

Posudek diplomové práce

JINDŘICHA VESELÉHO

De triplici via / O trojitě cestě Sv. Bonaventury

(Překlad a komentář)

Prací o 120 stranách, předloženou UK ETF 22.IV.2008, se autor statečně vynasnažil ne-li vyrovnat, tak alespoň obeznámit s myšlenkovým světem, který mu nejen byl, ale v zásadě i nadále zůstal vnitřně cizím – jak sám poctivě upozorňuje hned v úvodu na str. (1-)2.

Průvodcem touto krajinou a ústřední autoritou se mu stala bonaventurovská badatelka Marianne Schlosser. Ve stručnoučkém životopise františkánského světce-theologa (na str. 3-6) užívá především její úvodové, spíše populární monografie „Setkání s B.“, počínaje stručným uvedením do pojednávaného spisu (6-11, resp. -14), se pak opírá o její latinsko-německou edici. Projevuje ovšem vždy znovu potřebnou snahu tento zdroj doplnit a konfrontovat také dalšími; nejde však při tom zvláště daleko. Schlosserové zřejmě vcelku důvěřuje – na rozdíl od jiných.

Vůčihledné je to v případě českého znalce, theologa C.V.Pospíšila. Snad autora odstrašil i charakteristickou drsností autentické františkánské tradice, kde Schlosserová přece jen své podání ohlazuje také ohledem na „člověka zvenčí“ (tzv. „dnešního“, jak je apostrofován i na str. 11, kde ovšem vzápětí bude pojednán náročně obecně jako člověk dnes). Veselý má k Pospíšilovi důvěru tak malou, ba možná by bylo možné říci, že mu nedůvěřuje tak aprioristicky, až se zdá, jako by mu byl schopen upřít „nos mezi očima“. Hned na str. 3 odmítá jeho datování Bonaventurova mistrovského titulu, přičemž rozpor, který nachází mezi údaji Pospíšila a Schlosserové, ve skutečnosti zdaleka není tak značný, jak jej Veselý podává: Pospíšil totiž na 14. str. své „Soteriologie ... Bonaventury ...“ vůbec nemluví o mistrovství theologickém, ale *artium*! Otázka tedy stojí spíše tak, jestli diplomand natolik tápe v základních představách o organizaci studia na starých universitách - anebo prostě tak nepečlivě čte. Kdo si potom může být jist, zda by k poněkud méně rozhodnému podání nestačilo i u věcněji založené neshody v debatě o případných vývojových proměnách Bonaventurova díla, kdyby si byl lépe povšiml konkrétního údaje, který Pospíšil zaznamenal v pozn. na str. 15, že totiž až po předpokládaném obratu začalo ve spisech „Serafínského učitele“ přibývat odkazů k (Pseudo-)Dionysiovi, které Veselého zvláště zajímají a jaké oceňuje.

Ale nezabíhejme do spekulací o jednotlivých diskutabilních místech. Doklad frapantního přehlédnutí postačí k poznámce, že takový druh kritičnosti, ve spojení se sklonem k ukvapeným soudům vyznívající spíše jako ne-kritická předsudečnost, práci jistě nemůže prospívat.

Ne že by v ní ovšem přímo bila do očí. Vcelku jí přece jen vládne spíše zdravě uměřený tón. Také a právě ve stěžejní části, již ovšem je autorský komentář (15-69) k vlastnímu překladu „Trojité cesty“ (70-92). Tady se diplomand skutečně především snaží rekonstruovat i ono myšlení, jež mu zůstává cizí. Nicméně i zde probleskuje kritičnost rázu přímo aversivního. Tak znovu a znovu na místech, jež se nějakým způsobem dotýkají hamartiologie („pesimistické“, pracující s „úděsnými představami o Bohu“, ovšem také „překonanými“, alespoň „zpravidla“, jak potom autor výslovně dodá v závěru, na str. 93[n]). Jeho výtky se tu sice dílem stýkají i s oněmi, které františkánské „theologii sebezničující pokory“ a „metodické zkroušenosti“ (a také drtivého strachu) adresoval M.Luther. Avšak právě jen dílem. Jmenovitě na str. 41 se Veselého odpor zdá nabývat intensity až nekřesťanské. Tam odmítá jako „cestu pokory až k servilitě“ i mysticko-kenotické „rozplynutí (zrna) v nicotě“ (zjevně přehlížeje jeho „apofatické“ konotace, které mu jinak jsou natolik sympatické, aby je i v závěru, na str. 93, vyzdvihl jako „nosné a přínosné i v době současné“; na udaném místě ostatně na rozdíl od jiných nereflektuje ani konotace františkánské, či přímo františkovské, a také pro tu chvíli nebere do úvahy kontext celého důmyslně probudovaného oddílu „*De triplici exhibitione latriae*“, resp. celého spisu - např. motiv sebevzdání, jak jej sám pojednává na str. 61n, resp. 63, kde jej, samozřejmě v jeho dialektickém vztahu k sebenalézání, uznává za „typický rys křesťanské spirituality vůbec“ – byť pro změnu bez pochopení, tentokrát však celkem přiznaně, jeho ústrojného spojení se „svatební mystikou“). Na jeho místě jako by implicitně navrhoval zaujmout k Bohu vztah „já pán – ty pán“ (i tak menšímu pánkovi stačí k žalu, že je konečný). J.Veselého by zřejmě žár Svatosti nestrávil, v žáru Lásky by se nerozplynul, a úctu k Bohu je ochoten pociťovat a projevovat pouze „odsud posud“, v jakýchsi užších šraňcích, než vyznačuje Alfa a Ómega? Od „vytržení mysli v konfrontaci s pravdami víry“ se distancuje výslovně (93).

