

a měnové zásahy (ovšem za předpokladu, že podniky a podnikatelé se chovají racionálně), prostě plná zaměstnanost je doprovázena a vlastně umožňována velmi složitým mechanismem koordinování soukromé a veřejné aktivity – většinou stejně za mírného růstu cen. Důležité je zejména to, že o plnou zaměstnanost se usiluje.

Druhé řešení je zdánlivě jednoduché: socialistické země se nepokoušejí ani o zpružnění a větší adaptabilitu ekonomiky, ani se nesnaží vyvarovat se úzkých míst, ani neusilují o zvýšení mobility na trhu práce. Naopak fakticky ruší odborové organizace (formálně sice existují), které by mohly kritizovat státem prováděnou hospodářskou politiku, udržují víceméně subsistenční mzdu a místo zorganizování složitého mechanismu plnou zaměstnanost prostě vyhlásí. Kdyby odbory zůstaly autonomní, byla by takto velmi lehce dosažená plná zaměstnanost brzy neúnosná vzhledem k rychlé inflaci. Proto faktické zrušení odborových organizací patřilo k prvním akcím zemí, kde politika řídí ekonomiku. I bez nich začínají růst ceny, inflace je stále rychlejší (a také ve všech zemích s plnou zaměstnaností vždy byla), takže zbývá jediné možné řešení – zmrazit ceny na původní úrovni. Nepružné ceny však ztrácejí schopnost vyjadřovat skutečnou vzácnost jednotlivých výrobků, a tak regulovat výrobu i ovlivňovat spotřebu; na jejich místo musí nastoupit jiný regulátor, totiž centrální plánovací komise, a celá přeměna: plná zaměstnanost → inflace → zmrazení cen → centrální direktiva je provedena. Zaměstnanost je opravdu stoprocentní, ceny nerostou, ale zároveň přestávají plnit své nezastupitelné ekonomické funkce a celá obilnost direktivně řízené ekonomiky, vytvořené na politickém základě, se začíná rozvíjet. Chceme dnes absurditu ekonomického systému opustit, ale plné zaměstnanosti bychom rádi dosáhli díky laciným politickým představám a sociálním zvyklostem stejně lehce jako dříve. Bojíme se připustit, že to není možné, a chováme se všichni tak, jako kdyby to možné bylo. Připusťme, že nová ekonomická soustava musela v minulosti předstírat, že takové dilema vůbec nevzniká; tato výmluva má však své opodstatnění pouze pro dobu nenávratně minulou, dnes už na ni nemáme právo. Ponechme si postulát plné zaměstnanosti, pokoušejme se ho však ekonomicky zabezpečit. Jinak to dlouhodobě nejde.

č. 3/1969

## Tabu v české historiografii

Zbyněk Hejda

Česká historiografie prožívá dvacetiletou krizi. Nyní si historikové tuto krizi uvědomují a hledají východiska. Přispělo k tomu několik prací zejména mladších autorů, jejichž věcnější pohled do minulosti zproblematizoval ideologické rámce, zavedené do historiografie v padesátých letech. Také politická situace se změnila natolik, že nedostatky dějepisectví se staly viditelnější. Dnešní otázky historiků se ovšem netýkají jen parciálních nedostatků, ale jdou jakoby až na kořen věci: jaký je smysl historiografie a má-li vůbec smysl, je-li vědou či něčím jiným, může-li vůbec podat komplexní obraz minulosti, jak je to s trvalostí fakticity, a tedy také dějinné koncepce, která je na fakticitě závislá, může-li co dát historik současnému člověku, může-li mu dát tolik jako umění atd.

Zároveň politická situace, jak se utváří od srpna, způsobila, že se historie znovu dočkala konjunktury. Ve vážných dobách se národ ohlíží po své minulosti a hledá v ní poučení. Avšak historie přivolaná na pomoc nemá často žádnou souvislost s tou historií, kterou jsme prožívali a kterou prožíváme. Není divu, vždyť schematizovaná podoba, v jaké se dějiny podávají, je použitelná takřka ke každé příležitosti. V padesátých letech byla použitelná tatáž historická schémata jako dnes. Historie je příliš abstraktní a snadno přijímá nové obsahy momentálního nadšení, zoufalství, ilusí a zklamání. Je zřejmé, že taková historiografie má daleko k pravdě o minulosti. Pokusím se některé těžkosti české historiografie připomenout.

Věc, která snad na prvním místě zneklidňuje historiky, a to historiky starších období českých dějin, je koncepce naší národní minulosti. Je to pochopitelné, protože ideologický nápor na dějepisectví, zahájený před dvaceti lety brožurou o pekařovštině, byl veden právě tímto směrem. Výsledky tohoto ideologického náporu jsou všeobecně známy. Publikující historická věda přijala určité pojetí českých dějin za závazné a v té nebo oné míře naplňovala předem danou osnovu.

V této osnově všechno, co bylo považováno za temné období minulosti, bylo z národních dějin prostě vyloučeno. Celé české dějiny byly zredukovány na svou vrcholnou epochu, tj. husitství s poděbradskou dobou, a na několik kapitol z předhusitské epochy, například na dobu Karlova, pojímanou jako přípravu husitství. Z pozdějších dob obstálo národní obrození s revolučním rokem 1848, jež koneckonců zase bylo chápáno jako navázání na husitskou tradici. Vedle vrcholné epochy mají české dějiny epochu hlubokého úpadku, dobu temna. Toto uspořádání je samo-

zřejmě jen vnější schéma; samo o sobě by se muselo zhroutit pod prvním náporům pramenného materiálu. Je pochopitelně založeno hlouběji.

