

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Tomáš Kristek

NEGATIVNÍ TEOLOGIE V DÍLE DIONYSIA AREOPAGITY

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

PRAHA 2010

Na tomto místě bych rád poděkoval panu doc. Václavu Venturovi za přijetí a vedení mé diplomové práce. Děkuji paní Miroslavě Otavové za plodné poznámky a dotazy, které obohacovaly mě i tuto práci a Lence Jeřábkové za korekturu textu. Děkuji také mně velmi drahým lidem, kteří doprovázeli mou tvorbu modlitbou a dobrým slovem.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně a v seznamu pramenů a literatury jsem uvedl všechny informační zdroje, které jsem použil.

V Praze, dne 19. dubna 2010

Obsah

1. Úvod	5
2. Cesty k poznání Boha	6
2. 1 Základní principy pozitivní teologie	6
2. 2 Základní principy negativní teologie	7
2. 3 Stručná charakteristika díla	8
3. Dionýsios Areopagita	10
3. 1 Písmo	10
3. 2 Sv. Maxim Vyznavač	11
3. 3 Moderní zkoumání	12
4. 1 Platón	14
4. 1. 1 Život a dílo	14
4. 1. 2 Charakter filosofie	16
4. 1. 3 Ideje	17
4. 1. 3. 1 Rozpomínání	18
4. 1. 4 Dobro, Krásno, Jedno	19
4. 2 Plótinus	23
4. 2. 1 Život a dílo	23
4. 2. 2 Charakter filosofie	26
4. 2. 3 Nevyslovitelné Jedno	27
4. 3 Proklos	31
5. Řehoř z Nyssy	35
5. 1 Historický kontext	35
5. 2 Osobnost a dílo	35
5. 3 Řehořova filosofie a teologie	36
5. 3. 1 Poznámka ke stvoření	38
5. 4 Transcendentní Bůh Řehoře z Nyssy	39
5. 4. 1 Nauka o poznání	40
5. 5 Zření Boha, cesta nevědění	43
5. 6 Temnota	46
5. 6. 1 Jednota	48
5. 7 Platón a Řehoř: Podobenství o jeskyni a Theofanie	49
6. Dílo Dionysia Areopagity	57
6. 1 Přejít	57
6. 2 Novoplatonismus ještě jednou	58

6. 3 O božských jménech	59
6. 3. 1 Jména podle Parmenida	61
6. 3. 1. 1 Moudrost, síla a pokoj	63
6. 3. 2 Třináctá kapitola	64
6. 4 Listy	66
6. 4. 1 List první	66
6. 4. 2 List pátý	68
7. O mystické teologii	72
7. 1 Opuštěná teologie	72
7. 2 Cesta k Bohu	74
7. 2. 1 Extáze a sjednocení s Bohem	76
7. 3 Výstup k Bohu jako liturgické jednání	78
7. 4 Hierarchie a cesta negace	80
7. 4. 1 Cesta negací – cesta lásky – cesta utrpení	80
8. Vladimír Lossky – Mystická teologie Východní Církve	82
8. 1 Autor	82
8. 2 Božská temnota	84
8. 3 Sjednocení	85
8. 4 Božské světlo	88
8. 5 Shrnutí	90
9. Závěr	92
10. Seznam použité literatury	96
11. English annotation	100

1. Úvod

Po recepci aristotelského systému myšlení byl systém, který vytvořil svým géniem Platón, opuštěn a postupem času upadl v zapomnění. Občas se však v dějinách vyskytli autoři, kteří se k tomuto způsobu uvažování vrátili buď přímo a recipovali ho s veškerým naukovým aparátem, nebo se objevili jiní, kteří se platonismem či pozdějším novoplatonismem nechali inspirovat a přetvářeli ho v duchu křesťanské nauky. Bohužel tyto autoři byli většinou obviňováni, že deformují ať už rozvíjející se křesťanskou nauku, nebo do již rozvinuté nauky implantují myšlenky, které jsou nesourodé a zakrývají jasné pravdy Zjevení. Jedním z těch, kteří byli takto obviněni, byl i neznámý autor z 5. století skrývající se pod jménem Dionysios Areopagita. Zda byl novoplatónským autorem, který integroval do křesťanské nauky prvky helénské, nebo byl křesťanským autorem, který pohanskou nauku pokřesťanštil, je jedna z otázek, kterou se budu v této práci zabývat. Mnohem důležitější však pro mě bude jeden z aspektů jeho teologie, a to teologie negativní. Tento aspekt zapadá do celkového pojetí takzvaných tří kroků výpovědi o Bohu, kterými jsou krok pozitivních tvrzení neboli cesta katafatická, krok negativních výpovědí neboli cesta apofatická a jako poslední krok eminence neboli cesta absolutní výpovědi o Bohu. Dionysios totiž jedním krokem výpověď o Bohu podá, ale téměř jakoby jedním dechem tuto výpověď popře. Zde si můžeme položit další otázku: zastaví se pouze u negací, nebo udělá i onen třetí krok? Stane se z něj agnostik, nebo nalezne v negacích způsob, jak Boha ještě vhodněji veleben?

