

Nové české dějiny jsou v dokumentu odbyty až příliš stručně a nediferencovaně. Celé 19. století autoři dokumentu zcela přeskočili. Přitom na historiky, kteří se zabývají druhou polovinou tohoto století se výrazně zesiluje politický a ideologický tlak, který jim u některých témat neumožňuje svobodně bádát a svobodně publikovat. Tento tlak pak nadále sílí na historiky, zabývající se 20. stoletím. Proto se také domnívám, že vznik první republiky je na tom mnohem hůř než baroko. Obraz, který nám oficiální historiografie poskytuje o moderních českých dějinách, je nepochybně pokřivený. Přitom to však neznamená, že by všechno, co bylo publikováno o tomto období bylo špatné.

Co říci na závěr? Raději nic, čtenář si udělá závěry sám. Za sebe mohu říci jen to, že jsem velmi smutný.

Nakonec se omlouvám za spoustu překlepů a stylistických přeštoků ve svém komentáři; naprostou většinu jsem psal bez konceptu přímo do stroje.

17. 11. 1984

František Šamalík
O integrálním katolicismu a Durychově pojetí českých dějin

Paralelní restaurační tendence v katolictví, setřásající osvícenecké prvky, jimiž prosákla a dobývající bývalé mocenské pozice, znamenala návrat k mentalitě a metodám téměř protireformačním (vnitřně se lomila na rakouskou a římskou). Seidlerová uvádí soubor návrhů kolečského arcibiskupa (1822), ozřejmující směr této restaurační ofenzívy: zostřit cenzuru a prohledávat knihkupectví, aby se nerozšiřovaly zakázané knihy; zakázat najímá-

ní cizinců za vychovatele; trestat těžké a zjevné hříšníky (např. posměvače náboženství) podle zákona Ferdinanda I.; zvýšit trestní pravomoc církve; zavést dozor nad divadly, zakázat kočovné divadelní společnosti, zakázat návštěvy divadel mládeži; za profesory ustanovovat pouze katolíky a požadovat od nich farářem vydané vysvědčení o bezúhonnosti mravů; od studentů vyžadovat zpovědní vysvědčení a zvětšit počet povinných bohoslužeb; na prázdninách postavit studenty pod dozor místních farářů ... Croce napsal: první místo mezi odpůrci liberalismu „měla a musela mít církev římskokatolická, jež je důsledným logickým opakem liberálního ideálu a od prvního objevení tohoto ideálu si to uvědomovala a stavěla se proti němu.“

Ačkoli teze o „logickém opaku“ je v naší době nanejvýš zpochybněna, restaurační praxe ji potvrzovala. Tehdy opravdu „bylo nutno přísně bdít a bojovat s katolictvím politickým, jež mělo značný význam jednak oporou, kterou skýtalo konzervativním a reakčním režimům, jednak tím, že mohlo podnítit davy prostého lidu, zvláště venkovského“ (Croce). Církev přejala politické funkce a osvojila si „partijní mentalitu“ (Besanson). V souladu s onou tradicí, která jí nedovolovala vyrovnat se s moderními proudy, která ji přiváděla k diskreditujícím koalicím s archaickými třídami a režimy. Zajisté ve Francii se probouzí i katolická moderna, novokatolictví Lammenaisovo, které navazuje kontakt s novými třídami a ideály, slučuje se s nimi a zachovává se v nich. Přerůstá hranice Francie a vede k různým variantám koexistence individuální a kolektivistické (národní) svobody s katolictvím. Na rozdíl od čirých reakcionářů – říká Sanctis – nepopírá neokatolicismus ideje 89 roku, liberální a vlastenecké, ale chce je smířit s náboženským citem, dokázat, že jsou vlastně totožné s idejemi prvotního křesťanství; ač zdánlivě reakční, měl vést k novému rozvoji revoluce na základě pevnějším a rozumnějším. Šusta ho nazývá liberálním ultramontanstvím, neboť v jeho intencích byla vedle smíru náboženství se svobodou i koalice Říma s lidem a národy., nejen

