založena je humanita, na humanitě národnost — Kázně a Řeči, O vzájemnosti literární, Slávy Dcera tvoří filosofický celek, první promyšlený pokus o nový názor český.

Také Havlíček, a právě jako žurnalista, s téhož hlediska musí býti postaven výše a hodně výše: Náš nejlepší lidový politik napsal nám v Kutnohorských Epištolách také filosofii náboženství.

A konečně i Palacký musí býti lépe ceněn než posud. Stojí nám vysoko dost — je nám otcem národa; ale právě proto musíme v něm hledat více. Palacký to, oč Kollár se pokoušel, prováděl znova a zdařileji. Palacký podává velmi promyšlený a na svou dobu téměř úplný filosofický názor český; protože však o hlavních problémech filosofických nejednal in abstracto, ale při své konkrétní práci historické, mnozí této základní práce filosofické nevidí. Kdo ovšem zná novou filosofii, zejména německou, pozná její vliv ve výkladu našich dějin a zejména reformace; avšak máme od Palackého některé stručné, úryvkovité a neúplné články, které jsou nepoznávaným skvostem naší filosofické literatury. Nedopsaný článek O krasovědě, citovaná kapitola ve spise proti prof. Höflerovi jsou práce znamenité. Netajím se tím a soudnější čtenář postřehne to v mých pracích, že Havlíčka mám radši; ale tak jako Havlíček si cenil Palackého, tak i já opětovným studiem Dějin a statí Palackého utvrzuji se pořád více a více v uctivosti, kterou pociťuji před jeho filosofickou hloubkou a důsledností.

Na Smetanu se u nás zapomnělo téměř úplně, velikým neprávem; zde chtěl bych naň alespoň důrazně upozornit.

* * *

Očekávám, že uslyším ještě často námitku, která se mi již činila, co prý s tím Bratrstvím a náboženským problémem vůbec? Kam s takovými nepraktickými tužbami? My teď máme úkoly hospodářské a politické — až budeme „mít státní právo“, pak snad si ten a onen také bude smět zafilosofovat, třeba i o náboženství.

Rozumím takovým námitkám; ale nedám se jimi mýlit ve svém počínání. Myslím, že dost dobře vím, jak důležitá je pro nás politika, a sám se jí účastním, maje své „nepraktické“

přesvědčení. Avšak kdo pak tvrdí, že hospodářské, politické a národnostní otázky nemají důležitosti, veliké důležitosti? Sám jsem byl v parlamentě a nenapadlo mne tam mluvit o otázkách náboženských přímo. Chelčického Sítí Víry neopraví se přístáv Holešovický; avšak ani literaturou všech našich liberálních poslancův a voličů neuvaří se korunovační hostina státoprávní. Nemám nic proti politice, nic proti hospodaření atd., ale mám přesvědčení, že všecko to snažení musí mít hlubší a jednotný základ, a že základ ten naši buditelé měli. Tvrdím pouze, že nynější veřejné a namnoze i literární usilování je povrchní a proto nevydatné; tvrdím, že je také nečeské. Žádný slušný člověk nebude své nejhlubší životní přesvědčení co chvíle při každé maličkosti vykládat, ale každý slušný člověk takové přesvědčení má a o ně usiluje. Občas pravdě musí dát svědectví výslovně, obyčejně však se přesvědčením svým bude řídit a spravovat. A nikdo z nás není v pochybnosti, jak má posuzovat lidi, kteří jednájí (i v maličkostech) podle toho přesvědčení a kteří jednájí bez něho, dnes tak, zítra onak. jak náhoda dá.

Pokud se týká běžné neodkladné politiky, Havlíček dal nám příklad, jak filosofovat dovede žurnalista, jenž přirozeně musí se obírat otázkami denními; Havlíček dal příklad všem praktikům, jak při úsilovné práci praktické nemáme se spouštět cílů vyšších.

A ty vyšší cíle naše jsou náš český program humanitní, cíle, tužby a ideály obrozenské a reformační. Jak asi by tento program humanitní lze bylo formulovat opravdu moderně, v mnohém již ukázáno v „Otázce sociální“.

