

shodně, protože při rozvíjení katolické koncepce filozofie kultury vycházejí z to-
mismu a reagují, byť odlišně, na situaci, v níž se katolicismus zejména ve 20. století
ocitá. Důvod, proč katolické myšlení zvýšenou měrou reflektuje problém kultury,
je podle Glombika nutno spatřovat především v tom, že se prohlubuje sekularizace
kultury a katolicismus ztrácí postupně vliv na filozofii, vědu, morálku, umění a způ-
sob života lidí. Není náhodou, že tato situace vnesla do katolického myšlení problém
vztahu k tradici, který v pojetí některých autorů vede k myšlence návratu ke stře-
dověkému kulturnímu ideálu, jenž se má v současném světě stát činitelem duchovní
stabilizace a základem kulturní orientace. S tím souvisí i názor, že je třeba obnovit
ideál středověkého teocentrického humanismu jako náhradu novodobého humanismu
antropocentrického.

Glombikovy práce mají přes jisté oslabení pozornosti směrem ke společenským
souvislostem analyzovaných jevů ve filozofickém myšlení nesporný význam v tom,
že ukazují na smysl katolické filozofie kultury, která nevede k vytváření křes-
ťanské kultury, jež by se rozvíjela vedle kultury světské, ale k tomu, aby kultura
byla zcela prostoupena křesťanskými hodnotami. Práce Cz. Glombika je prací histo-
rika filozofie, je cenným zdrojem informací a metodologických podnětů.

Jan Zouhar

Michal a Martin Svatošovi: Živá tvář Erasma Rotterdamského, Vyšehrad, Praha 1985, 382 stran. Petr Horák: Svět Blaise Pascala, Vyšehrad, Praha 1985, 374 stran.

S vrocením 1985 vyšly ve sličné a bohatě ilustrované „černé edici“ Vyšehradu
dvě knihy věnované osobnostem, které mají základní význam pro formování novo-
dobého evropského myšlení — Erasmusovi Rotterdamskému a Blaise Pascalovi. (Rí-
kám této vyšehradské edici „černá“ podle barvy desek, přebalu a předsádky jed-
notlivých svazků, jinak totiž nemá tato řada oficiální pojmenování.) Jména Erasmus
a Pascal nejsou ovšem pro naši kulturní veřejnost žádnými objevy. Erasmovo nej-
známější dílo Chvála bláznivosti vyšlo u nás v poslední době hned dvakrát (v roce
1966 a 1986), výbor ze slavných Pascalových Myšlenek v roce 1973. Tato skutečnost
v nových publikacích ovlivnila především výběr ukázek z Erasмова a Pascalova
díla; v obou případech jde vlastně o „čítanky“ s úvodní studií. Svatošovi se ve
svém výboru zaměřili především na Erasmove Obvyklé rozhovory, Rukověť křesťan-
ského rytíře (tu přetiskují v prvním českém překladu z roku 1519) a na Erasmove
korespondenci; aby byl výbor co nejrepresentativnější, je zde vedle Erasмова Vlast-
ního životopisu, kdysi populárních Výroků feckých mudrců a dalších drobných
prací přece jenom i několik úryvků z Chvály bláznivosti. Do pascalovské antologie
zařadil Petr Horák — ve spolupráci se Stanislavem Sousedíkem — velkou část Pas-
calových Listů venkovanovi (známých u nás i pod názvem Listy proti jezuitům),
drobnější pojednání Rozhovor s panem de Saci, O geometrickém duchu, O umění
přesvědčovat a Spisy o milosti (I. a II.); čteme tu však v prvních českých překla-
dech i spis Aurelia Augustina O milosti a svobodném rozhodování a výňatky z roz-
sáhlého díla Cornelia Jansenia Augustinus. (Protože překládat filozofické a
teologické texty je náročná odborná práce, uvedme, že Erasmove práce jsou tu
v překladech Rudolfa Mertlíka, Dany Martínkové a Martina Svatoše, Pascalovy,
Augustinovy a Janseniovy v překladech Petra Horáka a Stanislava Sousedíka.)

