

Druhá část se zabývá tématem času a věčnosti v textech Plótína, Pseudo-Dionýsia Areopagity a sv. Anselma. Také zde nacházíme tři významné představitele týchž tří období: filozofa pozdně antického, raně křesťanského a středověkého. První dvě studie jsou úzce propojené; ve své působivé analýze autorka ukazuje, jak Pseudo-Dionýsios „pokřesťanštil“ novoplatónské ideje času a věčnosti. Třetí pojednání s předchozími příliš nesouvisí, neboť se soustřeďuje na roli času v Anselmově pojetí povinnosti (*debere*).

Předností otištěných studií je jejich pronikavý vhled do několika textů a témat, jež se vztahují k vývoji západní filozofické tradice od pozdní antiky do dvanáctého století. Čtenář však postrádá obecnější historický, kulturní a náboženský kontext. Například Augustin nebyl ani první, ani jediný křesťanský teolog, který experimentoval s platónskými idejemi; krátký nástin Augustinova místa v dějinách křesťanského platonismu by zasadil analýzy textů do širší perspektivy. Podobně by také kapitole o Pseudo-Dionýsiu prospěl přehled christologických myšlenek, které byly v té době běžné. Přestože v části, kterou autorka cituje, se téma inkarnace explicitně nezmiňuje, Pseudo-Dionýsiův přístup k času a věčnosti mohl být ovlivněn jeho křesťanskou vírou, že jedna z božských bytostí vstoupila do časovosti, když se vtělila do lidské bytosti. Úvodní nebo závěrečná kapitola by zdůraznila širší kontext těchto velmi specifických případových studií. Je škoda, že autorka takovou kapitolu nenapsala.

V příloze Karfíková předkládá české překlady některých z textů, kterými se v knize zabývá. Dva z nich jsou poměrně krátké: úryvek z Augustinova *De diversis quaestionibus* (č. 46: *Quaestio de ideis*) a Pseudo-Dionysius Areopagites, *De divinis nominibus* 10, 2-3. Třetí text je důležitý, jde o Abélardovy poznámky k úvodu Porfyriovy Eisagoge, kde se vyjadřuje k problému univerzálií. Pro studenty středověké filozofie bude překlad tohoto textu velmi užitečný.

TAMÁS VISI

Jan ROKYTA, *Doba a dílo Petra Chelčického*, Miloš Palatka – ALMI, Blansko 2013

236 s., ISBN 978-80-87494-05-9.

Ve vcelku skromné a nenápadné úpravě se objevila nová monografie o Petru Chelčickém, psaná tentokrát – a to je nutno podtrhnout jako hlavní pozitivum – z pozice teologa. Pro Jana Rokytu,

jejího hlavního autora, přitom nepředstavuje Chelčický nové téma, neboť mu již před lety věnoval značně obsáhlou studii (Několik myšlenek k Chelčického teologii, *Theologická revue* 77, 2006, s. 257–380). Nepřekvapí proto, že se zmíněná stala základem i jeho nové práce; autor ji však přepracoval, doplnil a leckde své názory modifikoval, někdy dokonce velmi výrazně (příkladem může být postoj k hypotéze o totožnosti Petra Chelčického s Petrem Záhorkou, kterou ve své starší práci rozhodně odmítal, zatímco dnes k ní zaujímá podstatně vstřícnější vztah).

Kniha sestává ze dvou částí. Jestliže v první je představena jak historická osobnost Chelčického, tak zejména jeho učení, druhá přináší antologii z jeho díla. Autorem první části je již zmíněný Jan Rokyta, teolog a pardubický farář Církve československé husitské. Třebaže jeho práce nepřináší ucelený přehled Chelčického učení a zaměřuje se jen na vybraná témata převážně eklesiologického rázu, nalezneme v ní podchycenu většinu myšlenek, jež jsou pro jihočeského myslitele obzvlášť charakteristické. Autor postupně analyzuje Chelčického pojetí světské moci, Kristova a lidského zákona, vztah k učení o trojím lidu, pacifismus, antropologii a soteriologii či chápání bible a církve. Prakticky všechny tyto rozbory vyúsťují v ústřední tezi celé knihy, mnohokrát v textu opakovanou, již je interpretace Chelčického jako humanisty, respektive biblického humanisty.

K tomuto označení možná Rokyta nejvíce inspirovaly úvahy Eduarda Petru, jenž svého času porovnával Chelčického s Erasmem Rotterdamským (který je právě pokládán za vrcholného představitele biblického humanismu) a zjišťoval při tom jejich určité podobnosti. Erasma samozřejmě za biblického humanistu pokládat lze (stejně jako například Jana Blahoslava, což poměrně nedávno učinil Jiří Just), zato u Chelčického budou mít asi mnozí o oprávněnosti takového označení značné pochybnosti. Ostatně ani Petru se ve své komparativní stati neodvážil zmíněného pojmu použít. Rokytův výměr daného termínu je však rozumím-li tomu dobře, poněkud jiný a v první řadě reflektuje Chelčického důraz na aktivitu člověka při jeho úsilí o vlastní spásu, zejména na jeho svobodnou vůli. Rokyta exponuje tento akcent dokonce do té míry, že z Chelčického učení takřka vyškrtává predestinaci; podle Chelčického je prý spása takřka výlučným důsledkem lidského rozhodnutí, jeho volby, jeho víry a jeho skutků (např. s. 114, 119). V této souvislosti je snad vhodné připomenout, že Chelčický sice skutečně vyzdvihuje úlohu lidské volby, a to s mimořádným důrazem, zároveň ji však umísťuje do prostředí zcela extrémně prostoupeného