Těm našim českým cílům protiví se liberalistický indiferentism. Ukázal jsem, jak liberalism přirozeným vývojem historickým a zejména vlivem západních idejí minulého věku k nám se dostal jako všude jinam; ukázal jsem (na Puchmajerovi, Hankovi a hlavně Jungmannovi), jak u nás záhy byl silný, ale ukazují také, pokud se nesrovnává s našim humanitním programem českým. Náš český humanitní program je náboženského původu a má svůj poslední základ v Bratrství a reformaci — liberalism, liberální humanism je více politický, a tento liberalism, jak se také u nás rozšířil, pochází ve své nynější způsobě hlavně z Německa a Vídně, z hnutí roku 1848. Odsud pro český program humanitní poslední otázka taktiky: reformace nebo revoluce? Odpovídám v duchu buditelů: reformace!

Liberalism dnešní vyhýbá se životním otázkám jako čert kříži. Náboženská otázka je liberálovi sůl v očích. Pochopitelně: liberál věří především v politickou moc a tudíž konec

konců jen v hmotu, třeba by horoval i pro Krista Pána, Pánaboha a všechny ideály ideálů. Neodsuzuji jednotlivce, ale princip, typ. Jsou přece, vím to dobře, různé stupně liberalismu; mluvím proti indiferentismu filosofickému a náboženskému, mluvím proti těm praktikům a teoretikům v různých oborech, jimž poslední věci člověka jsou lhostejný, kteří život lidský nedovedou cenit leda hmotně, ať už věří pouze v peníze a stroje nebo v parlament, vědu, umění, jazyk a cokoli. Mluvím proti těm, kteří nám duši naši chtějí ubíjet jednotlivostmi a opět jednotlivostmi. Mluvím proti těm, kteří v naší historii nedovedou vidět než ty fyzické boje a obřadní okázalosti našich králů, šlechty a měst. Co pak zbude z té naší minulosti, jestliže nemáme pochopení pro čtyřstoletý vývoj náboženský? Co máme v té minulosti, nerozumíme-li čtyřstoletým bojům reformačním a protireformačním? A co nám zbude svého českého z doby našeho obrození, jestliže nám nemají ceny ideje a tužby obrodní, připínající k ideálům reformačním, k Bratrství?

Neváhám ukazovat, jak liberalism vyškvtá se i v našich nejlepších buditelích. Tak jako reformace naše byla s počátku nerozhodná a nedůsledná, tak i v reformaci obrodní postřehnout lze cizí liberalism. Reformace porušila se násilnou revolucí, humanita obrodní porušuje se revolučním liberalismem. Jungmann je typ této strany. Rokycanové vždy byli a budou. A veliký zástup vždy bude se držet jich. Ale jak bratrská reformace dává ráz reformačním stoletím, jsouc podle Palackého centrem netoliko českého, ale světového vývoje, třeba Bratří nebylo více než 710 národa, tak ani v době obrodní ideje hýbající českou duší nesmíme vidět v liberálních Rokycanech a zástupech jejich.

Avšak i naši liberálové, přes všecek svůj indiferentism, jaks taks uznávali naši českou ideu humanitní a její náboženský základ. Důkazem tomu je t. zv. cyrilometodějství, jehož historii jsem podal v České otázce a jež posud se hlásá od našich lidí podstatně liberálních. Přímo klasický výraz tento náš český liberalism má v přestoupení Sladkovského k pravoslaví.

* * *

Toto vědomí o důležitosti náboženství a naší reformace ozývá se netoliko ve filosofických a historických pracích našich buditelských vůdcův, ale také v krásné literatuře od Puchmajera počínajíc až podnes, a sice i u básníků, kteří cele aneb většinou cítí a myslí liberálně. Hned Puchmajer sám, o jehož liberalismu v České otázce jsem už mluvil. Když tento vůdce našich

eklektiků zpívá o Žižkovi, oživuje se, ba dokonce dovede se na okamžik svého liberalismu zříkat (Hlas Čecha):

Zde mudroň hledí, by jen vtípem svítil

a pěkně psal a živě světu cítil.

