

**O nenásilí uprostřed násilí (Chelčický a Tolstoj)  
Aneb setkání mezi 15. a 19. stoletím**

1. Historický úvod

Ke školním znalostem v Česku patří informace, že ruský spisovatel Lev Nikolajevič Tolstoj byl obeznámen s dílem českého myslitele Petra Chelčického, zejména pak s jeho spisem „Síť víry“ ze 40. let 15. století. Tento spis byl sice vytištěn již roku 1521, ale jeho autor později v důsledku rekatolizace českých zemí (po roce 1621) upadl v zapomenutí. A teprve v 19. století se dostal znovu na světlo, především zásluhou slavného historika Františka Palackého (zatímco katoličtí učenci o Chelčického příliš velký zájem nejevili).

Nedostal se však přímo do tisku. Pro poněkud spletité a otevřené časy je ne sice typické, alespoň však symbolické, že „Síť víry“ vyšla v nové době dříve rusky než česky (1912)<sup>1</sup>. Zasloužil se o to zejména slavista Jurij Semjonovič Annenkov (1849–1885)<sup>2</sup>, který její vydání (včetně ruského výtahu) připravoval pro carskou Akademii věd v Petrohradě. Vzhledem k jeho předčasné smrti se ale musel úkolu ujmout slavista chorvatského původu Vatroslav Jagić a po překonání několika nesnází vyšel spis roku 1893.<sup>3</sup> Zájem o Chelčického dále sledoval ruský bohemista a profesor na Universitě Karlově v Praze Nikolaj Vladimirovič Jastrebov (1869–1923), který mj. sám sebe považoval za „rusočecha“<sup>4</sup>. Jastrebov roku 1903 vydal bilingvně v Petrohradu Chelčického traktát „O trojím lidu“ a opatřil jej kritickým úvodem<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> K mezinárodnímu zájmu o Petra Chelčického, který se rozvíjel od druhé poloviny 20. století srv. Boubín, J. Petr Chelčický, str. 166–167.

<sup>2</sup> Annenkov pobýval celkem osmkrát v Praze a teprve jeho práce o Chelčickém si získaly příznivý ohlas u českých odborníků, srv. Лаптева, Л. П. Русская историография гуситского движения, str. 215–216.

<sup>3</sup> Do vydání Jagić doplnil vlastní úvod, české znění Chelčického Repliky proti Mikuláši Biskupcovi táborskému a ruský výtah od M. N. Speranského. K této problematice srv. Kolafa, J. Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému, str. 84–85.

<sup>4</sup> Srv. Лаптева, Л. П. Русская историография гуситского движения, str. 252.

<sup>5</sup> Srv. Krofta, K. Úvod. In: Petr Chelčický, O boji duchovním a o trojím lidu, str. III.

Zhruba v tomtéž časovém období se v českých zemích šířilo povědomí o ruském spisovateli Lvu Nikolajeviči Tolstém. K tomu velmi napomáhal lékař a rusista Pavel Durdík (1843–1903), který v letech 1868–1878 pracoval jako lékař v Rusku a po návratu do Čech hojně z Ruštiny překládal (mj. Tolstého, Turgeněva a Gogola) a speciálně o Tolstém publikoval řadu fundovaných článků. V Čechách si Tolstoj zjednával vliv stejně jako jinde v Evropě (především v 90. letech 19. století a pak až do první světové války)<sup>1</sup>.

Z oněch dob nám zůstala debata o tom, jak se Tolstoj k Chelčickému vlastně dostal. Konvenční názor, že to byl filosof a později první československý prezident Tomáš Garrigue Masaryk, není zcela jistý. Nabízí se totiž uvažovat o zmiňovaném Pavlu Durdíkovi, na něhož Tolstoj patrně naráží v první kapitole svého obsáhlého spisu „Království boží ve vás“. Zde totiž představuje obsah „Sítě víry“<sup>2</sup> a k tomu dodává, že ho informoval profesor z Prahy (bylo to roku 1885)<sup>3</sup>. S Masarykem se Tolstoj setkal až později, když Masaryk navštívil Rusko a také Jasnou Poljanu (v letech 1887, 1888 a 1910)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Srv. Ryčlová, I. Konec mýtu o Lvu Tolstém?, str. 21: „V 90. letech byl vliv Tolstého umělce i myslitele na veřejný život v Rusku a Evropě značný, jeho obžalobné spisy i učení o neprotivení se zlu násilím vyvolávaly vášnivé diskuse. (...) Zatímco hlásal, že láska je pravé, nejvyšší dobro, které vyřeší veškeré rozpory života, jeho vlastní život připomínal spíše dějství antické tragédie nežli život v křesťanské lásce.“ O podobných rozporech mezi životem a dílem u Petra Chelčického nevíme. Soudy o Tolstém bývají však někdy velmi příkré.