O Erasmusovi se u nás psalo zatím méně než o Pascalovi (nechávám tu stranou
české vydání knihy S. Zweiga Triumf a tragika Erasma Rotterdamského z roku
1970). To se odráží i ve studiích Michala a Martina Svatošových O Erasmusovi (s. 17 až
103); je v ní v podstatě všechno, co se od úvodu k vybraným textům běžně očeká-
vá: informace o Erasmově době, o jeho životě a pracích, o jeho vztahu k českým
zemím a ovšem i celkové zhodnocení Erasмова díla, jeho snažení. (Je pochopitelné,
že se autoři přisílí o historických osobnostech snažit čtenáře přesvědčit, že existuje
hned celá řada důvodů, proč se k jejich postavám „musíme vracet“, že jejich dílo
je „stále živé“, „stále aktuální“, podnětné, že je nám v tom či onom přikladem
atp. Domnívám se, že bychom při takových příležitostech měli zdůrazňovat, že se

k minulosti — a tedy i k „minulým“ osobnostem — vracíme na prvním místě proto, abychom ji poznávali, a že ji poznáváme, abychom lépe porozuměli naší přítomnosti, která je pokračováním této minulosti.) — Svatošovi líčí Erasma jako humanistického vzdělance, jemuž „návrat k antice“ není jen studiem starých autorů, ale především úsilím o „ušlechtilou vzdělanost“ („bonae litterae“), založenou na „myšlenkovém a duchovním odkazu antického a raněkřesťanského světa“, předpokládající vedle moudrosti („schopnosti rozumu vyložit a pochopit svět“) také „dobrotu a ušlechtilost“ ducha, jež teprve činí křesťana dokonalým člověkem. Představují nám Erasma jako myslitele, který svým dílem „usiloval o nápravu společnosti a reformu církve“. Psát o tomto zaměření a vyznění Erasmovy činnosti znamená ovšem klást zároveň otázku o Erasmově vztahu k reformaci; na tom nic nemění, že Svatošovi hned na počátku svého pojednání spojují Erasmovu dobu jen se „dvěma velkými kulturně historickými pojmy — renesancí a humanismem“. Svatošovi probírají všechny Erasmovy spisy a tedy i jeho polemiky s Lutherem; ukazují přitom, jak se „kníže humanismu“ od počáteční snahy zůstat vůči „sporným stranám“ neutrální dostává až do otevřeného sporu s Lutherem (aniž by se ubránil nařčení z kacířství ze strany „pravověrných“ katolíků). Otázka Erasmova vztahu k reformaci patří v erasmovském bádání k nejzajímavějším. Domnívám se, že Svatošovi trochu propásli příležitost využít „materiálu“ týkajícího se vůdčí osobnosti křesťanského humanismu jak k výraznější charakteristice Erasmova stanoviska, tak k obecnějšímu zamyšlení nad stále živou problematikou poměru renesance, humanismu a reformace, tj. tří „kulturně historických pojmů“ určujících Erasmovu dobu. (Pak by se asi také vyhnuli tvrzení, že Erasmův spor s Lutherem o svobodu vůle byl „střetnutím dvou protikladných koncepcí reformace“.)