Kdež Bůh a ctnost? Ach, osvícení

nyň jen světlý mozk a srdce tmavé činí.

Veliké váhy ovšem takovým hlasům, jako podobným záchvatům Hanky, Jungmanna (jenž dokonce překládal Miltonův Ztracený ráj) a j. nepřikládám, ale charakterisují právě umělce liberály, že totiž hledají pro svůj liberalism nějaký silnější prvek český a původní, sic jinak by se byli úplně ztratili v ideách cizích. Vím ovšem, že právě kruhové liberální si udělali svůj literární základ rukopisný; ale právě proto co do obsahu filosofického všem opravdovějším umělcům našim skutečně český obsah a ideu poskytovala doba reformační. Vezměte na př. Nerudu. Neruda byl co do své filosofie dosti skeptický a neurovnaný, zůstalo mu všelico Heinovského — ale čtete jen pozorně a uvidíte, jak právě náboženský problém jej rozčiluje a jak nejmocnější akordy české u něho zvučí, když vzpomíná na dobu reformační. Vizte na př. ze Zpěvů pátečních: „V zemi kalicha“ — tak hluboce česky Neruda, kdyby byl na naši reformaci pohlížel jen jako liberál, by nebyl cítil!

V té příčině musily by se ovšem i v literatuře rozlišovat různé individuality, jak totiž dovedly v sobě více méně jednotně zpracovat kulturní prvky liberální a české. Až českost nebudeme vidět pouze ve zvučných heslech vlasteneckých, až si zvykneme v našich básnicích a všech lidech vůbec hledat a poznávat tu pravou českou duši, pak se i na náš vývoj literární budeme dívat nelibera lištičky, budeme od literatury naší více žádat než zvučné fráze, chvilkové nálady, jednotlivé vlastní nebo cizí ideje a reflexe, a mechanickou dovednost slovní a veršovní. Ovšem pro poznání duše skutečně české nestačí ta vlastenecká míra a váha, na které své milosti udělují opět a opět ti různí Rokycanové.

Vzpomínky na reformaci a zejména na Bratrství byly vždy značné a nebyly pouze negativní, t. j. necelily pouze reakci a církvi katolické. Vzpomínám na př. Upomínek (1878) Karoliny Světlé, jak mocně ve svém mládí pocítovala starého ducha českobratrského, jevícího se v příbuzenstvu. Světlá o předmětu vypravuje častěji a je vidět, že jí vzpomínky ty jsou drahé, pozitivně cenné. Uvedu tu z jejích úvah alespoň jednu větu, z níž vidět, jak ideu bratrskou

dovede vidět ve zjevech nám obvyklých; praví totiž o českém Bratrství, že „prý již není neb raději ještě není na čase, jehož čas ale zajisté přijde a k jehož výši jest jeden z prvních stupňův nynější naše spolčování“. Vůbec celé ty vzpomínky jsou zajímavé pro posouzení duchovního ovzduší prvé polovice posavadní doby obrodni a právě po stránce, o které mluvím. Jiný a znamenitý doklad, jak ideje reformační v hlubších umělcích žijí, vidíme z novější doby na Smetanově „Vlasti“ („Tábor“ a „Blaník“) — jak tam Smetana užil staré písně Táborské! Jiní hudebníci za takové příležitosti podali by: „Kde domov můj.“

Ponechávám druhým, aby právě z naší krásné literatury to pozvolné obrozování české duše vyvážili, abychom viděli, jak ideje, které hlásali naši hlavní buditelé, působily a jak samy byly výrazem obecnějšího smýšlení. Jistě české ideje Kollárovy, Palackého, Havlíčka nebyly toliko individuálními, ale zároveň výrazem stejného smýšlení obecného, třebaže výrazem, abych tak řekl, koncentrovanějším a promyšleněji formulovaným. Avšak tak bylo s hybnými ideami vždy a všude, a jest úkolem psychologů, sociologů a moderních historiků, ideje ty vystopovat v dějství všedním a v životě ve mnohém od života cizího nerozdílném. Uvedl jsem proto poznámku ze Světlé, že se mi zdá být pěkným příkladem pro to, co zde pravím, jak totiž ideu lze postřehnouti i v její proteovské nepodobě.