<sup>2</sup> První informace o Chelčickém získal Tolstoj na základě 2. dílu díla Alexandra Nikolajeviče Pypina a Vladimira Danoviče Spasoviče „История славянских литератур“ (1881) a možná také 2. dílu knihy Jaroslava Golla „Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder“ (1882). Až s odstupem (roku 1888) si přečetl korektury (zatím neúplné) Annenkova výtahu ze Sítě víry, srv. Kolafa, J. Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému, str. 86–89. K další Tolstého recepci Chelčického díla srv. tamt., str. 89–92.

<sup>3</sup> Srv. Maleček, M. T. G. Masaryk, či Pavel Durdík? Několik poznámek k tématu Lev N. Tolstoj a české myšlení. In: Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské university B 49. Studia philosophica. Brno 2002, str. 125–136. Zatímco Masaryk v reakci na francouzské vydání Tolstého spisu „V co věřím?“ (1885) upozornil na analogii mezi Tolstým a Jednotou bratrskou, Durdík v reakci na německé vydání jmenovitě poukázal na spřízněnost Tolstého s Petrem Chelčickým. K těmto ohlasům (a též k reakci historika Petra Golla) srv. Kolafa, J. Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému, str. 85.

<sup>4</sup> K Masarykově vztahu k Tolstému srv. Pawlow, Andrej, L. N. Tolstoj und T. G. Masaryk, in: *Wiener Slavistisches Jahrbuch*, sv. IV (1955), str. 40–82. Tento vztah prodělal určitý vývoj, i když jeho konstantou je vzájemný respekt, ale postupně se

## 2. Chelčického nenásilí v násilném světě

Najdeme-li to, co mají společného Petr Chelčický a L. N. Tolstoj, v pojmu nenásilí, můžeme začít v tomto pojmu spatřovat gnomický filosofický pojem. Gnomický s ohledem na to, co vytrvává ve změnách, a co si proto zachovává identitu v porovnání tak odlišných perspektiv (Česko 15. století a Rusko 19. století). A také v nesnázích, které se projevují také v pohledu na filosofickou a společenskovědnou diskusi o pojmu násilí<sup>1</sup>.

Tuto otázku je třeba nastolit proto, že v českém prostředí je dílo Petra Chelčického jednak okrajově předmětem zájmu teologů. Především pak se mu ale věnují historikové, kteří se snaží o projasňování biogafických nejasností a v posledních letech také o kritické vydání Chelčického díla. Zato filosofové se o ně příliš nestarají. Dějiny české filosofie mají příliš proluk a tradiční je přeci jen zájem o německou filosofii a aktuální je zájem o filosofii anglosaskou.

Petr Chelčický sám uvažuje v kontextu státu a lidské společnosti. Což zároveň znamená, že mimo scholastickou diskusi. (Sám přeci jen neprošel universitním vzděláním.) Abychom trochu porozuměli Chelčického pojetí principu nenásilí, musím otevřít jeho pozdní a patrně hlavní spis „Síť víry“. Titul odkazuje k několika výroků v Novém zákoně v nichž je zmiňována „síť“, zejména pak k příběhu o rybářích, jimž Ježíš řekl, aby vhodili síť do moře, a kteří pak do té sítě nachytali takovou spoustu ryb, až se ta síť trhala (Evangelium

---

projevilo napětí a Masarykův nesouhlas s myšlenkou nenásilí, který znamenal také rozchod s myšlenkami Chelčického. Často se připomíná Masarykův výrok ze 3. svazku jeho spisu „Rusko a Evropa“, str. 302: „Dějiny nás učí, že ozbrojený odpor a zvláště války a revoluce přinesly také dobré ovoce – bez revoluce by carismus nebyl donucen povolit státní dumu.“