Jedním z předpokladů této tradice, která má starší základy, je představa, že lid je nositelem demokratických a humánních idejí a že s ním se v našich dějinách udržuje pokrok. Jeho neúčast naopak, tj. případ Bílé hory, znamená temno a reakci.

Stanuli jsme před prvním tabu české historiografie a je na místě připomenout, že také jeho tradice je starší, že je zakořeněna už v romantických počátcích české historické vědy. S koncepcí redukováných dějin souvisejí některé tabuizované pojmy. Tabuizované jsou v tom smyslu, že se s nimi zachází jen v jistém, jednoznačném významu. Nejsou tabuizovány tak, že se nesmějí objevovat, patří naopak k nejfrekventovanějším pojmům. Tabuizován je jejich obsah. Jsou buď jednoznačně pozitivní, nebo naopak jednoznačně negativní. Před nimi se zastavuje kritické myšlení a na nich selhává historický metodický aparát.

K takovým tabuizovaným představám patří, že rozhodující roli v českých dějinách hrál lid a ten sám že už byl zárukou demokratičnosti a humanismu. Kde lid vstoupil na dějinnou scénu, tam se o demokratičnosti a humanismu mluví bez váhání. Setká-li se ještě tato představa s představou o vrcholné době českých dějin, dostáváme se na půdu nedotknutelnou a málem posvěcenou.

Ať už byl akcentován duchovní význam husitství (ve starší historiografii), nebo jeho politické a sociální působení (u marxistických historiků), jeho násilné projevy zůstávaly jakoby ve stínu toho pozitivního, co husitství představuje. Defenestrace na Novoměstské radnici byla nepochybně příšerná událost, jejíž pravé jméno je vražda. A to, co se dělo v Praze po králově smrti – ničení, drancování, vypalování, sorva dovoluje předpokládat, že to bylo demokratické pořádní poměrů. Pokud jde o lidová hnutí, nejen o husitství, ale o všechna lidová hnutí našich dějin, bude třeba posuzovat je s větší střídlostí. Připomínám například rok 1483, kdy, opět na Novoměstské radnici, bylo krve na několik džbeříků, kdy se vraždilo na Staroměstské radnici, na ulicích, a kdy byli z Prahy vyhnáni Židé a mniši. Stačí si také přečíst příslušné stránky ve Vavákových Pamětech, abychom se poučili o násilí, namířeném jak proti feudálním pánům, tak proti sedlákům, kteří neprojevovali nadšení pro vzpouru. Toto revoluční násilí na „vlastních lidech“ není ostatně žádnou zvláštností selských rebelií.

Další vůdčí ideou schématu je mínění, že všechno neštěstí našeho národa je v katolické církvi. Doby vzpoury proti církvi a boje proti ní jsou proto vrcholnými dobami národa, doby, kdy katolictví je u nás na vzestupu, jsou temné a nešťastné kapitoly národních dějin. Marxistická historiografie zachovává naznačený rámec, došla však dál. Husitské hnutí zcela oprostila od náboženské problematiky, jako by všechny teologické problémy a spory doby byly jen nedostatečně reflektovanou rovinou, vnucenou dobovým myšlením, na níž se ve skutečnosti odbyvaly daleko závažnější spory národa s církví: ekonomicko-sociální a politické. Pobělohorská do-

ba byla viděna jen v ekonomicko-sociální terminologii, jako doba druhého nevolnictví a nevolnických povstání. Za těchto okolností muselo v ní baroko vystupovat jen jako oslňující a oslepující nástroj znevolňování.

Je samozřejmé, že se vždycky projevovaly těžkosti tohoto schématu, například v konfrontaci s kulturní historií. České dějiny kultury mají totiž docela jiný rytmus, téměř opačný, než jaký udává historie. Zatímco Karlovou dobou vrcholil kulturní rozkvět Čech, od husitské revoluce se datuje prudký pokles kulturní – zejména umělecké – aktivity, z kterého se Čechy nemohou vzpamatovat ani na sklonku doby gotické, ani po celou dobu renesanční. Teprve pobělohorské období znamená zase neobyčejně výrazný vzestup kulturní vlny. S tímto rozparem se historická věda vyrovnávala všelijak. Nejedlého několikavazkové Dějiny husitského zpěvu dodaly bohatý materiál. Ukázalo se, že se v husitských Čechách hodně zpívalo. Také Aeneas Silvius poskytl materiál. Nikde není lid tak vzdělaný v bibli, jako v husitských Čechách. A konečně se historiografie s uvedeným rozparem vyrovnala i tak, že nedostatek vydávala prostě za přednost. Česká renesance, která vlastně žádnou renesancí není, nemá prý být poměřována italským uměním, protože její hodnota je změřitelná jen jejími vnitřními, tj. českými předpoklady. Přednost české renesance byla spatřována právě v její nepodobnosti s renesancí.

Hodnoty barokní kultury naopak zase musely být sníženy, a to tak, že barokní umění bylo degradováno – v nejobecnější formulaci – na nástroj protireformace. „Nový barokní sloh,“ píše se v Dějinách Prahy (NPL 1964), „stal se oficiálním slohem vítězné církve a jejím nástrojem, a stal se také módním slohem zbohatlé šlechty a městského patriciátu.“ V jiných případech bylo zase vyzdvíženo lidové barokní umění jako nejvlastnější projev české národní kultury.