Ideje reformační byly na počátku doby obrodni přes všecku protireformaci valně rozšířeny; historické probadání nové doby ukázalo by, že obrodni program buditelský byl v souhlase s národními sympatiemi. Nebudu se ovšem míchat do úkolů historických, povím pouze některá svá pozorování. Násilí protireformační nemohlo upomínek a ideálů reformačních vyhladit tak, jak někteří (na př. Tomek) se domnívají. Proč na př. ještě Marie. Terezie vydával;) tak četná a krutá nařízení proti kacířství v zemích českých? Patrně protireformační násilí neneslo žádaného ovoce, ačkoli trvalo půl druhého sta roků. Jak vyložiti četná povstání lidu, zejména ještě značné povstání roku 1775? Není emigrace téže doby, emigrace lidu selského (šlechta odešla ze země dříve) důkazem, jak ideí reformačních se přidržoval? Když po poslední a v protireformaci důsledné Habsburce žezla se ujal Josef, původu lotarinského, a když konečně vydán toleranční patent, přihlásilo se přes všecek tlak a přes všecku nedokonalost a cizost protestantské organisace církevní kolem 50.000 evangelíků veřejně. Trvám, že tento počet v poměru k lidnatosti (sotva 2,5 mil.) a protireformačnímu systému je značný. Jakmile v kruzích vládních zavládl josefinism, uvolnily se vzpomínky náboženské. Ovšem. Od smrti Komenského (1671) přece neuplynulo více než sto let — to, co Komenského vypudilo z

vlasti, se tak rychle nezapomene, právě proto, že se toho dosahovalo násilím. Církevní politika biskupa Háje je nejlepším toho důkazem.

Obrodní činnost literární přirozeně tedy pokračuje v obecném vývoji a hnutí náboženském. Je proto významné, jak jsem už vytkl, že právě duchovní se jí účastní nejhrořivěji. Je významné, že za císaře Josefa nejen, jak jsem také upozornil, se vydávají spisy Komenského, ale máme hned dva spisy o Husovi, Roykův (1782—85, II. vyd., česky 1785—86) a Zitteův (1789, česky 1850); uvedl jsem, jak Dobrovský soudil o Roykově práci, z Zittea ještě Havlíček čerpal. Nastala po Josefovi reakce, ale kněží čeští, jak vidíme z jejich literární činnosti, dlouho se spravovali duchem Roykovým a Zitteovým. Kardinál Schwarzenberg ještě na koncilu Vatikánském se bál ducha husitského a proto byl proti dogmatu o neomylnosti — byl však proti němu také jako Gtinthérián. Bál-li se husitismu, jistě se nebál liberálů světských; ale tenkrát psali ještě i kněží, jako Borový (1872, Děje a osudy mistra Jana Husa), o Husovi po — husitsku. A hnutí cyrilometodějské (také jsem na to upozornil) mělo své vlastní sloupy v duchovenstvu, a mezi nimi byli mužové tak vzdělaní a hluboce zbožní jako Matěj Procházka.

Od let 70tých se zahájením parlamentárního života a zejména pak za aktivní politiky staročeské znamenati obrat. Tou měrou, kterou liberalism upadá a zevšedňuje, sílí se uvědomělejší klerikální hnutí protireformační. Kněží píšících o Husovi veřejně, jako Třebízský, dnes už není. Dnes protireformační a protiobrodní úsilí klerikální je literárně velmi slušně organisováno a domáhá se již důsledně i vedení politického, míním vedení přímého — nepřimo naše liberály vede a strká již dále. A nejen politicky, nýbrž i literárně.