<sup>1</sup> Do ní mj. vstoupila Hannah Arendtová svou slavnou knihou „O násilí“ (On Violence, 1970). Vzhledem k nedostatečné pozornosti vůči tomuto pojmu se tu pokouší nejen o reflexi společenských hnutí, ale také o promýšlení pojmů moci, síly a násilí. Protože ale pojem moci reflektuje v mezích politična, ani násilím se nezabývá v plné šíři. Násilí je pro ni cosi, co potřebuje nástroje – ale potřeba ještě nevysvětluje, v čem vlastně násilí spočívá, i když nástroje násilí zvláště potřebuje kvůli své vyhocenosti. Srv. Arendtová, H. *O násilí*, str. 35. Moc se opírá o množství jejích stoupenců, zatímco síla násilí je závislá na nástrojích. Podmínkou sociálního řádu je přítomnost moci, nikoli násilí. Násilí nemůže být nikdy legitimní, ale může být za určitých okolností ospravedlněné. Zatímco legitimita se zakládá na tradici, ospravedlnění na bázi vztahu prostředku a účelu vždy potřebuje argumentovat budoucností.

podle Lukáše 5,1-11). Petr Chelčický ovšem síť myslí „síť víry“ a jí rozumí „Kristův zákon“ – což byl v Čechách 15. století rozšířený pojem, splývající s pojmem „Písmo svaté“. To se pak díky připodobnění k síti jeví se jako systém pravdivých ponaučení, o němž Petr Chelčický říká: „A můžeš ta síť vytáhnouti z moře hlubokých hříchů a těžkých, když se kdo síti táhnouti dá“<sup>1</sup>. Síť je ovšem ohrožována světskou mocí, zejména císařskou a papežskou<sup>2</sup>, symbolizovanou dvěma velrybami, které ve své mohutnosti „síť víry“ trhají<sup>3</sup>. Na císařské moci nemusíme prý kritizovat to, že umenšuje majetek lidí, protože to duši neuškodí, nýbrž že nutí křesťany, aby činili násilí jiným<sup>4</sup>. Násilí patří bytostně ke světské správě<sup>5</sup>.

A tak poměrně obšírně Chelčický kritizuje systém světské správy, která se opírá nejen o ozbrojené složky, ale také o města (analogicky k latinskému *civitas* splývá město s lidskou obcí a je symbolem státu). Světskou správu považuje za pohanský výmysl hříšníků, kteří se snažili zabezpečit časný prospěch, zatímco křesťan má jít za ideálem dokonalosti a úplnosti<sup>6</sup>. Po vzoru anglického filosofa a teologa Johna Wyclifa (kol. 1330–1384) přitom založení měst spojuje s bratrovrahem Kainem<sup>7</sup>, a zdůvodňuje to (trochu

---

<sup>1</sup> Chelčický, P. *Síť víry*, str. 27.

<sup>2</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 45.51n. a dále srv. 231n., kde Petr rozlišuje »moc císařskou a papežskou, kteréž jedna z druhé moc mají a jedním duchem táhnou proti Ježíšovi s mocí světskou a duchovní«. Z oněch dvou »hlav« vyšel »zákon císařský a zákon papežský, jimž se spravuje to tělo Antikristovo mnohých rot šibalských, které se rodí z těch hlav všelikým odporem proti Kristovi...«.

<sup>3</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 52: „Protož tu byla síť Petrova velmi zedrána, když ty dvě veliké ryby do ní vnikly, to jest kněz nejvyšší a panováním královským a se cítí nad císaře, a druhá velryba císař s panováním, úřady a s mocí pohanskou pod pláštěk víry vevalil se.“

<sup>4</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 74.

<sup>5</sup> To se stalo znovu tématem v moderní době, kdy Karl Marx mluvil v Komunistickém manifestu o „politické nadvládě“ (*Gewalt*) jako o „organizovaném násilí“ (*Gewalt*), jež slouží utiskování jedné třídy jinou třídou, srv. Marx, K.; Engels, Fr. *Werke* 4. 11. vyd. Berlin: Dietz 1990, str. 481n (soudě podle toho by po překonání tříd bylo eliminováno i politické násilí). Anebo kdy Max Weber mluvil o státu jako o monopolním uživateli legitimního fyzického násilí na určitém území, srv. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*. Studienausgabe, 5. Aufl., Tübingen 1980, str. 822. Násilí má v obou případech strukturální povahu.

<sup>6</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 97.