Abychom dobře porozuměli stanoviskům Dionysia Areopagity, bude třeba se zabývat právě tím, z čeho byl obviňován, tj. platónským filosofickým a novoplatónským filosoficko-teologickým systémem. Jako jakýsi mezistupeň mezi Platónem, Plótinem a Proklem na straně jedné a Dionysiem na straně druhé jsem si vybral Řehoře z Nyssy, jednoho z kappadockých Otců, u nějž lze pozorovat podobné prvky s výše jmenovanými. V poslední kapitole se pokusím reflektovat dopad Dionysiovy nauky v době moderní, a to u jednoho z ruských pravoslavných autorů, Vladimíra Losského, především v jeho spise *Mystická teologie Východní Církve*.

Cílem této práce je přiblížit čtenářům téma negativní teologie jako způsobu vyjadřování se o Bohu. I když obyčejně adjektivum „negativní“ budí dojem něčeho špatného, co je třeba proměnit v pozitivum, v tomto případě jej tak chápat nesmíme. Naopak, negativní v řeči mystika znamená stále odstraňování toho, co ještě není Bůh, a postupovat tak k němu stále přímější cestou.

2. Cesty k poznání Boha

Středověk rozlišoval tři tzv. cesty (kroky) k poznání Boha: *via positiva* (*affirmativa*), *via negativa*, *via eminentiae*. *Via positiva* byla běžnou cestou metafyziky (respektive její speciální částí, jež byla nazývána přirozenou teologií), jíž se člověk skrze zkoumání světa dopracovával k pochopení nutnosti existence Boží. Tato cesta přisuzuje Bohu určité vlastnosti, např. že je dobrý, krásný, atd.¹ Druhá cesta, cesta negace, tvrdí, že Bůh je nade vše vyvýšený, je příčinou všeho, a tak všechny atributy Bohu připsané, jimiž je pojímán po způsobu jsooucích věcí, musí být popřeny.² Cesta eminence je krok nejvyšší nebo absolutní míry.³

U Dionýsia lze spatřit tyto tři cesty nebo kroky, chceme-li je tak nazývat. O tom, kde se tyto kroky v jeho díle vyskytují, budu pojednávat níže. Někteří autoři popírají, že by se v některém díle Dionysios ubíral cestou eminence, a považují chápání Boha jako toho, který je nade vším, nikoli jako akt *via eminentiae*, ale pouze jako završení *via negativa*.⁴ Jak bylo v úvodu řečeno, chci se především věnovat teologii negativní. Přesto považuji za nezbytné pojednat nejen o teologii negativní (tzv. apofatické), ale i o teologii pozitivní (tzv. katafatické).

2. 1 Základní principy pozitivní teologie

Pozitivní neboli katafatická⁵ teologie vychází z tvrzení, že Bůh je princip, příčina všeho jsooucího.⁶ Bůh sám vyvíjí iniciativu a dává se člověku poznat. Jedním ze základních projevů Boha je stvoření, které lze chápat jako Boží sebemanifestaci, a dále Boží zjevení v Písmu. Díky tomuto Božímu sebezjevení pak můžeme Boha nalézat ve stvořeném řádu věcí a v biblických jménech a obrazech.⁷ Pozitivní teologie, jak ji chápe Dionysios, spočívá ve velebení Boha jako stvořitele a ve výkladu Božích pojmenování v Písmu.

¹ Srov. FLOSS Pavel: *Architekti křesťanského vědění*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 68.

² Srov. AREOPAGITA DIONYSIOS: *Listy, O mystické teologii*, Praha: Oikoymenth, 2005, s. 13.