Pokud toto hnutí směřuje k opravdové zbožnosti a mravnosti, neužívajíc ani politického ani literárního násilí, není mně nesympatické. Víím, že právě v tomto starším duchovenstvu byl liberální indiferentism a rozumí se, že si ho nepřeju, dělám však rozdíl mezi násilnickým zelotismem, jemuž náboženství je jen prostředek, žádám, aby noví protireformátoři k naší reformaci a k programu obrodnímu byli spravedliví a čestní.

Avšak mnozí z nich si tak nevedou, nýbrž snaží se všemožně také prostředky nedovolenými vykořenit z nás ideály reformační. Pokračující v násilí protireformačním, soustavně a promyšleně vykořeňují především Palackého a jeho ideje. Na ostatní buditele se již tolik nepamatuje, aby proti nim soustavněji pracovali.

Palacký praví nám v památné předmluvě k poslednímu svazku svých Dějin, jak dějstvo české XV. a XVI. věku protireformační reakcí prohlašováno za poblouzení, kteréhož litovati a za které se stydětí sluší, a jak právě proti tomu duchovnímu násilí sepsal památku těch právě kaceřovaných událostí. Doba naše musí pokračovat v této životní práci Palackého — reakce nepřestala, jen se oblékla v jiné roucho a pracuje jinými prostředky. Nejúčinnější pomocník reakce je dnes liberalism teoretický i praktický; liberalism sám v sobě je již nepokročivý, a svým indiferentismem zároveň slouží uvědomělé reakci.

Pokračuje na dráze Palackého, pamatuji na to, co řekl o zlu, které u nás vznikalo z dlouhých půtek a rozbrojů věroučných; znaje to zlo jako historik lépe než jiní, snaží prý se již dávno odvodit od nich myslí a navodit více k tomu, co přední jest známkou pravého křesťanství, totiž láska k Bohu a k lidem vůbec. A praví o sobě, že toho nečiní z indiferentismu. (Několik slov o náboženství a víře, zvláštní otisk z „Pokroku“ 21. října 1878.) Beru si z toho poučení to, nevyhledávat feporův a půtek zbytečných a malicherných; ale pravdě musí se dát svědectví, jakmile jde o věci vážné, a o věci vážné teď v nynější krizi jde. Nedejme se mýlit hlasy těch, kteří malátně a chytrácky ukazují na náš prý hrob a úpadek — nepadli jsme pro ideje reformační, ale padli jsme, že jsme se jim zpronevěřili, že jsme v nich nepokračovali.

*Za volnost lidskou — v nás kdys rozkvetla!
dnes stojí Čech, jak druhdy za ni stál:
ta myšlenka, která nás ve hrob smetla,
zas k slávě vznese nás — jen dál, jen dál!*

* * *

Náš veliký úkol národní — to je moje realistické přesvědčení a snažení — leží před námi; naše minulost slavná, naše minulost veliká je malá v poměru k tomu, kam nám ukazuje. Historie nezjevuje nám pouze našich předností, ale odkrývá i naše vady. Komu jde o pokrok, poznávat musí obojí, aby se těmto vyhýbal, v oněch utužoval.

My jsme posud své české ideji nedali výrazu plného; my posud jsme samobytné kultury české ve vší úplnosti nevypracovali. I v nejlepším úsilí svém podléhali jsme posud vlivům cizím. To právě naši buditelé poznali. Šafařík napsal v „Rozboru staročeské literatury“ (1841, str. 111):

„Literatura česká, jakož již za oné dávné doby, tak i za nynější, nikdy k oné výšce všestranného, svobodného, podle osvědčených zákonův k jistému vznešenějšímu, ideálnímu cíli směřujícího působení, v němž obyčejně život velikého, samostatného národu se jevívá, se nepovznesla, nýbrž naopak stísněna jsou nepříznivými okolnostmi, doma i vně na ni tlačícími, po každé byla předmětem lásky a péče jen malého počtu jednotlivých milovníkův, zhusta služkou, vněšnému pánovitému vplyvu podrobenou, někdy pouhou hrou náhody, a tudy vždy přirozeně zůstala kusá a zlomkovitá.“