s panovníky. Řím ovšem toto hnutí zavrhl (1832) spolu s požadavky svobody tisku, slova a svědomí. Zřetel k novým časům, chceme-li, můžeme vidět v jeho zdvojeném důrazu na povinnosti národů k poslušnosti a panovníků k spravedlnosti. Hnutí tím ovšem nebylo pohřbeno, budoucnost byla ostatně na jeho straně, třebaže ji vyjádřilo s dobově podmíněnou deformací. Podle Besansona přešel Lammenais od konzervativní utopie k progresivní utopii a na jejím základě zbudoval kolektivistickou (a tedy antiliberální) vizi svobody, opřenu o svébytnou teologii pokroku. Soudí, že produkt této tendence „lammenaisismus pronikl do tkáně francouzského katolicismu, zvláště do jeho „protetického směru; řadí k němu Péguyho, Bloye, Sangniera, Mouniera atd. V tomto proudu byl „liberalismus“ zpochybňován u jedněch z pravějších, u druhých z levějších pozic, jednou militantněji, podruhé sentimentálněji ...

Tato a další jména vedou u nás přes Josefa Floriána a Starou Říši k „integrálnímu katolicismu“ Řádu, Obnovy. Zázemím Francouzů byla ovšem mohutná tradice politická a kulturní, ztělesněná v existující sociální struktuře, kdežto u nás tomu bylo jinak. Zaklínění francouzských vlivů do české skutečnosti bylo proto obtížné, odtud i křečovitost „barokní tradice“ a z ní odvozeného nároku na hegemonii. Proto také zůstával tento proud „elitářskou“ záležitostí, nebyl-li převeden do „lidové polohy“. Nemám ovšem na mysli „levicový obchvat“, který je v této elitní koncepci víc projevem „antiburžouství“ než křesťanského humanismu, antiburžouství ve smyslu opozice k liberální demokracii a individualismu. Je spojen s katolictvím křečovitým a vypínavým, známe je u Durycha (L. Jehlička); je nutno i jeho katolictví charakterizovat jako katolicismus bez křesťanství. Čepovo dílo je v této „lidové poloze“, a ačkoli sdílel averzi integrálních katolíků vůči „masarykovské demokracii, patří – zakotvením v domácí půdě – k sebeuvědomění „národní duše“, k sebeuvědomění morálnímu v tom nejvyšším smyslu. Neboť každý lidský život je v něm možností důstojného, opravdového lidství (inspiračním zdrojem může být

pro obraznost básníka – katolíka nauka o individuální ceně každé lidské duše, vykoupené krví Kristovou, o jejím zvláštním úkolu na této zemi, o tom, že na každé lidské duši zvláště spočívá oko Božích úmyslů, které se projevuje třeba jednou za život, v podobě infinitesimální, ale dostatečně, aby převážily v rozhodujícím okamžiku vahadla lidských osudů ... každý lidský život je důležitý a nezměnitelný ... Žádný člověk nemůže sám sebe zahubit, ba ani znetvořit a ponížít tak, aby jeho zuboženou stránkou neprobleskla chvílemi i záře jeho královského původu“. Ačkoli to z jistých pohledů zní paradoxně a kacířsky, touto orientací je či přinejmenším může být Čepovo dílo integrální složkou „masarykovské demokracie“, přirozeně ideálu této demokracie.

Nic neukazuje lépe než ony obtíže při zakotvení integrálního katolicismu do české tradice než Durychovo dvojí pojetí Bílé hory. První je z roku 1924: „Bílá hora volá. A až ještě jednou zavolá, pamatujte si to, čeští katolíci, pak vaše místo jest tam, kde jest český národ, ať jest na druhé straně kdokoliv. I kdybyste si měli zasloužit názvu Izrael, tj. bojovník Boží. Buď budete poraženi a zahynete u Hvězdy. Nebo zvítězíte. Pak si můžete predikanty a jiný ksindl přibíjeti za jazyky, ke kolům, neboť to jsou normální a chvályhodné zákony vítězů. Ale vaše místo jest tam, kde jest národ a jenom tvor lysý a prašivý cíhá tak, jak cíhaly panské heny, až se bitva rozhodne bez nich. – Dbejte, ať nikoho mezi námi nenakazí příklad Slavatův!“