³ Například v prvním kroku tvrdíme, že Bůh je spravedlivý. Bez dalšího zhodnocení tohoto výroku bychom mohli upadnout do panteismu a ztotožnit Boha se světem, nebo do mytologie. Je tedy třeba toto tvrzení popřít a říci, že Bůh není tak spravedlivý, jako jsme spravedliví my. On je totiž mírou spravedlnosti. Toto je krok nejvyšší míry. Srov. POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří, 2007, s. 115 – 124.

⁴ Srov. FLOSS Pavel: *Architekti*, s. 69.

⁵ Z řeckého slovesa *καταφημι* (přisvědčit, tvrdit) → *καταφατική* (přisvědčení, tvrzení), latinsky *affirmare*. Srov. LOSSKY Vladimir: *The Mystical theology of the Eastern Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000, s. 25.

⁶ Srov. AREOPAGITA DIONYSIOS: *Listy*, s. 12.

⁷ Srov. CARABINE Deirdre: *The Unknown God*, Louvain: Peeters Press, s. 283, 286 – 291.

Prostředky této katafatické teologie jsou pozitivní výpovědi, kladná tvrzení. Pomocí těchto kladných tvrzení mohou být Bohu připsány vlastnosti a jména všech věcí. Bohu tedy přísluší každé pojmenování, i to nejméně vznešené, a je tak prostřednictvím pozitivní teologie charakterizován jako mnohojmnenný (πολυώνυμος).^{8,9}

Hodnota pozitivní teologie je pro Dionysia omezena tím, že všechny kladné výpovědi o Bohu jsou nedostačující. Jsme upozorňováni na to, že veškeré naše poznání se týká pouze božských projevů, pouze toho, jak se nám sám Bůh dal poznat, nikoli Boha v jeho podstatě.¹⁰ Boží podstata je nepoznatelná, a nelze jí proto dát jméno.¹¹

2. 2 Základní principy negativní teologie

Bůh je příčinou všeho a ničím z toho, co stvořil, není. Bůh je totiž příčinou nade vším vyvýšenou¹² a všechny atributy připsané Bohu, kterými ho poznáváme ve věcech stvořených, musí být popřeny. Proto nazýváme tuto část teologie negativní (apofatickou)¹³. Tímto způsobem uvažování se nesnažíme vystihnout to, co Bůh je, ale odkazujeme k tomu, co Bůh není, a to právě prostřednictvím odnímání (ἀφαίρεσις) všech jednotlivých vlastností, které byly Bohu přisouzeny v teologii pozitivní, až k popření veškeré jšoucnosti.¹⁴ Vycházíme z vědomí, že Bůh je absolutně transcendentní, naprosto odlišný, a to kvůli naší „neschopnosti“ ho pojmenovat, protože on sám je nepojmenovatelný.

Dionysios ve svém díle propojuje oba kroky, krok tvrzení i popření, a říká, že správný postup pozitivní teologie má začínat od nejpřednějších, Bohu „nejbližších“ pojmenování a má končit u nejnižších určení, které vycházejí ze smyslově vnímatelných jšoucen. Kroky negace vedou opačným směrem. Při negativních určeních se musí postupovat od nejnižších stupňů jšoucího k nejvyššímu.¹⁵ Můžeme tedy říci, že při afirmaci je potřeba vycházet od dokonalejších a při negaci od nedokonalejších jšoucen. Takto pojatý způsob uvažování implikuje při pozitivním kroku sestup od Boha a při kroku negativním výstup ze světa smyslového zpět k Bohu. Cesta pozitivní teologie se v Dionysiově pojetí zabývá Bohem v jeho vycházení (πρόοδος)¹⁶ a sleduje vertikální směr

⁸ Srov. AREOPAGITA Dionysios: *Listy*, s. 12.

⁹ Srov. AREOPAGITA Dionysios: *O mystické teologii, O Božských jménech*, Praha: Dybbuk, 2003, s. 53.

¹⁰ Tamtéž, s. 13; CARABINE, s. 288.

¹¹ Srov. ARMSTRONG Arthur Hilary: *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu.*, Praha: Oikoymenh, 2002, s. 517.

¹² Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 171.

¹³ Z řečtiny ἀποφῆμι (popírat, odepírat) → ἀποφασίς (zapírání, popírání). Srov. LOSSKY, s. 25.