Co tu Šafařík praví o literatuře, platí obdobně o ostatní kulturní práci v oborech všech a platí to ještě dnes. Je na nás, abychom si tento skutečný stav uvědomili, a uvědomit si to znamená, probudit se k práci další a nehypnotisovat se nehybným upíráním zraku do minulosti; znamená, neztrácet se v bohatosti myšlenek a vymožeností cizích a dokonce neznamená, nežítí duchovním životem svým a spokojovat se neorganickým eklekticismem, cizí almužnou, ba dokonce i nečestným cizopasnictvím. Hloub a dál!

Koncem prosince 1895; opakováno 1899 a s některými změnami 1903.

T. G. M.

[1] Prosloveno na Husově večeru v Občanském klubu v Kolíně dne 6. července 1895.

[2] Nedostává se tu dosti význačných slov pro tyto různé pojmy: humanita — humanism — humanitarianism, filantropism a p. jsou názory, kterých se již v XVIII. věku užívalo; Kollár užíval slova: humanita anebo jeho překladu (člověctví), nezbývá nám tedy nežli užívat ho také. Pro nás však slovo má vyložený smysl věcný a historický a budeme tedy důsledně mluvit o humanitě a humanitní ideji nebo o humanismu, ponechávajíc slovo: humanism běžnému smyslu.

[3] Nemusím tedy Husa hájit proti těm domácím a cizím spisovatelům, kteří z národnostních předsudků našemu reformátoru vytýkají exodus německého žactva a profesorstva na universitě, jako by tím Hus byl zjevil svůj nacionalism a jako by tím byl poškodil vědu a pokrok: ať prostě jmenují jednoho z těch odpůrců Husových, který by měl nějaký větší význam? Z Prahy odtáhli úzkoprsí a zkosnatělí scholasté, kteří velikosti nového ruchu reformního nepochopili.

[4] Kníže Karel Schwarzenberg r. 1889.

[5] Jan XXIII.

[6] Palacký, Radhost III. str. 155.

[7] O spise Dialogus inter clericum et militem viz Lit. Magazín 1786, str. 131.

[8] Lit. Magazín 1786, str. 101.

[9] Kázně II, 645.

[10] II, 699.

[11] II, 699.

[12] II, 699.

[13] II, 655.

[14] II, 646.

[15] II, 771.

[16] II, 768.

[17] Palackého idea národa českého v Naší Době 1898, 20. června.

[18] Epištoly Kutnohorské (2. vydání rozmnožené), str. 11. Proč si ve svém časopise politickém častěji všimal náboženských záležitostí nežli politické listy jiné, pěkně vykládá v článku: »Náboženství« v Slovanu 1851, str. 205.

[19] Epištoly Kutnohorské (2. vydání rozmnožené), str. 11. Proč si ve svém časopise politickém častěji všimal náboženských záležitostí nežli politické listy jiné, pěkně vykládá v článku: »Náboženství« v Slovanu 1851, str. 205.

[20] Epištoly, Předmluva...

[21] Srv. o Husovi článek v Slovanu 1850: Mistr Jan Hus.

[22] Epištoly, str. 75.

[23] Nár. noviny 1849, 8. února.

[24] Úplnější výklad o Smetanovi v „Naší Době“ roč. IV. str. 778.

[25] Palacký odvozuje protináboženský a protikřesťanský liberalism, jak se mu jevil v »Nár. Listech« a ve svobodomyšlnosti »proroka Padařovského«, od působení židů německých a hlavně vídeňských, po stránce filosofické od nauky Stirnerovy, viz Několik slov o náboženství a víře v Pokroku 1873, 21. října. Smetana v liberalismu vidí jen přechodní stav.

[26] Smetana vzdal se svého kněžství a vystoupil z církve, ale protestantismu nepřijal.

[27] Doklady viz v Naší době I., 596.

[28] Kázně II., 699.