<sup>7</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 216–227 a k tomu Wiclef, J. *De civili dominio*, kap. 21. Avšak již Augustinus s Hippo psal ve svém slavném spisu „O obci boží“ o tom, že zakladatel státu byl bratrovrah, srv. *De dei civitate*, XV,5. Augustinovo pojetí

účelově) potřebou hradbami chránit lup, jíž se ovšem probouzí bující vzájemná podezřívavost. Ve městě tedy spatřuje prostředí mravní zkaženosti, a tak se z něj stává kritik lidské civilizace, nejen tedy své doby<sup>1</sup>. A svým prostým příkladem ukazuje, že ze zdánlivě samozřejmých prvků lidského světa bychom měli snímat závoj nevinnosti. Jako alternativu pak navrhuje návrat k prvotnímu křesťanství, životu v lásce, nezkaženému mocenskými zájmy, s rysy idealizovaného – a přitom třebas i tvrdého – venkovského života<sup>2</sup>.

Světská moc je pro Chelčického důsledkem lidského odporu proti boží moci<sup>3</sup>, a zároveň je Bohem dopouštěná<sup>4</sup>. V tom je sama rozporná. Přesto lze říci, že světská moc si počíná podle své povahy, zatímco působení papežské „velryby“ vychází ze své vlastní perverze. O tom, jak její působení převrací naruby vlastní poslání, píše Chelčický ve vztahu k „papežovým zákonům“: „... berouce na sebe barvu zákona Božího, sežraly zákon Boží ostřeji než zuby lva“<sup>5</sup>. A tak místo aby papež zastupoval Krista, vytěsnil ho, a působí tudíž

---

dějin je vůbec, jak známo, pojetím dějin rozpornosti, dramati, násilí.

<sup>1</sup> Srv. Tolstoj, L. N. *Království boží ve vás*, str. 233: „Ale vždyť vládnouti znamená činiti násilí (...) vládnouti tedy znamená činiti jinému, co sami nechceme, aby nám lidé činili, tj. činiti zlo“; rusky: „Но ведь властвовать значит насилловать... следовательно, властвовать значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое,“ srv. Лев Николаевич Толстой «Царство божие внутри вас» (<http://cl.rushkolnik.ru/docs/7840/index-52304.html?page=10>). Cit. 30.4.2013).

<sup>2</sup> K reflexi této problematiky srv. Šmahel, F. *Husitské Čechy*, str. 52 n. Na str. 309 charakterizuje Šmahel Chelčického způsob myšlení takto: „Tento laický teolog byl negativistou bezmála chorobného zatížení, arcikritik, jenž jako málokdo dovedl vložit ruce do ran společnosti, jenž ji však neuměl dát účinného léku. V Chelčickém není špetky humoru a jeho sřízavé ironii neunikli ani ti, kdo mu stáli nejbližší. Citace autorit, obrazy z Bible i příklady ze životní empirie se mu valily do pera hnány přetlakem myslí, jež nestačila vtisknout výpovědi vnitřní řád a jež z obav, aby snad něco důležitého nezůstalo nevyssloveno, spěchala vpřed přes anakoluty a myšlenkové skoky.“

<sup>3</sup> Srv. Chelčický, P. O trojím lidu, in: *Drobné spisy*, str. 106.

<sup>4</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 154. Chelčického odmítnutí státu není tedy jednoznačné – na rozdíl třeba právě od Tolstého, který říká: „Křesťanství v pravém významu svém ruší stát,“ srv. *Království boží ve vás*, str. 228; rusky: Христианство в его истинном значении разрушает государство, srv.: Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. <http://cl.rushkolnik.ru/docs/7840/index-52304.html?page=10>. Cit. 30.4.2013.

<sup>5</sup> Srv. Chelčický, P. *Síť víry*, str. 63.

jako Antikrist, horší než pohan<sup>1</sup>. A přitom si osobuje božskou moc (moc odpouštět hříchy)<sup>2</sup>.

Svět je jako moře špatnosti, špatnosti, jež se projevuje násilím. A právě od toho má síť vysvobozovat<sup>3</sup>. Tedy teprve po získání svobody jako duchovní veličiny následují praktické konsekvence. O nenásilí lze přitom uvažovat jako o absolutním principu, tj. jako o zásadě neomezující se jen na takové a takové podmínky. Takovému principu nelze přistřihovat křídélka. Jeho postulování dovoluje pochopení 6. přikázání Desatera „Nezabiješ!“<sup>4</sup>, které v jeho interpersonálním a sociálním rozpětí nepřipouští výjimku z pravidla (ač původní hebrejské znění se týká spíše jen vraždy).