¹⁴ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 13 – 14.

¹⁵ Srov. tamtéž, s. 175 – 179.

rozvoje Boží sebekomunikace od vnitřní aktivity božské Trojice přes inteligibilní sféru vzorů a příčin až po jednotlivá jsoucna. V negativní teologii se Dionysios věnuje návratu (ἐπιστροφή), který popisuje především jako postupný růst dokonalosti lidského poznání, jež může člověka povznést od smyslové zkušenosti až k Bohu.¹⁷

2. 3 Stručná charakteristika díla

Dionysiovo dílo nečítá příliš mnoho spisů, jak jsme zvyklí u jiných slavných autorů. Jeho dílo však inspirovalo mnoho dalších jako např. Maxim Vyznavač, Eriugena, Tomáš Akvinský a další.

Dochovaly se nám pouze čtyři spisy a deset dopisů. V jeho vlastním díle však nacházíme odkazy na díla, která zřejmě napsal, ale bohužel se dodnes nedochovala.¹⁸

Soubor jeho díla dnes nazýváme *Corpus Dionysiacum* (někdy též *Corpus Areopagiticum*): O božských jménech, O mystické teologii, O nebeské hierarchii, O církevní hierarchii, Listy.

1. V traktátu *O božských jménech* (De divinis nominibus, Περὶ θεῶν ὀνομάτων) zkoumá smysl, povahu a dosah jmen (názvů), jež dává Bohu Bible nebo jež mu přiděluje lidský rozum.

2. *Mystická teologie* (De mystica theologia, Περὶ μυστικῆς θεολογίας) je jeho vrcholným dílem. Dionysios v pěti kapitolách přemýšlí o cestách, po nichž by člověk, navzdory jinakosti a neproniknutelnosti Božího tajemství, které je pro nás zahaleno jakoby tmou, mohl přece jen dospět ke spojení s Bohem.

3. V patnácti kapitolách spisu *O nebeské hierarchii* (De coelesti hierarchia, Περὶ τῆς οὐρανιας ἱεραρχίας) pojednává Areopagita o triadickém a hierarchickém uspořádání nebeských bytostí, které považuje za čiré intelligence, jejichž povaha není omezena a snížena spojením s tělem (jak je to v případě lidského intelektu).

4. V sedmidílném spise *O církevní hierarchii* (De ecclesiastica hierarchia, Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας) rozpracovává – analogicky k říši nebeských duchů – i hierarchii církevních úřadů, stavů a svátostí.

¹⁶ Díky termínům μονή – πρόοδος – ἐπιστροφή (což je ústřední novoplatónská triáda *trvání – vycházení – návrat*) lze pozorovat vliv novoplatónského učení ve spisech Dionýsia Areopagity. Otázkou, zda byl Dionysios novoplatonikem nebo ne, se budu zabývat v průběhu psaní této práce, zvláště v kapitole věnované jeho dílu. Srov. IVÁNKA Endre von: *Plato christianus*, Praha: Oikoymenth, 2003, s. 279 – 306.

¹⁷ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 15.

¹⁸ Dionysios zmiňuje ve svém díle také spisy *Nástin teologie* a *Symbolická teologie*.

5. *Listy* (Epistolae, Επιστολαι). V prvním listu nastiňuje své pojetí vědouceho nevěděni jakožto nejhodnější cesty, po níž lze dospět k Bohu transcendingícimu vše jsoucí. Druhý list pojednává o vyvýšenosti prvního principu, který je zcela jiný než vše, ale který díky svým darům nezůstává nedosažitelný. Třetí list objasňuje v rámci nauky o Kristu pojem „náhle“. Ve čtvrtém listu se Dionysios vyjadřuje k otázkám jeho vtělení. V pátém listu ztotožňuje božskou temnotu se světlem. V šestém listu pojednává o pravdě, jíž není možné dosáhnout vyvracením cizích názorů, neboť pravda, jak dokládá sedmý list, se dokazuje sama. V osmém listu nastiňuje Dionysios své pojetí milosrdenství a dotýká se otázek uspořádání církve. Devátý list se zabývá výkladem biblických obrazů. V desátém listu rozebírá, jak se člověk svým životem může stát podobným andělům a přiblížit se tak Bohu.