[29] To vysvětluje z celého učení o humanismu, jež Kollár s humanitní ideou spojoval; výslovně pronesl v dopise k Staňkovi z roku 1814 (Čas. Č. M. 1893, str. 189). Staněk mu ohlásil, že mu »jako protestantovi z náboženských poměrů pocta Matice za Cestopis a Kázně dána není a dána býti nemůže«. Na to Kollár odpovídá: »Materielní ztráta pro mne žádná ztráta není u přirovnání ku mravné a národní. Váš list dal mi návštěví, na jak slaboučkých nohách ještě až posavád česká národnost a literatura stojí. Jak maličko vykonalo ještě 30leté naše národní a literární namáhání, anť jsme ještě ani jen zdi hloupých předsudkův a nesnášenlivé třeštivosti neprolomili. To ještě znamená, že nejsme hodni míti národnost a literaturu! Běda zajisté tomu národu, u něhož víra soudcem literatury a náboženství měřítkem spisovatelství jest. Pokud se z této zaslepenosti a nesnášenlivosti nevysekáme, ani mysliti nelze na naše národní štěstí. Náboženská nesnášenlivost Čechů již nám jednou národ a národnost zavraždila. Jest se čeho obávati, že se to stane i druhýkrát... Já sobě katolické náboženství, jako takové, vysoce vážím a ctím, ale nesnášelivost některých jeho vůdců k jiným stránkám a vyznáním nemohu chváliti, anť ona tolikrát již náš národ ku propasti vedla.«

[30] Nejpřesněji Palacký tento svůj názor formuloval ve spise proti Höflerovi: Die Geschichte des Husitentums und Prof. C. Höfler, 2. vyd. 1868, X. hlava. V. Dějinách srv. III., 1., kniha XII. čl. 1. (Povšechné úvahy o bojích husitských a národu českém té doby) a III., 2. kniha, čl. 3.

[31] Ve spise proti Höflerovi str. 65.

[32] Česká otázka, str. 98. (kapitola 27.)

[33] Proti Höflerovi, str. 66.

[34] Krasověda, Radhost I., 349.

[35] Ibid. 371.

[36] Ibid. 369 a násl.

[37] Tuto reformu katolické církve Havlíček si představoval takto: Napsal v Národních Novinách 1849, 7. června: »Co se náboženství týče, ctíme každé upřímné a svědomité přesvědčení, ale nenávidíme pokrytce... Katolickou církev považujeme za hlavní zemskou, avšak aby ostatní církve v zemi naší uvedené požívaly svobody. Reformy katolické církve, které za potřebné považujeme a o které vždy bojovati budeme, jsou: Zrušení celibátu, aby kněz byl občanem skutečným a neprotivil se přírodě; zřízení více biskupství, aby biskupové zase byli jen starší kněží, ne pak magnátové světští; uvedení národního jazyka do církve místo latiny, synody církevní, zrušení patronátu, postupování podle zásluh, zrušení štol, desátku atd. a uvedení stálých slušných platů, spojení učitelského a kněžského stavu v jedno.« Tento svůj církevní program Havlíček také přejal do »Ducha Nár. Novin«.

[38] K doplnění Havlíčkových názorů náboženských budiž ještě připomenuto, že podobně jako Palacký nepokládal reformaci protestantskou za dokonanou; uvádí Guizota, vytýkajícího jí, že nepochopila úplně svobody rozumové, dopouštějíc se při tom chyby dvojí; nedovedla smířit práva a potřeby tradice s právy a potřebami svobody — odsud jakási její nedůslednost a duchovní obmezenost. Tyto názory patrně se shodují s tím, co také Palacký na reformaci neschvaloval — i zde shoda Havlíčka s Palackým se zjevuje. Guizotovy názory viz ve Slovanu 1851, č. 47.

[39] Místo v Kázních II., 699.

[40] Viz podrobnosti v »České otázce« při vykladu ideje t. zv. cyrilometodějské.

[41] Havlíček v uvedeném článku o »reformě církve«.

[42] Epištoly, XXI.