Druhé pochází z roku 1937: „My jsme vlastními dědici této země, neboť my vyznáváme katolickou víru. I sluší se, abychom se drželi všeho, co skrze tuto víru bylo dáno našemu národu, nečiníme v této věci žádného ústupku, neboť dosti jsme mohli poznati odpůrce své... Kdo tedy byl poražen na Bílé hoře, ať želí! My jsme to nebyli. My se k tomu dni hlásíme vděčně a hrdě. Byl to den našeho osvobození prvorozených a prostých synů tohoto národa...My také tvrdíme, že na Bílé hoře nebyl národ poražen, nýbrž

osvobozen od nepřátel nejnebezpečnějších a nejhorších. ... Jsme národem vítězným a nestojícím o to, aby nás někdo nutil k uctívání porážky, která se netýkala nás. Kdo chce porážku uctívati, až ji uctívá! Každému co mu patří. A nám patří vítězství ... Nenahlížíme, že bychom měli s kýmkoli o tom rokovati, neboť máme své právo a o věcech samozřejmých se nediskutuje.“

Oba texty jsou na výsost povážlivé, z obou mluví autoritativní intolerance, která nechce nic vědět o svobodě pro jinak smýšlející, pro lidi jiné víry.

Ale ještě povážlivější – v „přízemně“ politické rovině – je to, že tato zpupná řeč je pouhou křečí. Neboť měla-li francouzská katolická pravice – a v našem sousedství třeba polská a maďarská – nějaké opravdu své „vítězné tradice“ a k nim živé a vlivné síly, Durychovo „vítězství“ je problematické, odedávna izolované i v prostředí „katolického národa“. Jehličkova kniha (rukopis), ačkoli o této vysoké orientaci integrálního katolicismu referuje jakýmsi zlehčeným tónem („Masaryk nám byl protivný jako činže“) ukazuje všechnu oddálenost tohoto elitářského katolicismu od „lidového“ katolicismu v třicátých letech. Její lehkovážné ladění působí smířlivě, kritika „masarykovské demokracie“ a jejich tradic, jež vybuchla po Mnichovu a která se tehdy i předtím místy až prolínala s fašizujícími elementy, může tedy být nějak zneutralizována. Píše, že po Mnichovu se většina lidí domnívala (předtím ovšem popřel, že by Beneš mohl být v této věci jasnozřivější), že Hitler opravdu nechce ani jednoho Čecha a že republika přetrvá v nových hranicích: „Z přesvědčení o možné samostatné existenci českého národa vyplývala i politika českých lidí (politiků, žurnalistů atd.) po Mnichově. Lidé „zprava“ se ovšem domnívali, že tato „politika“ (tj. i kultura) nebude nadále na základech levicových, židovských a zednářských, ale na základech národních a křesťanských. Odtud nejedno příkré slovo – možná i nezasloužené – proti bývalé politice první republiky a zejména levici.“

Nechť si každý rozhodne, zda v tragických pomnichovských dnech to víc znamenalo regenerační orientaci nebo zmatečnou desorientaci. Kritika vždy a zvláště v době tak kritické nemilosrdně žádá „nadpartajní“ odpovědnost, o znalosti ani nemluvě. V politice znamená nejen filosofickou a kulturní, nýbrž především praktickou alternativu. Hlasy, v nichž se proti „židovství“ a „zednářství“ pozvedá koruna a korouhev svatováclavská jako naděje a spása, v nichž nostalgicky zní vzpomínka na pokoření šlechty atd...., jsou – jako politické a akční termíny – stejně matné jako naivní. Jde tu sice především o duchovní oblast (nikoli „vojenskou“, Jehličkovi je cizí radikální kritika Benešova „kapitulantství“), než i tak tato koruna a tato korouhev vzpřimují národní páteř a zpevňují odolnost národa právě sepětím s osudem a situací národa, s osudem, jehož organickou složkou byl i předmnichovský režim. Korouhev, vztýčená proti němu, se stává korouhví „strany“, není už korouhví národa, zdrceného Mnichovem. Svatováclavská korouhev – její národní funkce – nemůže v „liberalizaci“ příliš zaostávat za liberalizací národa ani tam, kde všichni mají „své právo“, nesetře hloubkovou a konfliktní diferenciaci společnosti. Jehlička píše: „Český národ byl autentickým národem naposled v baroku. Páteří tohoto národa nebylo ovšem národní vědomí, tím méně nějaký nacionalismus, který se objevil, pěstován Vídní, až během napoleonských válek, ale katolictví“. Ale soudržnost tohoto „autentického národa“, jeho ukázněné podřizování sociálním poměrům není jen dílem katolictví, nýbrž sociálně politické orientace. Nejde pouze o katolictví, nýbrž – a ještě víc – i o ukáznující řád, v němž se síla a idea vzájemně prostupují, řád, nadřazený svobodě, k němuž se v moderní době spělo především nekatolickými cestami.

