

Oponentský posudek
diplomové práce
na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK v Praze

Tomáš Pešek
Filozofia ikon sv. Jána z Damašku

Přednosti práce

Autor si zvolil zajímavé téma, jehož mnohé aspekty dosud nebyly v sekundární literatuře podrobněji zpracovány. Je zřejmé, že tomuto tématu věcně dobře rozumí a že disponuje spolehlivými znalostmi historických reálií. Stěžejní části práce, v níž vykládá Janovu „filosofii ikon“ a jeho argumenty proti ikonoklastům, jsou založeny na důkladné práci s prameny. Autor prokazuje slušnou jazykovou kompetenci adekvátním porozuměním originálním řeckým textům. Interpretace textů Jana z Damašku je vesměs precizní a autor se při ní nedopouští větších nepřesností. Práce je psána čtivým stylem a kultivovaným jazykem.

Nedostatky práce a náměty k diskusi

Jedna z mých výhrad se týká samotné metody výkladu. Tento výklad má zpravidla povahu parafrází, které jsou doprovázeny dlouhými citacemi odpovídajících řeckých pasáží v poznámkách pod čarou a které se poměrně úzkostlivě drží interpretovaného textu, přestože vlastně nejde o překlady. Výsledkem je jakási hybridní podoba mezi překladem a výkladem umocněná tím, že autor někdy ve svých parafrázích vyznačuje tečkami části vynechané v řeckém originálu citovaném v poznámce. Tato interpretační metoda je pro čtenáře poněkud matoucí. Je škoda, že autor nenašel odvahu k překladu většího množství textových pasáží, které by jemu i čtenáři umožnily jasněji oddělit vlastní interpretaci od formulací interpretovaného textu.

Další výhrada se týká obsahového zaměření práce. Na to, že jde o práci z oboru filosofie, autor nevěnoval dostatečnou pozornost filosofickým aspektům, a zejména otázce filosofických zdrojů jednotlivých myšlenkových motivů Janovy „filosofie ikon“, i když k tomu některá místa přímo vybízejí. Tak např. zůstala zcela nevytěžena

otázka filosofického původu pojmu „inteligibilního místa“ (str. 23) či pojmu „netělesného zření“ (str. 25), jejichž užití má svou dlouhou tradici v rámci antického platonismu. Především však je třeba litovat, že se autor vůbec nepokusil o důkladnější konfrontaci Janovy „filosofie obrazu“ s pojetím obrazu u Platóna, jak je souhrnně představeno (chtělo by se říci přímo „přichystáno“ pro práci Tomáše Peška) např. ve stati F. Karfíka, „Eikón – kosmos – theos“, a s pozdějším rozvinutím těchto platónských motivů v novoplatonismu, jak je podáno např. v kap. „Realisierung des Bildes“ z knihy W. Beierwaltese, *Denken des Einen* (oba tituly autor uvádí v bibliografii). Přitom právě takové srovnání by umožnilo nahlédnout kontinuitu Janových úvah o dignitě obrazu s tradicí antické filosofie, která myšlenku „viditelného obrazu neviditelného božství“ výslovně formulovala, a zároveň náležitě zhodnotit novou perspektivu, kterou této myšlence u Jana propůjčuje křesťanské pojetí inkarnace. Díky absenci takového srovnání tak v práci vůbec nebyly položeny některé klíčové otázky.

I v těch několika případech, kdy autor hledá paralely s antickými filosofickými autory, si navíc vůbec neklade otázku, z jakých zdrojů Jan skutečně mohl vycházet, zda to byly přímo texty myslitelů klasické epochy jako Platón a Aristotelés či spíše jejich pozdně antické interpretace a reinterpretace. Některé technické termíny užívané zejména v souvislosti s výkladem termínů *fysis*, *úsia* a *hypostasis* alespoň naznačují, že Jan se opíral spíše o novoplatónské komentáře k Aristotelovi než o Aristotela samého.

V podstatě jediný vážný pokus o podrobnější srovnání filosofických motivů u Jana z Damašku s možnými zdroji představuje exkurs v kapitole o obrazech jakožto vzorech (idejích) přítomných v Boží mysli (str. 34-36). Vzhledem k absenci podobných výkladů v jiných částech práce však právě tento exkurs způsobuje, že práce působí nevyváženým dojmem. Celý výklad je navíc velmi konfušní a rozhodně by vyžadoval důkladnějšího zpracování: Autor nejprve konstatuje, že myšlenka idejí obsažených v Boží mysli nebyla v Janově době žádné „novum“ (to jistě nebyla), na doklad čehož cituje Dionysia Areopagitu, aby pak přešel k (možná až zbytečně rozvleklému) výkladu Platónova *Timáia*. Posléze vypočítává paralely i rozdíl mezi Platónem a Janem, přičemž se mimo jiné pozastavuje nad tím, že u Platóna není řeč o tom, že by věčné vzory byly přítomné

v boží mysli, aniž by jen slovem zmínil, že tato představa byla běžná ve středo- a novoplatonismu, odkud ji převzala většina církevních otců. V dalším odstavci se (bez zřejmé souvislosti s pojednávaným tématem) věnuje původu gnostického hodnocení materiálního světa a tělesnosti jako čehosi zlého a „vězení duše“. Následuje odstavec, v němž se pro změnu zmiňuje, že „motiv obrazu se dočkal širokého rozvinutí zejména v novoplatonismu,“ čehož dokladem má být pojetí intelektu jako obrazu Jedna a duše jako obrazu intelektu. Opět není jasné, jak to souvisí s pojednávaným tématem, jímž jsou přece ideje jako vzory smyslově vnímatelných věcí. (Tato zmínka by měla logicky místo spíše v předcházejícím oddílu, v němž se mluví o Kristu jako „neviditelném obrazu“ Otce). Vrcholem je pak tvrzení, že na tuto *novoplatónskou* koncepci navazuje sv. Pavel v christologickém hymnu *Kol 1,15-16*.

Navzdory uvedeným výhradám považuji práci za vcelku zdařilou, vzhledem ke zmíněným nedostatkům však nemohu navrhnout lepší hodnocení než známkou „velmi dobře“.

V Praze 19.9. 2008

Václav Němec