Rozpor mezi abstraktním pojmenováním doby jako temné a její skutečnou podobou se někdy projeví tak plasticky, že se ptáme, jestli snad autor neironizoval. V Dějinách Prahy se Josefu Janáčkoví podařilo vylíčit temno za použití tolika světelných efektů, že se nelze ubránit otázce, jak to vlastně myslel. „Pobožnosti, procesí, kázání, slavnostní iluminace, nádherné a malebné ohňostroje, opera provozovaná jezuitů na počest nového světe, zástupy poutníků z celé země, kteří naplnili pražské ulice, přespávali pod podloubími domů – to byla náplň svatojánského týdne, v němž vrcholilo století temna.“

K těm historikům, kteří pociťují tradiční zredukovanou podobu českých dějin jako přítěž, patří například František Graus. Graus považuje za sebeklam, „že si lze z minulosti vybírat, že jsme dědici třeba jen kladných stránek dějin. Ve skutečnosti přijímáme dědictví jen jako celek, který rozhodně není jen radostný a lehký.“ Říká, že „vše dědíme jako celek vznešený a hrůzný“ (Naše živá a mrtvá minulost, 1968).

To je jistě velmi potřebné poznání, ale domnívám se, že doplnit zredukovanou minulost o její opomenuté části je jenom předpoklad nebo součást úkolu daleko závažnějšího; i na ten však František Graus naráží, když postuluje vznik obecných

lidských hodnot, které by znemožnily „rozumně“ zdůvodnit kdeco. Není prý však možné staré etické normy a hodnoty prostě obnovit, vrátit se k nim zpět, „*ať už jsou haleny do roucha národního nebo do roucha náboženského*“. Snad zapomněl František Graus uvést ještě také roucho nebo háv třídní. Přes efektnost tohoto postulátu nemohu tady už s Grausem souhlasit. Myslím si naopak, že návrat k některým tradičním hodnotám je pro rehabilitaci historiografie zcela nezbytný. Ne nedostatek nových hodnot, které postuluje Graus, ale opuštění tradičních hodnot má na svědomí hluboký úpadek historiografie za posledních dvacet let. Graus přiznává vinu historiků v tom, „*že se leckdy příliš důvěřivě, nebo příliš snadno odhodlali přehodnocovat různé jevy, a to leckdy v tempu budícím úžas*“. „*Ale bylo by hrubě nespravedlivě tuto okolnost, která postihla bez výjimky celou naši kulturu a která má konec konců svůj základ v oblastech politických, přičítat k tíži pouze historikům*“ (Naše živá a mrtvá minulost, 1968).

Tak tomu nebylo. Nepravdivostí nebyla postižena celá kultura, jako ovšem nebyla postižena ani celá historiografie. Grausův optický klam má základ v přesvědčení, že v padesátých letech nebyla jiná kultura než ta, která byla publikována, že nebyla jiná než publikovaná historiografie. Slabost tehdejší produkce není jen v mylných názorech, vedle nichž koneckonců mohly být historiografii objeveny i pravdivé poznatky, podstatná lživost tehdejší produkce spočívá v tom, že se uplatňovala za cenu umlčení každé odlišné koncepce jako nepřátelské, buržoazní, reakční, sloužící imperialismu. Nelze přece zavírat oči před faktem, že byly i jiné koncepce českých dějin než ta, která údajně vyrostla z Palackého pojetí a dozrála v marxistické historiografii. Ve skutečnosti nemohla marxistická historiografie plynule navázat na romantickou koncepci Palackého, protože v historickém povědomí existovaly i jiné, protichůdné představy o minulosti českého národa, například koncepce Pekařova. Marxistická historiografie proto také nenavázala plynule na tradici, opírající se o Palackého, ale musela nejprve umlčet každou odlišnou koncepci. A to všechna publikující marxistická historická věda činila s plným vědomím, že tuto jinou tradici umlčuje. Politické označení Pekaře a jeho školy diskvalifikovalo automaticky názory jejich představitelů a znemožňovalo jim publicitu. Nelze přehlédnout ani okolnost, že někteří žijící „buržoazní“ představitelé Pekařovy školy, jako například Zdeněk Kalista, nejenže nemohli vystupovat se svými názory jako historikové, ale navíc byla likvidována jejich osobní, občanská svoboda.

Domnívám se, že na nás leží nejen úplné a celé dědictví minulosti, ale s ní i toto „hrůzné dědictví“ její interpretace, toto dědictví české marxistické historiografie. Převzít je v pravdě znamená přiznat se k němu a tomu, zdá se mi, se František Graus opatrně vyhnul. Není přece pravda, že v díle Františka Palackého byla vytvořena koncepce, „*která ovládla všechny následující pokusy o interpretaci českých dějin*“, a že i odpůrci této koncepce, jichž byl malý počet, „*přijímali – byť v jaksi negativním smyslu – Palackého koncepci a měnili pouze hodnocení jednotlivých úseků*“. Měnit

hodnocení jednotlivých úseků znamená přece podstatně měnit koncepci. Jakkoli se Pekař k Palackému hlásil, přece jen jeho koncepci už tradiční schéma nepostačovalo. Zejména například ve věci, na kterou Graus klade mimořádný důraz a kterou svého času Pekařovi zazlíval, že totiž dějiny nelze uzavřít do národních hranic. „*Budeme si musit zvyknout*“, píše nyní, „*jako na samozřejmost nebudící žádný rozruch, zařadit naše dějiny do širšího rámce evropských a světových dějin a neměřit události ‚národními‘ měřítky*...“ Ale to přece Pekař běžně dělal, a to mu právě marxistická historiografie vytykala jako buržoazní kosmopolitismus.