Chelčického myšlenka nenásilí není pouhým požadavkem bez obsahu. A to už proto, že lidský řád operující s násilnými prostředky není slučitelný s uplatňováním lásky. Násilné přinucování nelze uplatňovat na skutky lásky, k nimž prý dochází z »dobré a svobodné vůle a z milosti Boží«<sup>4</sup>. Stejně tak nelze násilím nutit k víře. Zákon lásky a světská správa spolu kontrastují a dostávají se do konfliktu. Konfliktem se míní to, že světská moc je destruuujícím činitelem. Rozpor je očividný: „Ale kterak malé a jalové jest panování králů pohanských proti Kristovu panování! Neboť více břemene a bolesti přichází skrze ně poddaným nežli svobody a utěšení; ...“<sup>5</sup>.

Dichotomii božského a lidského mocenského řádu zavedl jako koncept dějin Augustinus z Hippo ve svém spisu »O boží obci«. Ale Petr Chelčický sám v odlišení božské a lidského panování navazuje výslovně na Johna Wyclifa<sup>6</sup> a vlastně odkazuje již na protimonarchické tendence, které existovaly ve starověkém Izraeli a odrážejí se ve Starém zákoně. Jmenovitě upozorňuje na soudce

---

<sup>1</sup> Srv. Chelčický, P. Síť víry, str. 273. Srv. str. 269.

<sup>2</sup> Srv. Chelčický, P. Síť víry, str. 60.

<sup>3</sup> Srv. Chelčický, P. Síť víry, str. 26.

<sup>4</sup> Srv. Chelčický, P. Síť víry, str. 82.

<sup>5</sup> Chelčický, P. Síť víry, str. 90.

<sup>6</sup> Srv. Wiclef, J. De civili dominio, kap. 11. – V Síti víry označuje Chelčický Wyclifa jako „mistra Protivu“ (odpůrce zkažené církve). Tento kryptoným identifikoval s Wyclifem jmenovaný Annenkov. A to na základě srovnání postojů, které Chelčický „mistr Protivovi“ připisuje, s myšlenkami z Wyclifova díla (kritika míšení pohanské vlády a víry, dostatečnost Kristova zákona neboli zákona lásky pro život, odmítnutí klanění světcům, a dále vzhledem ke zvláště hluboké úcty k Wyclifovi, kterou Chelčický vyjádřil v jiném spisu, srv. Příspěvek k životopisu Petra Chelčického, str. 539–541.

Gedeona, který po jednom svém slavném vítězství odmítl stát se králem, s tím, že králem je jedině Bůh (Soudců 8,22–23)<sup>1</sup>.

Petr Chelčický naznačil komplikovanost moci, která se ve světě uskutečňuje, ale nedospěl do všech důsledků. Přitom ukazoval, že křesťanská vrchnost není k uplatňování Kristova zákona lásky v jednoduchém protikladu, nýbrž se v ní kristovství a antikristovství mísí. Její donucovací moc, která jednou způsobuje konflikty mezi vrchnostmi a jindy mezi vrchností a poddanými, může alespoň posloužit holému trvání lidského světa, a v tom i jeho dobrotě<sup>2</sup>. A to znamená, že jakkoli by se Chelčický mohl zdát být blízko anarchismu, ten rozhodující krok ještě nečiní. Kdybychom uvažovali v tomto směru dál, mohli bychom onu myšlenku funkce státní moci pochopit i ve smyslu špatného řádu, který přesto zůstává řádem, zatímco kdybychom chtěli z něho jeho špatnost zcela vymýt (pokud by to vůbec šlo), způsobili bychom jeho zkázu.

### 3. Myšlenka nenásilí

Rozumíme-li násilím přemáhání přirozeného stavu (a to nejen vnější, protipřirozené a nepřátelské), máme před sebou velmi široké pole možných úvah. Pojem „nenásilí“ může mít svůj čistý korelát v náboženských představách eschatonu, budoucího světa, zatímco nemůže přecházet do požadavku vymýt ze světa násilí. Už proto, že přeci příroda je násilí plná<sup>3</sup>. Nemůžeme-li si tedy činit absolutní

---

<sup>1</sup> Srv. Chelčický, P. Sít víry, str. 106.

<sup>2</sup> Srv. Chelčický, P. Sít víry, str. 101.