Tuto linii demonstroval i název jednoho z časopisů integrálního katolicismu – „Řád“. Avšak nakolik 19. století takové symboly, jako „svatováclavská korouhev“, „svatoštěpánská koruna“, „svatá říše římská“, Panna Marie Čenstochovská, či Velehrad už

nacionalizovalo a demokratizovalo, natolik se tato antiliberální či antidemokratická vize řádu rozcházel s českou moderní tradicí. Politickoideový nezdar českého integrálního katolicismu – na rozdíl od Slovenska – byl neodvratný, neboť uvolněná pravice rostla z moderní tradice a moderních konfliktů, nepotřebovala toto anti-kvární posvěcení, a to jí také nemohlo konkurovat.

Zajisté i integrální katolíci byli současní, volba barokní tradice je dodatečnou oporou už hotového názoru na přítomný stav a tato volba byla svým způsobem nutností. Neboť jiná alternativa – cyrilometodějská tradice – byla sice už předem „národní“ vnitřním pozitivním obsahem i „antiněmeckou“ funkcí, ale zato odváděla od klubka evropských problémů a ani kulturně nebyla tak inspirativní. Pro tuto orientaci nebyla tedy přitažlivá a pozdní A. Vyskočil ji zapájí do dějinné kontinuity českého katolictví (křesťanství) i vlivem „americké“ studie Romana Jakobsona. A zajisté byla volba „baroka“ i jakousi bariérou proti tomu, aby se tato koncepce „česství“ inspirovala v tehdejších cizích ohniscích budování „řádů“, pravých i levých: v Římě, Berlíně, Moskvě.

Jehličkova kniha – ta má na svědomí, že se k těmto věcem znovu vracím – naznačuje, že nezdar této orientace souvisí s úpadkem katolicismu, který začal v josefínství, pokračoval v obrození a pak v politizaci katolicismu: to vše odvracelo kněze a katolíky od jejich nejvlastnějšího poslání k reformám, k probuzení národního vědomí atd. Besanson – z jistých liberálních pozic – mluví (pro Francii) o zvláštním vyčlenění církve z ostatních institucí, státních a společenských, v jehož zdrojích je její mnohostranné vykořenění: od napoleonského konkordátu přes odluku od státu toto vykořenění postupovalo a vedlo až ke zrodu „partajní mentality“ církve, k pohrdání obyčejnými věřícími, k vzrůstající nechuti ke světu, k eschatologicko-revoluční exaltaci a dokonce až k ideologii „militantismu“. U nás toto vykořenění souvisí s postupujícím rozkladem koalice trůnu a oltáře, který po obnově konstituční éry

(1860) už nemá naději na restaurační zbrzdění. Znamenal oddalování církve od politických a kulturně pedagogických funkcí, její zatlačování do nové, jejím tradicím cizí situace. Náhradou za tuto poztrácenou účast na moci bylo spolkaření a politikaření, „klerikalismus“ v jazyku liberálů, které Jehlička neméně ostře odsuzuje. Proti němu se pozvedlo hnutí katolické obnovy z oněch staroříšských podnětů, jež však na konci – u Durycha a jiných – znovu vyústilo v mocenský nárok, který však už byl nemyslitelný bez politické organizace (ani kuriózní „farská republika“ se bez ní neobešla). I nyní se sem tam objevují ideové návraty k této nepodařené orientaci snad v naději, že velká deziluze ze selhání ideologií i zmatky i nejistoty současného světa jí dají větší přitažlivost. Než i tak je v jejich zázemí něco hlubšího, pocit potřeby „křesťanské obnovy“. Neboť ony nezdary se netýkají katolicismu jako takového, nýbrž jako „antiliberální“ formace, zamítající nové proudy jako celek. Regenerace může být ovšem pojata jak v duchu ekuumenismu, „liberalismu“ a sociální spravedlnosti, tak v duchu oné konzervativně pravicové linie, neboť důsledky mohutného šoku z poválečného vývoje jsou nevypočitatelné.

(Text je úryvkem z obširného díla Úvahy o dějinách české politiky, díl I. – Národní obrození, kniha V., kapitola 2 – Duch a praktiky svatoalianské restaurace, str. 469-483, Praha 1984, samizdat).