Jak obrovské břemeno na historiografii zanechalo ideologické běsnění padesátých let, zahájené Pachtovou brožurou o pekařovštině, o tom zejména svědčí ty úvahy, které se snaží o těžkostech českého dějepisceví povědět něco opravdu věcného.

Pekařovi, alespoň v části marxistické historiografie, nebyla nikdy upírána historická erudice a v dílčích otázkách, jako například v otázce pravosti Kristiánovy legendy, byl jeho soud brán vážně v potaz. Toto dílčí uznání jeho kompetence však mělo a má přísně strážnou hranici, a tou právě je koncepce českých dějin. Proto může František Šmahel napsat: „*Pekařův pokus zamlžit apriornost ultrakonzervativního východiska při revizi Palackého koncepce zdůrazňovanou vědeckostí vyvolal přirozenou odezvu u demokraticky i levicově orientovaných historiků*...“ (Naše živá i mrtvá minulost, 1968). Mám za to, že historika má zajímat otázka, byla-li argumentace Pekařova vědecká, nebo ještě snad lépe, byla-li věcně správná, pravdivá. Na otázku pravdy nebo lži v historiografii ani jinde nelze přece odpovědět pojmenováním předpokládaného politického východiska. A vyslovit podezření, že zdůrazňováním vědeckosti historik jenom zakrývá svou ultrakonzervativní pozici, může také znamenat, že jeho světonázorová a občanská pozice ho předem pro vědu diskvalifikuje.

Podobně jako Pekař byla a ještě i je v české historiografii tabuizována církev, křesťanství a všechno, co s těmito pojmy souvisí.

Těžko lze pochybovat o tom, že počátky našich dějin jsou spjaty s pronikáním křesťanství do Čech. Česká historie začíná s křesťanstvím v Čechách. A nyní si představme, že „*vyskytl se dokonce názor, a hájil jej především J. Slavík, jako by přijetí křesťanství bylo velkou ‚revolucí‘ našich dějin*“ (F. Graus: Dějiny venkovského lidu v Čechách v době předhusitské, SNPL 1953). To byla opravdu povážlivá troufalost. Vždyť „*církev strašila poddané peklem a očistcem za neposlušnost feudálům, a tak dovršovala jejich podrobení*“. Vždyť křesťanství je jenom ideologickým nástrojem, kterým církev pomáhala udržovat poddané v porobě. Přineslo sice také některé drobné úlevy pro nejnižší složky venkovského lidu, například díky svěcení nedělí a svátků. Vcelku však k nám křesťanství přichází v jednoznačné úloze utlačovatele a každá teze křesťanského učení tomuto úkolu slouží. Svět líčila církev jako slzavé údolí, ve kterém člověka čeká jen bída a utrpení.

*Toto obecné „křesťanské mínění“ vyslovuje jasně tzv. Olomoucký homiliář: „Běda vám, již se smějete, nebo budete plakati... Jsme v ubohosti a v ubohosti se sluší spíše plakat než se smát. Narodí-li se hoch, co činí, pláče. A proč pláče? Pláčem dozrává, že se narodil do ubohosti. Lidé se rodí k strádání a práci, neboť jest psáno: Těžké jho je na snych lidských ode dne jejich narození až do dne jejich pohřbu.“*

K tomu dodává František Graus: „Lze si představit účinnější ‚morálku‘ pro poddané, než kterou učí církev?“ (Dějiny venkovského lidu v Čechách, 1953). Lze, pochoptelně, že lze. Lze přece vydávat porobu za svobodu, ubohost za velikost, otrockou práci za štěstí atd.

Jestliže si historik nepoloží otázku, zda, jak a v jaké míře mohlo křesťanské poselství zlidšťovat barbarickou skutečnost předkřesťanských Čech, nelze si to vysvětlit jinak než jeho fixním zaujetím pro určitý, zcela negativní smysl pojmu. Víme toho o předkřesťanských Čechách velice málo. Ale z toho, co známe o českých poměrech v počátcích křesťanských dob, lze si udělat představu o bezohledném, vražděném barbarství hord v pohanské předhistorii Čech. Kdyby tu nebylo apriorní ideologické zaujetí, muselo by přece historika trknout, že už sám fakt, že české dějiny začínají křesťanstvím, přinejmenším klade otázku, zda křesťanství neotevřelo dějinnou perspektivu tohoto národa. Nebo snad věří historik, že by se bez křesťanství otevřely české dějiny v témže historickém bodě díky – dejme tomu – změně osevního systému?

Úkolem tohoto článku není polemika o významu křesťanství v počátcích českých dějin. Chci ukázat, jak historikové nekriticky manipulují s určitým ideologicky předurčeným významem slov. Kde zůstala přísná kritická výbava historikova, když vysvětlí, že o pohanství v Čechách nevíme téměř nic, že „nějaký konkrétní náboženský systém... z Kosmových zmínek nelze stanovit“. A přece o pár řádek níže přesně ví, proč křesťanství u vládnoucího knížete a jeho rodu zvítězilo, a že upevňovalo jeho pozici ideologicky i prakticky.

*Pro panovníka byl důležitou pomocí křesťanský monotheismus, který bezprostředně podíral jeho postavení. Ještě důležitější byla obecná tendence tehdejší křesťanské ideologie, která představovala věřícím tento pozemský život jako „údolí utrpení, čas práce a strádání, po jehož zakončení očekává ty, kdo se řídí církevními pravidly, blaženost a věčný život v ráji“.*

Také výzvami k poslušnosti „přímo jedinečným způsobem sloužilo upevňování daného společenského pořádku“ (Zdeněk Fiala: Přemyslovské Čechy, 1965). Nevěda nic o pohanství, z čeho historik soudí, že se křesťanství lépe hodilo jako nástroj utlačování než pohanství? Má historik k dispozici více než fakt, že křesťanství zvítězilo? Kdyby chtěl dokázat své důvody, musel by srovnáním křesťanského myšlení a předkřesťanské mytologie prokázat, v čem pohanství selhávalo jako ideologický nástroj poroby, aby naopak mohl ukázat, v čem se křesťanství tohoto úkolu ujalo lépe.