takřka všudypřítomnou Antikristovou Lízi, která je schopna oklamat člověka natolik, že mnohdy ani jeho dobrá vůle následovat boží zákon nevede ke kýženému výsledku. Navíc Chelčický na některých místech naznačuje, že Bůh záměrně ponechává některé lidi v neznalosti božího zákona. Myslím si proto, že Rokyta nedostatečně reflektuje limity svobodné vůle u Chelčického, což je jeden z důvodů, proč mám o nosnosti jeho základní teze určité pochybnosti. V podstatě se mi zdá, že zde jde autorovi především o aktualizaci a jistě „aggiornamento“ teologie Chelčického, aby co nejpřesvědčivěji promlouvala k dnešní době a k dnešním věřícím. Tento postup chápu a je mi i sympatický, jako historik však hůře nesu, že nejspíš z téhož důvodu jen velmi málo hovoří Rokyta o Chelčického eschatologii, která dodává jihočeskému mysliteli jeho dobové zakotvení obzvlášť zřetelně, a že se dokonce kloní k názoru, že Antikrist představuje pro Chelčického jen jakýsi „symptom určitého rádobý křesťanství jeho doby“ (s. 101).

Rokytova práce přináší řadu zajímavých postřehů a je na ní vidět, že je výsledkem dlouhého přemýšlení autora o zkoumaném tématu. Nevyhnula se však také ani chybám a omylům. Nesouhlasil bych například s tezí, kterou Rokyta opakuje po Holinkovi, že Chelčický znal možná Husa (s. 14), neboť ho znal zcela určitě. Sočněníja Petra Chelčickago z roku 1893 nevydal Jastrebov, jak Rokyta uvádí (s. 21), ale Annenkov a Jagić. Asi jen těžko lze souhlasit s názorem, že Přemysl Pitter „je pravděpodobně nejznámějším člověkem snažícím se žít a praktikovat myšlenky evangelia o nenásilí, které též inspirovaly Chelčického“ (s. 24). Asi to platí pro české prostředí, určitě však ne v mezinárodním kontextu. Nemyslím také pravda, že Chelčický ruší pozitivní společenskou funkci světské moci (s. 36), pouze ji velmi výrazně redukuje; určité přitakání trestním postihům světské moci proti překračování lidských zákonů lze doložit u Chelčického na více místech, takže pasáž o trestání zlodějů (s. 39) není tak výlučná a ojedinělá, jak autor předpokládá (viz např. Siet viery, Praha 2012, s. 154, kde Chelčický dokonce uvádí, že v zájmu udržení pořádku a zabránění horšímu zlému „někdy musí i hlava doluov“). Nelze ani souhlasit s názorem, že Jan z Příbramě odsuzoval opětovně zdanění sedláků po chiliastické vlně (s. 45). U konzervativního husitského univerzitního mistra by to opravdu překvapilo, ve skutečnosti však pouze kritizoval množství úroků na ně kladených. Jelikož Chelčického texty bývají – zvláště pro současného člověka – poměrně často obtížné na porozumění, lze pochopit, že se někde Rokytovi nepodařilo interpretovat

výklad Chelčického správně (např. v citátu uvedeném na s. 96 Chelčický nekritizuje skutky žen a dětí, jak se autor domnívá, ale naopak skutky těch, kteří příliš milují své ženy a děti). Podobným nedopatřením Rokyta přičítá Chelčickému autorství pasáže, která je ve skutečnosti citátem z Pavlovy epištoly (s. 98).

Méně obsáhlou částí anotované publikace je antologie z Chelčického spisů. Na její přípravě spolupracoval Jan Rokyta s profesorkou brněnské filozofické fakulty Michaelou Hashemi. Překlad vybraných pasáží do nové češtiny je pojat velmi ambiciózně (viz ediční poznámku na s. 233–234) a již z toho důvodu si zaslouží pozornost, v konečném výsledku se ho však nepodařilo plně realizovat. Autoři hovoří o archaizovaném převodu, ten však jako by uvízl v půli cesty; jako by chvílemi zapomínali, že chtějí přinášet překlad, ne komentovaný staročeský text. Není třeba jasně, proč například u příslovce „ustavičně“ je vždy vysvětlováno, zda je máme chápat ve smyslu „trvale“ anebo „stále“ anebo „navždy“ (s. 225–226), ač by bylo mnohem jednodušší je daným způsobem rovnou přeložit, zatímco u řady náročnějších termínů se čtenářům podobné opory nedostává (například u slovesa „požívati“, které se objevuje střídavě jak v původní podobě, tak v překladu „používat“, vždy však bez upozornění na jeho sémantické bohatství, jež by právě zde bylo vysoce funkční, s. 146). Pokud jde o větnou stavbu, není miyslím ani vhodné zachovávat v překladu například ony velmi časté začátky vět: „A že...“, neboť dnešní člověk již dávno není zvyklý chápat spojku „že“ jinak než jako spojku podřadící. Ale aby mi bylo dobře rozuměno: nechci těmito drobnými glosami kritizovat daný překlad, nýbrž chci jen ukázat, že jeho autoři si postavili vysoké cíle, které nakonec, asi z časových důvodů, bohužel nestihli v plné míře realizovat.

Nová kniha o Petru Chelčickém rozhodně není čtivá, neboť Rokytoův styl je značně těžkopádný, místy nepřehledný a jakákoli vybroušenost je mu cizí. Tím však zároveň nápadně připomíná traktáty svého dávného hrdiny. Pro zájemce o Chelčického dílo a zvláště o jeho teologické aspekty jde však o práci závažnou.

JAROSLAV BOUBÍN