Ale samozřejmě: tady již se ocitáme na půdě, již se hodnocení diplomové práce netýká. Pokračujme tedy ještě v jejím věcném popisu.

Veselého překlad Bonaventurova textu působí snažně, ovšem i školsky. Jakožto pracovní převod smí být uznán za dost dobrý, avšak pro další použití by jej

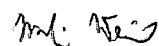
bylo nutné pečlivě přezkoumat. Jakkoliv je bonaventurovská latina poměrně přístupná, tlumočnicku se hned ve druhé větě prologu podařilo zaměnit *quae* s *qua*, a tedy setřít rozdíl významný samozřejmě gramaticky, ale vlastně i v theologické terminologii (srov. str. 70 a 95, ale také komentář na str. 15, chybou naštěstí ovlivněný mírně, ne fatálně; o něco výrazněji se zdá být jazykovou nepřesností ovlivněn výklad na str. 44, kde vychází z převodu „*non est amabilis*“ jako „nelze milovat“, oproti přesnějšímu „není hoden lásky“).

Komentář vznikl za pomoci nepříliš rozsáhlé nebo specialisované literatury, zvolený základ však byl víceméně spolehlivý a většinou i vhodně uplatněn – a to nikoli beze snahy překročit meze pouhého přejímání vlastním zpracováním. Třebaže příležitostné opuštění cizích vodítek pochopitelně nemuselo být zrovna bezpečné. Na str. 30, kde se autor výslovně (a jinak i s opatrnou hypotetičností) rozhodl upřednostnit jiný výklad než Schlosserová, pravděpodobně nevzal do úvahy dobové zbarvení pojmu *religio*, který tehdy býval užíván méně v nám uvyklém „obecném“ smyslu, jako vztažen více či méně specificky k řeholní zbožnosti. Šťastněji by se však pro změnu mohl odchylovat na str. 61, při výkladu o bdělosti, která je spíše darována Kristovou blízkostí, než by jí musela být burcována. Rámcovou znalost Bonaventurova díla, a to i jako celku, autorovi jeho literární základna, spolu s vlastní četbou několika dalších důležitých spisů „Serafického doktora“, přece jen zjedнала. Nakolik to platí o obecnějších souvislostech středověkého myšlení, alespoň v některých jeho věvích, je méně jisté (poněkud nepatřičně působí např. údiv nad variabilní latinskou terminologií trojičního učení, dokonce i augustinovskou, jak se s ním shledáváme na str. 67), ale nechtějme žádat nepřiměřeně mnoho.

Ano: i posuzovatel hodlal být kritický, pokud možno věcně, ale jeho záměrem nebylo vyhotovit posudek zničující. Uplatníme-li právě i měřítko onoho autorova vnitřního odstupu od látky, který podle jeho vlastních slov nebyl jen zdánlivý, metodický, jen ještě vynikne, jak si přece jen dokázal poradit s theologicky specialisovanou latinskou terminologií a dovést své dílo do konce, ucelit je, zpracovat přemýšlivě a podat čtivě. Jeho práce sice není úplně prostá ani češtinských chyb, nicméně (i) po této stránce zřetelně vyniká nad průměr současnosti – a totéž lze říci také o kultuře citací.

A konečně je také na místě dodat, že autor k těmto cílům dospěl značně samostatně. Učitel, který předloženou práci „vedl“ oním ležérním způsobem, který diplomand zmiňuje při úvodním děkování, by na ni neměl klást přemrštěné nároky.

Mám tedy za to, že při klasifikaci by tato diplomová práce mohla být uznána přinejmenším za **dobrou**.



Doc. Dr. Martin Wernisch
katedra církevních dějin

V Praze, 23. června 2008