Nedotknutelných pojmů působí v české historiografii více, než může připomenout tento článek. K těm, které zůstávají zcela nedotčeny, patří pojem revoluce, jehož pozitivní obsah je prostě dán. Nejobvykleji má tento pojem sugerovat představu pokroku, radikálního obratu k novému a lepšímu a podobně, tedy také něco, co sotva připouští problematizaci. Tento uzavřený kruh neproblematických, o sebe se navzájem opírajících významů, které už nepotřebují dalšího zdůvodnění, to právě je příznačným rysem tabuizace.

Revoluce je pojem neredukovatelný. Nesmí nás plést, že má několik odstiňujících přívlastků. Jsou revoluce raně buržoazní, buržoazní, buržoazně demokratické atd. atd. Každá revoluce má své nejrevolučnější a naproti tomu zase nejméně revoluční křídlo, které v první, druhé nebo jiné fázi od revoluce odpadá, když, obvykle už v průběhu revoluce, nejrevolučnější křídlo revoluce zlomí. Značné těžkosti působilo a dodnes působí husitství. Není stále ještě rozhodnuto, jde-li jen o revoluční hnutí, nebo přímo o revoluci. V druhém případě pak znepokojuje historiky otázka, jde-li o jakýsi předstupeň buržoazní revoluce, nebo snad už o samu revoluci buržoazní. Nechtěl bych vyvolat dojem, že považuji revoluci za neexistující výmysl. O tom, že revoluce jsou, mě nenapadá pochybovat. Domnívám se, že naopak v tomto historiografickém pojetí přestává revoluce existovat, že v tomto pojetí je jenom jakousi ideální abstraktní normou, vůči níž se vztahuje třída i jedinec. S čím je například husitská revoluce vlastně identická? S programem Husovým? To připustí sotva kdo. S činností Žižkovou, například ve chvíli, kdy likviduje nejrevolučnější křídlo, anebo naopak s činností a programem tohoto radikálního křídla, které však, jak víme, leccos přehnal? Je totožná s postojem umírněných? Sotva, vždyť odpadli; anebo s těmi, kteří to hnali doslova až na ostří nože? Všichni byli, jak se zdá, buď revoluci něco dlužni, anebo ji naopak přesáhli. Nakonec je to jen pomyslný bod nějaké podstatné sociální změny. Není divu, že se štípe a bude ještě štípat vlas tohoto problému, když zásadní, tedy revoluční změnu společenského řádu, nelze vykázat ani ve výsledcích, a konec konců ani v žádném programu husitství.

Věc je v tom, že historiky při těchto úvahách nezajímá život revoluce, její materie, život skupin a jedinců, jejich myšlení a činy, ale že jim nakonec běží jen o označení, kterým se má vlastní událost připodobnit události jiné, a s ní splynout v neurčitý abstraktní pojem takové či onaké revoluce. Z tohoto bludného kruhu není východisko.

Jak samozřejmě kladné předznamenání má revoluce pro posouzení společenských názorů a postojů osobnosti, ukázal dobře Josef Polišenský v předmluvě k nedávno vydaným pamětem G. Casanovy (G. Casanova: Historie mého života, Odeon 1968).

Casanova, ačkoli nikdy nesdílel jakobínství, měl o revoluci zájem. „Ojediněle dochází i on k závěru, že revoluce ve Francii byla logickým závěrem předchozího vývoje,“ ale „jako mnoho povrchních osvícenců a materialistů, byl Casanova vývojem revoluce ve Francii zklamán a poděšen“. „Jeho názory... nepřesahovaly reformismus.“

Casanova tedy v konfrontaci s revolucí neobstál. Měl však aspoň dvě polehčující



okolnosti. Jednak byl překvapen a postrašen ostrou protirevoluční politikou vlády Leopolda II., jednak žil „mezi lidmi, kteří z třídního hlediska museli být pro udržení ‚starého řádu‘.“ „Z existenčních důvodů musel k nim patřit i Casanova.“ „Z těchto okolností je Casanovova publicistická činnost zcela pochopitelná.“ Změna jeho postoje k francouzské revoluci je sice tragická, ale zcela zákonitá.

Je pozoruhodné, že pro Casanovův postoj k revoluci vzal autor v úvahu všechny možné okolnosti, zejména polehčující, a že tím vytvořil jakoby objektivní obraz jeho – z hlediska revoluce – rozporného postoje, ale že na jedinou okolnost přitom zcela zapomněl: totiž na revoluci samu. Nemohla mít na Casanovově obratu od kritika feudalismu ke kritikovi revoluce vinu sama revoluce? Co konkrétně kritizoval Casanova na revoluci? Právem? Neprávem? Proč by si historik zatěžoval hlavu takovými otázkami? Revoluce, která s ničím není identická, zejména pak ne s vlastními vinami, je jen zaklínadlo.