<sup>3</sup> Vztah přírodního a umělého násilí tu řešit nemůžeme a k tázání na mechanismy agresivního chování, jak je popisuje Konrad Lorenz a vůbec etologie, je od našich úvah dlouhý kus cesty. Abychom však toto téma zcela neodbyli, ocitujme tu nanejvýš působivé líčení z autobiografické knihy německého básníka Reinholda Schneidera (1903–1958) „Zima ve Vídni“ (Winter in Wien, 1958): »Stačí se jen jednou projít přírodovědeckým muzeem – a Bůh je stejně blízky jako vzdálený. Není možné jej popírat před tímto nepřehlédnutelným světem tvarů, před tímto obrovským množstvím důvtipností; není možné jej popírat před absurdní architekturou dinosaura – katedrálou nesmyslnosti, vůle k životu, která nemůže žít; před zlými, strašidelnými japonskými kraby, dlouhonohým mileneckým parkem z pekla; před chobotnicí, osminohým hlavonožcem, který byl v hamburském akváriu, pokud se dobře pamatuji, konfrontován s obrovskou langustou za účelem poučení návštěvníků: průběh jejich střetnutí byl překvapivý; chobotnice obepjala protivníkovu klepeta, rozlomila je a vysála život z poháru. Mořská hvězdice otevřela mušli, vsunula dovnitř svůj žaludek a vyprázdnila ji jako vajíčko. Netřeba mluvit o žralocích, kteří se - ze

nárok na nenásilí, jak určovat hranice mezi legitimním a nelegitimním násilím, totiž násilím ve vztahu k lidskému jednání, které si mravně či právně již žádá oprávnění? Chelčický sám v dobových diskusích odmítal argumenty pro „spravedlivé války“, a přesto nesnil o říši míru na zemi. Byla mu třeba cizí chiliastická očekávání.

Východisko pro pochopení absolutního nároku nenásilí musíme ale hledat sami. Tento absolutní nárok se totiž nemůže týkat všeobecné realizace, nýbrž požadavku. Požadavku na nepřetržité úsilí o eliminaci násilí, požadavku neodvolatelného<sup>1</sup>. Tento požadavek směřuje k individu, ale také lze v dějinách nacházet jeho naplňování. Přináší apriorní zpochybnění jakéhokoli lidmi konaného násilí a neustálého rozšiřování nenásilnosti, ať už jakkoli dobrému cíli by násilí bylo podřízeno. (Tady by mohly začít diskuse o slučitelnosti loajality ke státu a zpochybnění státem aplikovaného násilí.) Smyslem zpochybnění násilí přitom není ve skepsi skončit. A tady můžeme navázat znovu na Petra Chelčického, u něhož skepse vyúsťuje v možnost a požadavek nápravy člověka jako východisko společenské nápravy<sup>2</sup>.

---

strany – vrhají na mrože; o bezbrannosti mořských koníků a delfínů, ani o zápasu obrovských medúz s velrybami; o žábě, stojící zpřímá jako člověk a obtočené pijavicí, která ji přitom vysává; ani o kletbě žraloků anebo o tajemném, jistě však ne bezbolestném vyhynutí veleještěřů a mamutů (...) Děsivé je, že lidské formy probleskují v netvorech; koleno dinosaura připomíná lidské koleno a pět prstů na ruku a na nohou se ještě skrývá v ocasních ploutvích rypoušů slonich. Nejkrásnější pták chytá za letu nejkrásnějšího motýla; utrhne křídélka, pustí je po větru a spolkně křehké tělo, které se za svého krátkého života spokojilo jen s trochou nektaru a svět obdařilo bezbrannou hrou barevných křídel, třpytem z Otcových rukou. Zdá se také, že jeden zelenozlatý brouček byl stvořen vlastně jen proto, aby ničil růže. Viděl jsem jej při práci v Muzotu. Neušetřil ani jedinou růži. A Otcova tvář? Ta je zcela nezachytitelná,« srv. *Gesammelte Werke X*, str. 280.

<sup>1</sup> Mj. to znamená sledování měnicích se životních podmínek, za nichž se nově ukazují povaha násilí. To vyjadřuje německý teolog Martin Honecker ve svém „nárysu sociální etiky“: „Právě sociálněetická reflexe musí brát velmi vážně různá nebezpečí užití násilí: S ohledem na moderní zbrojní techniku nelze často vůbec kontrolovat důsledky užití násilí. Navíc násilí vytváří psychickou dispozici, která ze své strany vede k oslavování násilí, dovoluje, aby se z teroru stal samoučel, a uvolňuje emoce jako nenávisť a pomstu. Násilné činy jedné strany často provokují násilné činy druhé strany, které jsou zpravidla tím surovější, čím méně jsou respektována základní lidská práva,“ srv. *Grundriss der Sozialethik*, str. 396. Honecker má přitom spíše tendenci násilí omezovat než je zcela vylučovat (s ohledem na extrémní situace).