Petr Horák v úvodním slovu k pascalovské „čítance“ také připomíná základní data z Pascalova života a charakterizuje Pascalovu dobu a její problémy, především se však zaměřuje na výklad Listů venkovanovi, nebo přesněji: na Pascalovo pojetí „boží milosti“, tj. na problém, který byl „výhodiskem Pascalova vidění místa člověka na zemi — a kolem něž se také točil spor o jezuitské pojetí morálky“. Čtenářům mají pomoci pochopit jádro a smysl tehdejších sporů o „boží milost“ (a s ní spojenou otázku svobody lidské vůle) také zmíněné překlady prací Aurelia Augustina a Cornelia Jansenia; „na pozadí sporu o dílo tohoto biskupa Jansenia se rýsuje i vznik Pascalových Listů“. Sám tento spor Horák velmi přesvědčivě interpretuje jako soudčast „zápasu o orientaci protireformace“ (ve Francii). Otázka úlohy boží milosti v lidském životě (a v dějinách lidstva vůbec) je jedním z trvalých ústředních problémů křesťanské teologie i filozofie (dokládají to i práce dnešních náboženských teoretiků). Horák se zmiňuje také o protestantském (Lutherovu a Kalvínovu) stanovisku, soustřeďuje se ovšem na tehdejší katolický tábor, a tu zase na „doktrínu známou jako jansenismus“. Píše o nejvýraznějších postavách francouzského jansenismu (patřil k nim i Antoine Arnauld, známý jako spoluautor slavné port-royalské Logiky a Gramatiky), o některých dalších osobnostech z Pascalova okruhu (jež Pascalovi při psaní Listů dotvářely jeho „společenské zázemí“), o historii kláštera Port-Royal (s nímž se „mnohdy stýkají“ osud Pascalův i francouzského jansenismu) a nakonec o samotném průběhu sporu o jansenismus ve Francii. (Je zajímavé, že — jak Horák připomíná — půl roku poté, co jezuité velmi přispěli k tomu, aby jansenismus byl ve Francii „definitivně“ odsouzen a tvrdě potlačován a port-royalský klášter srovnán se zemí, byl sám tento řád pařížským parlamentem ve Francii rozpuštěn, a to jako „zvrácený, ničící všechny principy náboženství a dokonce počestnosti“.) Horák přitom dobře ukazuje, jak zdánlivě jen odtazitý, subtilní teologický problém „boží milosti“ je úzce spojen s nejzávažnější společenskou problematikou (každá náboženská kategorie je odrazem, byť zkráceným, nějaké lidské, „přirozené“ skutečnosti); pozorný čtenář vybraných textů o „boží milosti“ a lidské vůli se ovšem může zároveň přesvědčit, že na náboženském základě nelze vybudovat žádnou vnitřně nerozpornou teorii. Závěrečnou část úvodní stati věnuje Horák odpovědi na otázku, kterou sám formuluje slovy: v čem se sjednocuje rozpornost Pascala vědce a Pascala moralisty, obhájce víry a náboženství? Odpověď na ni hledá v Pascalově „antropologii“, v jeho „pesimistickém chápání lidské přirozenosti“, v pocitu absolutní závislosti člověka na „skrytém“ bohu a na jeho nevyzpytatelné milosti; Pascalovi nezbývá — soudí Horák — než „sázka na boha“, protože dějiny pro něho „ještě neznají vývoj a nemohou ho znát, protože jeho člověk zůstává na věky vězném toho stavu, k němuž se odsoudil pádem prvotního hříchu“. Pascalův člověk žije s tragickým nutným údělem „v ustavičně obnovované rozpolcenosti

sjednocovat intelektuální mohutnost, jež je dost velká pro to, aby mohl člověk poznávat stvořený svět, přírodu, její zákony, se slabostí a neautonomností lidské vůle, povinované úzkostlivě respektovat mravní zákon zjevený křesťanstvím“. S tím vším souhlasím. Nicméně mi však stále zůstává otázka, zda přece jenom — přes všechno to, co říká Horák — není Pascalova „rozpornost“ především historicky podmíněnou (a v krajní podobě formulovanou) odpovědí na věčný rozpor mezi vždy konečnými možnostmi lidského rozumu a nekonečnými touhami lidského srdce.

Jiří Gabriel

Miloslav Ransdorf: Kapitoly z geneze husitské ideologie. Univerzita Karlova, Praha 1986. 236 stran.