Dnešní historik, čerpající z kronikářova podání, nemá o některých událostech o mnoho víc znalostí než autor jeho pramene – starý kronikář. Přesto se historik v hodnocení události od kronikáře podstatně liší. Tak zvanou defenestraci z roku 1419 líčí kronikář takto:

*A v tom, že by někdo s rathúzu na kněze kamenem lučil, kterýžto monstranci s tělem božím nesl; a takž se skrze to všecka procesí velmi zbúřila, a vobořivše se na rathúz, i vybili sú, a purgmistra Jana Podvinského, Klimenta Štátníka, Tomáška koželuha, konšelé Čeněk Patriarcha, Rehla drevník, Jan Humpolec, Václav Barbořin, Jan Ryba, Sasín, rychtář Niklásek, pacholci rychtářovi, Řieha valchář, ten jest zamordován v kuchyni v rathúze – tyto všecky pány jmenované s některými ukrutně a ohavně a nemiloslivě sú zmordovali, neb sú musili z voken na voštěpy a na sudlice, na meče a kordy dolu padati, a kterýž se tak neproklal, ale každého ihned dobili.*

Historik (Josef Macek: Dějiny Prahy, NPL 1964), i když v mírnějších barvách, podává succus události přibližně stejně. Hodnotí ji však takto: „Bylo to velké vítězství revolučního lidu, před nímž byl nucen sklonit se i sám král... Král Václav dobře tušil, jak hluboce zasáhla defenestrace jeho pravomoc... Do čtrnácti dnů byl raněn mrtvicí a... zemřel.“ Kronikář: „A ihned po tom mordu osmnáctý den... král Václav umřel.“

Pro historika je novoměstská defenestrace z 30. července 1419 vítězstvím revolučního lidu, pro kronikáře je to mord. Kronikář zdůrazňuje, že tentokrát, „v tu chvíli nebrali jim toho, což sú na sobě měli“. Historik však čin ospravedlňuje poukazem na pohnutky, které k němu vedly: „Revoluční lid dal ovšem okázale najevo, že podnikl útok proti Novoměstské radnici nikoli proto, aby loupil a kořistil, nýbrž aby ztrestal boží nepřátele, vykořisťovatele.“

*Hned po defenestraci, píše historik, bylo vydáno svolání k majetným vrstvám i podruhům, aby se všichni dostavili se zbraněmi k radnici. Tak se revoluční zástup rozrostl a zmohutněl... Před Novoměstskou radnicí se sešla poprvé velká obec... Až dosud byla obec shromážděním toliko zámožných měšťanů... V roce 1419 se však práva účasti na shromáždění obce dostalo i podruhům, nemajetným. Velká obec byla výrazem důrazné demokratizace pražského veřejného života.*

Kronikář: „A pak všechny usedlé i podruhy na rathúz svolavše, pod ztracením hrdla a vyhnáním z města (a proto mnozí jsú zutiekali z města), obec pak čtyři hajtmany sobě volila...“ Jak demokraticky se asi odbývala volba, když účastníci volby byli svoláni pod ztracením hrdla, lze si dobře představit.

František Graus (Naše živá a mrtvá minulost, 1968) připomíná, že „minulost nás ovlivňuje nejen vědomě – uvědomělou částí, ale i svou částí nepoznanou, neuvědomělou“. Často „dochází k mylnému ztotožňování poznávané části minulosti (nadále ‚historie‘) s její částí, která je nám kladena za vzor (nadále ‚tradice‘) s celou minulostí“. Myslím si, a příkladem rozdílného výkladu tzv. novoměstské defenestrace chci svoje mínění podepřít, že před českou historiografií leží především úkol, jak se vyrovnat s interpretací známé minulosti. Na naši přítomnost nepůsobí nepříznivě „nepoznaná část minulosti“, ale minulost špatně interpretovaná, špatně pochopení minulosti.

Vím, co má na mysli František Graus, když útočí na takové pojetí historie, v němž minulost byla zredukována na určitou sumu pokrokových tradic. Tato Nejedlého koncepce dějin však není scestná tím, že minulost chápe jako tradici, je chybná v redukci této tradice a v takové její interpretaci, která se hodí do vládnoucího ideologického schématu. Nebylo tomu přece tak, jak říká Graus, že pokrokové tradice byly ztotožněny s celou minulostí. Vědělo se přece také o minulosti nežádoucí, velmi dobře se o ní vědělo a byla ostře odmítána se všemi neblahými důsledky pro ty, kdo by pro sebe takovou minulost chtěli považovat za tradici.

Postulovat, aby historik převzal celou minulost jako dědictví (hrůzné i vznešené), je trochu vágní požadavek, nezpřesníme-li představu o tom, co považujeme v minulosti za hrůzné a co za vznešené. V dějinách se odehrává svár mezi dobrým a zlým, mezi násilím a myšlenkou, pravdou a lží. Jako národní celek se stáváme dědici obojích těchto sil a všeho myšlení. A tu, když část národa začíná s údivem tušit, že se stala dědicem zlého, násilí a lži, přichází historik a nabádá, že musíme dědit minulost celou, nejen její vznešenou část, ale i její část hrůznou. Co s tím? Je to aktuální požadavek v takové situaci? Kronikář (mimořadně stoupenec kalicha, a tedy vypravěč, kterého nelze podezírat z nepřátelské zaujatosti) vidí určitou událost jako mord, zatímco historik ji nazve velkým vítězstvím revolučního lidu. Kronikář si dobře uvědomuje, že lidé se scházejí pod hrozbou ztráty hrdla, a historik to vidí jako výraz demokratizace, i když důrazné. Je samozřejmé, že jsem svůj příklad zvolil jako symptomatický úkaz, který by bylo možno doložit desítkami jiných pří-