<sup>2</sup> Srv. Rokyta, J. *Doba a dílo Petra Chelčického*, Praha: Almi 2013, str. 28.



V porovnání s otázkou nenásilí je tolstojovská otázka neprotivení zlu násilím (непротивление злу насилием) dílčím, a přesto nesmírně spletitým problémem. I toho si Chelčický všímá (a nelze se ani divit): „Proti tomu ten, kdož umění podle evangelia má, jenž tak nedbá věcí pozemských, raději na nich škodu trpí, než by, městským právem nápravy hledaje, uškodil tím duši“<sup>1</sup>. A prosazuje tak umění snášet škodu, nepropadat traumatu a potřebě msty! Umění motivované starostí o intaktnost vlastní duše. Ale pak tu zůstává ještě otázka umění řešit jedinečné mravní konflikty například při potřebě obrany slabšího před silnějším...

#### 4. Chelčický a Tolstoj

Blížkost myšlení Chelčického a Tolstého můžeme doložit na dvou momentech, které jsou oběma společné a pokaždé jinak akcentované. Na jedné straně Chelčický poukazoval na preferenci řádu lásky oproti strukturám, do nichž bytostně patří vynucování. Ale nevyhlašoval zrušení systému, nýbrž vybízel jednotlivce k rozhodnutí. Tolstoj především důrazňoval neprotivení zlu. (Ač se tím jeho myšlenka nenásilí nevyčerpává)<sup>2</sup>. Biblická motivace vedla oba k promýšlení nenásilí, i když v odlišné perspektivě: Chelčický myšlenkově překračuje perspektivu stávajícího systému, aby apeloval na étos jednotlivce. Tolstoj promlouvá rovněž na bázi etiky smýšlení (jak o ní mluvil Max Weber) k rozhodujícímu se individu, které se ovšem také konfrontuje se systémem. A v tomto systému tuší spisovatel tendenci, která hrozí velkým převratem.

---

<sup>1</sup> Chelčický, P. *Sít' víry*, str. 99.

<sup>2</sup> Vychází zvláště Evangelia podle Matouše, kde se nachází Ježíšův výrok: „Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi...“ (5,39) „А Я говорю вам: не противься злому“ (Синодальный перевод), zatímco Slovo Жизни překládá: „А Я говорю вам: не мсти тому, кто причинил тебе зло.“ „Zlým“ se tu nemíní „zlo“, nýbrž „zlý člověk“, „člověk zlo činící“. Tolstoj ovšem „zlým“ rozumí zlo jako takové, srv. Zpověď. V co věřím, str. 90–93 a zvl. Na str. 92 ; ruský В чем моя вера?, 314: „Я понял, что Христос несколько не велит подставлять щеку и отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злу и говорит, что при этом придется, может быть, и страдать.“ Nicméně de facto nepočítá Tolstoj s *malum metaphysicum* či *malum physicum*, nýbrž jen s *malum morale*. S tím může souviset i výtka, že Tolstého křesťanské myšlení nedoceňuje křesťanskou nauku o hříchu, srv. Strecker, G. Die Bergpredigt, str. 15. Na druhé straně ovšem se ovšem Tolstoj pouštěl do obsáhlé sociální kritiky, která lidskou kulturu a náboženství viní z podpory násilí, srv. Hanke, Edith. „Besinnet Euch!“, str. 52.

Díky srovnání nacházíme ve svém distancovaném pohledu napětí v samém neprotivení zlu. Jak se mu neprotivit, a přitom mu nepomáhat? Když budeme snášet křivdu, nebudeme tím sugerovat úspěšnost křivdícím? Na tuto otázku není jednoznačná odpověď, protože odporem křivdícího povzbuzujeme k vyvinutí většího úsilí. V pohledu na trpícího jednotlivce, když se opět přiblížíme Tolstému, můžeme vidět, jak Tolstého požadavek vyjadřuje to, co je v lidských silách, ale čeho se člověk často neodvažuje („pokořit se“ Tolstoj přeznačuje v tčnost oproti běžnému mínění)<sup>1</sup>.

Druhá věc, kterou bychom chtěli při porovnávání Chelčického a Tolstého vyzdvihnout, má na první pohled formální charakter. Chelčický se totiž omezuje na díla esejistického charakteru, psaná spíše živelně než s koncepční rozvahou. Tolstoj byl podobně jako Chelčický do značné míry autodidakt. Ale co má navíc oproti Chelčickému, to je jeho estetický a kreativní cit, který dovoluje vyznačit důsledky ořesu při osobní zkušenosti násilí.