Ježto je kniha, již zde autor vydává, částí jeho kandidátské disertace, a to částí jen velmi malou, podal v předmluvě informaci o celém východím textu, o jeho metodě, obsahu i koncepci. Již z této předmluvy plyne, že práce je v přísném smyslu marxistická: blíže je možno vymezit Ransdorfův marxistický přístup tím, že vychází z Marxovy metody v Kapitálu a snaží se ji v jednotlivých kapitolách (ve stoupách Husitské ideologie R. Kalivody z r. 1961? — povědomě zní už titul Ransdorfovy knihy, i když v pozn. 3 na s. 12 se v tomto ohledu autor hlásí jen ke K. Konradovi) aplikovat a že neustále pracuje s marxistickými pojmy, z nichž za ústřední považuje pojem společenskoeconomické formace.

Pro knižní vydání ponechal autor čtyři kapitoly — o Viklefovi, o Husovi, o Jakoubkovi a o Želivském. U všech čtyř postav se snaží o nalezení a řešení podstatného, těch stránek jejich učení a působení, o nichž se nejvíc diskutuje. Tak u Viklefa znovu otevírá otázku výlučnosti jeho biblicismu, tj. zda Viklef vedle bible připouští tradici (zde, jako i na mnoha dalších místech, se Ransdorf staví kriticky k De Vooghtovým názorům — s. 29nn.), a oproti Kaminského tezi se snaží, patrně správně, dovést, že Viklefovy spisy nejsou ještě revoluční ideologií, nýbrž materiálem k jejímu vytvoření, a že teprve lollardi akcentovali např. sociální stránku věci a lidový biblicismus (s. 43); v kapitole o Husovi hned zpočátku vytáhl do boje s názory o Husově nepůvodnosti a závislosti na Viklefovi, ale i s pokusy redukovat Husovo učení na pravověrný katolicismus a jeho odsouzení církví považovat za pouhé nedorozumění, i s názorem, že Hus byl jen praktik bez vztahu k filozofii (s. 87—89).

Za vynikající považují studii o Jakoubkovi, v níž je důkladněji probráno 1) Jakoubkovo pojetí zákona božího, Písma a ideál prvotní církve, 2) lid a reforma, úloha Cech, dovolenost války, 3) Antikrist, eschatologie, národ, mesianismus. Budeme se zvědavost očekávat Ransdorfovu větší studii o Jakoubkovi, která vyjde ve Folia historica Bohemica (bude v ní mj. podán úplný přehled a zhodnocení jakoubkovského bádání). To tím spíše, že autor (s. 166) naznačuje, že „Jakoubek při bližším pohledu vyjde asi poněkud jinak, než jak se dosud většinou jevil“, a že se můžeme nadít nového vyrovnání s jakoubkovskou monografií De Vooghtovou.

Jana Želivského vidí Ransdorf nikoli jako ideologa chudiny, ale spatřuje v něm podobně jako Pekař, Konrad i Kalivoda mluvčího pražského radikálního ferneslnictva. Pokus o shrnutí charakteristiku Želivského učení je velmi záslužný, neboť monografií o této velké a svým způsobem klíčové postavě dodnes nemáme a ostatně ani jeho dochované kazatelské dílo nebylo vydáno celé. To, že Ransdorf nereaguje na poslední práci o Želivském (B. Kopiczková, Folia historica Bohemica, 1981), i když ji uvádí, je patrně dáno tím, že původní text jeho studie byl dokončen již v r. 1981.

Za jeden z největších kladů práce osobně považují důraz, který Ransdorf položil v jednotlivých portrétech na vztah toho kterého myslitele k prvotní církvi. Je s podivem, jak malé pozornosti se obvykle těší tento prvek, často pro dané autory příliš značný a klasifikující. (Výjimku zde dosud činil H. Kaminsky ve své History of the Hussite Revolution z r. 1967.) Funkce ecclesia primitiva je u všech čtyř autorů, o nichž Ransdorf píše, a i pro celek husitského a vůbec reformačního myšlení, vy-