kladů. Na tomto místě slabosti české marxistické historiografie se mi zdá užitečné postulovat, aby minulost byla chápána jako tradice. Minulost není uzavřená a jednou provždy hotová. Vracíme-li se k ní, tedy tak, že skrze sebe otvíráme její smysl do budoucnosti. Působí-li v naší přítomné dějinné chvíli, působí tím, že tuto přítomnou chvíli chápeme v dimenzi minulého a budoucího. Přitom směr, smysl této dimense záleží na nás. Smysl dějin není jednou provždy dán, vždycky znovu se tvoří. Naším úkolem je účast na jeho tvorbě a z toho také vyplývá naše odpovědnost za něj. Jen tak můžeme také přijímat dědictví minulosti. Dědictví hrůzné a vznešené nestačí prostě převzít, musíme je převzít s vědomím, že je dědíme jako vinu (to hrůzné) a jako tradici (to dobré). Tradice je tu proto, abychom na ni navazovali, hrůznou minulost přijímáme s lítostí jako vinu. Smysl takového pojetí historie je v tom, že nám může pomoci k tomu, abychom minulá provinění neopakovali.

Píše-li Graus, že „*se musí celá minulost stát vědomou a nedílnou součástí přítomnosti – ale nikoli jejím vzorem nebo mírou*“, je to nesmysl, když předpokládá, že se celá minulost stane jakýmsi repertoárem kulturního povědomí, který je k dispozici asi tak, „*jak se hrají hry klasické i klasická hudba, jak se čtou a obdivují vrcholná umělecká díla*“. Žádný takovýto celek minulosti neexistuje a nelze ho takto v žádném povědomí podržet. Ze skrytosti se jako smysluplný celek minulosti vynořuje jenom tradice, to, co se jeví jako iniciativní a schopné růstu.

Ačkoli Grausův neustálý důraz na celek minulosti vyrůstá z neochoty přiznat účast marxistické historiografie na tradici, která je v základě pochybená, v představě o jakémsi celku minulosti se nepochybně také ozývá jistá omezenost, kterou často trpí sebereflexe vědy. Historie jako věda si vypracovala ve srovnání s přírodními vědami ne asi příliš náročnou, ale přece jen jakousi metodologii. Má například velmi přesnou představu o tom, co je fakt, a žije v přesvědčení, že souvislost mezi faktem a jeho pojetím je sice velmi těsná, ale přece jen jde o dvě různé věci. A tak „*nelze přehlížet fakta ani na nich ulpět*“ (Graus), musí se však „*počítat s tím, že další výzkum případně odře i těmi fakty, na nichž spočívá jeho pojetí*“ (Šmahel). Koncepce se historické vědě jeví jako něco přidaného fakticitě, jako něco vnějšího, co v horším případě znamenalo ideologický rámec naplňovaný odpovídajícími fakty, v lepším případě je koncepce z faktů odvozena, závisí na nich, ale žije zvláštním životem. S ohledem na neměnnost faktu, který je navíc jakoby skryt, je život koncepce skrytostí (skrývá se v archívech) a neměnností faktu neustále ohrožován. Odtud obava o trvalost koncepcí, vědomí, že zastarávají a mřou. Ve skutečnosti však je fakt udělán (factum = nejen co se stalo – factus est–, ale i to, co jest uděláno), je právě tak sestrojen, jako tzv. koncepce, v historii je to prostě jen malá koncepce, například koncepce nějaké malé události. Koncepcí tedy neohrožují fakta, ohrožuje se sama, v té míře, v jaké je to špatná koncepce. Každý fakt je vždycky už určitým stupněm interpretace a pokus o poslední „historické pozadí faktu“ musí ztroskotat právě na neexistenci tohoto pozadí. Stejně tak každý pramen – zdroj „fakticity“ – je

už modelován nějakým pojetím, ať jde o prameny přímé nebo takové, jejichž cílem bylo prostředkovat jiný poznatek, než který zajímá historika. To se týká i hmotných nálezů, které jsou sice „nezvratné“, protože mohou nejméně klamat, ale zase tak málomluvné, že bez obsáhlé interpretace nic neříkají.

Na tomto místě bych chtěl připomenout tradiční problém českého dějepisce. Za součást české minulosti jsou považovány její legendární počátky s knížetem Bořivojem, sv. Ludmilou, sv. Václavem a Boleslavem. Tzv. historické jádro těchto legendárních životopisů bylo předmětem mnoha úvah a sporů. Starší česká historiografie nemohla s úspěchem objasnit otázku, co považovat za „historické jádro“ těchto výtvorů a jak toto historické jádro zbavit jeho „legendární slupky“. Byla to neřešitelná otázka, protože byla vytvořena z mylné představy o tom, co je historické. Za historické bylo považováno to, co si v různých pramenech odpovídalo, čemu neodporovaly výpovědi jiných pramenů, co odpovídalo představám o sociální a jiné situaci té doby apod. Konečně byl povolán na pomoc i zdravý rozum, a to, co zůstalo po eliminaci všech možných pramenů a co neodporovalo zdravému rozumu, co se zdálo možné a pravděpodobné, to bylo považováno za historické jádro legendy. Takové historické jádro nemělo však valný smysl. O svatém Václavovi nebylo možno s jistotou povědět o mnoho více, než že se narodil, několik let vládl a byl zavražděn. Ale ani tato jistota nebyla zcela nezvratná a Závěš Kalandra odhalil ve Václavovi pohanského boha, kterého legendisté pouze obratně předělali na křesťanského světce. Zdá se mi, že Kalandrovo řešení pomohlo ukázat, že tzv. historické jádro, které trápilo celá desetiletí českou historiografii, bylo ve skutečnosti jen vlastností použité metody. Kalandrovo řešení se však ukazuje stejně neplodné. Byly snad sice dešifrovány mytické obsahy legendárních příběhů, byl nalezen pohanský bůh, ale za tu cenu, že křesťanský světec zmizel ze světa. Toto šokující řešení je zajímavé, má jen tu malou nevýhodu, že nechává bez odpovědi otázku, kde zůstal křesťanský světec. Prokáže-li se, že jako „*vnuk české Déméter a syn české Persefony*“ patří svatý Václav do pohanské mytologie, neobjasníme tím ještě, jak do historie vešel v podobě křesťanského světce.