Mám tu na mysli dvě scény z románu „Vojna a mír“, který předchází vlastnímu „pacifistickému“ období u Tolstého. Kníže Andrej Bolkonskij vnímá všudypřítomnou bojovou vášeň za výpadu proti nepříteli, ale poté je raněn a sražen z koně. A najednou se nedívá kupředu, nýbrž vzhůru: „Да! все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава богу!“<sup>2</sup> O něco později se motiv upokojující zkušenosti prázdnoty ještě dále rozvíjí. Do scény, v níž se Napoleon sklání nad zraněným knížetem, ležícím jako raněný na bitevním poli u jihomoravského Slavkova, vkládá Tolstoj následující Andrejovu úvahu: „Да и все казалось так бесполезно и ничтожно в сравнении с тем строгим и величественным строем мысли, который вызывали в нем ослабление сил от истекшей крови, страдание и близкое ожидание смерти. Глядя в глаза Наполеону, князь Андрей думал о ничтожности величия,

---

<sup>1</sup> Srv. Tolstoj, L. N. Království Boží ve vás, str. 233: „Podrobiti se značí snášeti raději násilí. Snášeti raději pak násilí znamená – býti dobrým nebo alespoň méně zlým než jsou oni, kteří jiným činí, čeho sami si nepřejí.“ ruský: Лев Николаевич Толстой Царство божие внутри вас... <http://cl.rushkolnik.ru/docs/7840/index-52304.html?page=10>. Cit. 30.4.2013? „Покоряться значит предпочитать терпение насилию. Предпочитать же терпение насилию значит быть добрым или хоть менее злым, чем те, которые делают другим то, что не желают себе.“

<sup>2</sup> Srv. Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 4. М., 1979. С. 353.

o ničtožnosti žizni, kotoroj nikto ne mog ponyat' značenia, i o eše bolšom ničtožestve smerti, smysl kotoroj nikto ne mog ponyat' i ob'jasnit' iz živuščich<sup>1</sup>.

Sice si myšlenka nenásilí našla své stoupence už dávno (Mahávíra, Siddhárta Gautama, Ježíš) a také později (Menno Simons v 16. stol.; ve 20. stol. Mahátma Gándhí, Chán Abdul Gaffár Chán, Martin Buber, Reinhold Niebuhr). Nicméně se dnes píše v mnoha perspektivách spíše o násilí než o nenásilí. Je to vážné, bolestné a citlivé téma – ale zároveň má pojem násilí zvláštní ráz, protože násilí fascinuje (už jen v médiích a ve filmu). Jak ale mluvit o nenásilí, aniž by to nebylo bezkrevné? Možnost naznačují nenásilná hnutí proti násilným režimům (např. "Women of Liberia Mass Action for Peace" v Libérii během druhé občanské války [1997–2003])<sup>2</sup>.

K současnému pojednávání násilí alespoň tolik, že jednu perspektivu probouzí pojem „náboženského násilí“, který má své kořeny v 70. letech 20. století. Ale vedou k němu starší dějiny. Přinejmenším od 17. a 18. století, kdy se filosofové v reakci na náboženské války začali ptát na jejich vysvětlení a toto vysvětlení někdy spatřovali v intoleranci, jímž se údajně vyznačuje monoteismus. Východisko pak hledali v osobním, niterném apolitickém náboženství<sup>3</sup>. My však víme, že tato jejich tendence má svého předchůdce v Petru Chelčickém, který ovšem původ náboženského konfliktu určuje jinak.

---

<sup>1</sup> Srv. tamt., str. 368.

<sup>2</sup> K hnutí liberijských žen srv. americký dokumentární film Gini Retickerové „Pray the Devil Back to Hell“ (2008). Naproti tomu zastánci revoluce jako Leo Trocký, Frantz Fanon nebo Malcolm X byli toho názoru, že revoluce se neobejde bez násilí. Například v autobiografii Malcolma X najdeme tato slova: „Věřím, že pro každého, kdo byl mučen, znamená zločin dále akceptovat tuto surovost, aniž by se udělalo něco na vlastní obranu“, srv. X, Malcolm; Haley, Alex. *The Autobiography of Malcolm X*, str. 366.

<sup>3</sup> Kippenberg, H. G. *Gewalt als Gottesdienst*, str. 15–18.