Marxistická historiografie se těmito otázkami příliš nezabývá. V nejčasnější české historii se zabývá především hospodářskými a sociálními poměry. Všechnu křesťanskou tradici chápe jako ideologický nástroj vykořisťování, a pokud jde o legendy, přijímá víceméně za své mínění staršího dějepisce, že se v nich historické jádro přece jen skrývá. S legendárními postavami počítá jako s postavami historickými.

Co je tedy historické? Chudičké životopisy prvních českých knížat, které vydolujeme ze srovnání „věrohodnějších“ pramenů s „méně věrohodnými“ legendami? Nebo to, co z různých zmínek pomocí hmotných nálezů a pomocí analogií zrekonstruujeme jako hospodářský a sociální obraz doby? Nebo snad mytické obsahy, které křesťanství převzalo a které je možno v legendárních podáních odhalit? Na všech těchto přístupech je nápadně znát, jak tázání po historickém je orientováno

možnostmi metody, ve směru, ve kterém metoda může hledat odpověď, jak otázka, co je historické, závisí na metodě historiografie a zejména na jejím nároku na ověřitelnost. Tázání v tomto směru může jen zjemnit metodu; odpověď, kterou přinese, bude jen jemnější, v podstatě však už známý poznatek o historickém jádru legendy. Chceme-li se o věci dovědět něco podstatného, je zapotřebí rozloučit se s představou historického jádra a legendární slupky a přistoupit na to, že historické není pomyslná fakticita (osoby, události), skrývající se v legendě, ale skutečný a pochopitelný smysl legendárního sdělení. Teprve při tomto vědomí je možno vynést skutečný, historický smysl legend na světlo světa. Teprve potom také se může ukázat užitečnost metod, které má historická věda k dispozici. Oč bude jasnější, co vše do sebe legendy pojaly z konvencí tehdejšího písemnictví, z životopisů jiných světů, do jaké míry mluvily z domácích předpokladů a jaké lidi a v jaké situaci v Čechách oslovily, o to zřetelněji vyvstane jejich skutečné historické jádro, to jest křesťanské poselství, které přinesly.

Historikové nyní přicházejí sami s konstatováním krize dějepiscectví a naznačují východisko. Avšak úvahy, které se nevyrovnávají se situací historiografie s bezohlednou kritičností, nelze brát jinak než jako symptomy trvající krize. Takový, domnívám se, je i pokus Grausův. Příliš mnoho skutečných těžkostí Graus opatrně obchází a zamlčuje. Na druhé straně mnohé z těch, které připomíná, se netýkají české historiografie nejpalcivěji.

*Má-li být překonán zrůdný ideál technizace společnosti, kde normalizovaní jedinci jako součásti stroje jsou manipulováni inženýry duší, pak se stává nejnáléhavějším úkolem společenských věd a celé kultury, ba každého člověka hodného toho jména, usilovat o novou stupnici hodnot, činit život lidským a snesitelným.*

Zrůdný ideál technizace společnosti není v této chvíli nejhroživějším nebezpečím naší české civilizace. A proč by se měl právě teď český historik starat o tvorbu nové stupnice hodnot, když navíc ani nenaznačuje, o jaké hodnoty mu jde? Chce v nich mít záruku, že historiografie už nepropadne pokušení lži? Ale takové záruky nejsou. Zvláště ne v stupnici hodnot, které ještě ani neexistují.

Pokusil jsem se zdůvodnit takové pojetí historie, které chápe minulost jako tradici. K tomu, co jsem už o tom napsal, ještě dodávám, že jediná záruka, jak volit a tvořit živé a prospěšné tradice a jak je nezaměňovat s tradicemi scestnými, je jen a jen v osobě historikově, v jeho vůli po pravdě. Tato pravda není uzavřena v minulosti, je v přítomné konkrétní situaci a je tu jako nárok na samu sebe, jako nárok na naši pravdivost. Východisko také není v samotné vědecké metodě, zejména pak už ne v její závaznosti, spíše je zapotřebí historikova vědomí o omezenosti každé vědecké metody. Závaznost jediné metody se ukázala jako zhouba historiografie. To je pro ni myslím nejdůležitějším poučením. Jedinou zárukou toho, aby byla k něče-

mu dobrému, je vytvoření a uchování takového prostoru, ve kterém každý historik může svobodně formulovat a publikovat své názory. Vytvořit takový prostor nemůže historiografie sama. Je bez pochyb, že je to otázka politických svobod. Historikové však znají svůj podíl na tvorbě takového prostoru nebo naopak na jeho omezování a likvidaci. Z jejich hlediska to znamená, že ani „buržoazní“, „pravicové“, „konservativní“ apod. koncepce řekněme Pekařovy nediskvalifikují předem svého tvůrce jen proto, že patřil k pravici. Stejně tak nejsou levicové koncepce vědecky superiorní už tím, že jsou levicové. Tím spíše, když budeme mít na paměti, které z těchto koncepcí mají na svědomí současnou krizi historiografie.