*Nástin teologie*¹⁹ je podobně jako *Listy* po obsahové stránce veden naukou o Kristu. Zde velebí nejdůležitější pravdy pozitivní teologie. Například v jakém smyslu se o božské a dobré přirozenosti říká, že je jedna, a v jakém, že je trojí? Co je to otcovství a synovství, které o ní vypovídá? Co chce objasnit teologie Ducha? A tak dále.

Jiným dílem je *Symbolická teologie*. Ta musí být stručnější než spisy *Nástin teologie* a *O božských jménech*, „protože čím více hledím vzhůru, tím úspornější se slova pohledem na inteligibilní skutečnosti stávají. Stejně tak i nyní, když se noříme do temnoty, která převyšuje intelekt, nenacházíme úspornost, nýbrž naprostou nepřítomnost jak slov, tak intelektivního nazírání.“²⁰

¹⁹ Srov. AREOPAGITA, s. 18.

²⁰ Tamtéž, s. 177. Více k Symbolické teologii srov. tamtéž, s. 79 – 84.

3. Dionýsios Areopagita

Areopagita je jednou z nejtajemnějších postav duchovních dějin, a to navzdory velké snaze mnoha badatelů o určení jeho identity. Kdo se však skutečně pod jménem Dionýsios Areopagita skrývá?²¹

3. 1 Písmo

„Jakmile uslyšeli o vzkříšení z mrtvých, jedni se mu začali smát a druzí řekli: ‘Rádi si tě poslechneme, ale až někdy jindy.’ A tak Pavel od nich odešel. Někteří se však k němu připojili a uvěřili; mezi nimi byl i Dionysios z Areopagu, žena jménem Damaris a s nimi ještě jiní.“²²

Na základě tohoto úryvku se mnozí domnívali, že onen Dionysios je tím, který podepisoval své spisy a znal osobně svatého Pavla. skutečně se s ním setkal a byl jeho učedníkem. Zažil i zvláštní úkaz, kdy se slunce v době ukřižování Krista zatmělo. Sám Areopagita svědčí těmito slovy:

„Onen poslední div je ovšem zaznamenán ve vyprávěních perských kněží a jejich mágové dodnes slaví památku trojitého Mítry. Připusťme, že těmto věcem nevěří pro svou neznalost či nezkušenost. Polož mu však tuto otázku: „Co řekneš o zatmění slunce, ke kterému došlo během ukřižování našeho Spasitele?“ Tehdy jsme totiž byli spolu poblíž Héliopole, stáli jsme vedle sebe a sledovali nevysvětlitelné zastínění slunce měsícem v době, kdy nemohlo zatmění nastat. Měsíc navíc nadpřirozeně zakrýval sluneční kotouč od deváté hodiny až do večera. Připomeň mu ještě jinou věc: jak dobře ví, pozorovali jsme, jak se stín objevil na východní straně Slunce a dospěl až k jeho opačnému okraji, načež se vracel zase zpět. takže zatmění začalo a světlo se znovu objevilo ne na stejném okraji, nýbrž na opačných okrajích slunečního kotouče. K tolika nadpřirozeným úkazům tedy v té době došlo a mohl je způsobit pouze Kristus, který je příčinou všeho a který koná veliké a nevyzpytatelné věci, nesčíslné divy.“²³

Areopagita také mluví o Pavlovi jako o svém učiteli.²⁴

²¹ Životopis a popis díla lze nalézt u KOBUSH Theo, *Dionysius Areopagita*, in: NIEWÖHNER Fridrich, *Klassiker der Religions-philosophie, von Plato bis Kierkegaard*, München: Verlag C. H. Beck, 1995, s. 84 – 98.

²² Sk 17,32-34.

²³ AREOPAGITA Dionysios: *Listy*, s. 119.

²⁴ Například v Listě V, který je adresován jáhnu Dorotheovi, v Listě IX a dalších.

3. 2 Sv. Maxim Vyznavač²⁵

Domnívám se, že by mohlo být užitečné přečíst si několik málo úryvků Maxima Vyznavače, který nepochybuje o Dionysiovi jako skutečném Pavlově žáku.

„O ušlechtilosti a skvělém bohatství velikého Dionýsia svědčí už jenom to, že byl zvolen za člena athénské rady. Byl přece jeden z areopagitů, jak o tom průkazně svědčí vyprávění božského Lukáše o posvátných skutcích apoštolů.“²⁶

Maxim k jeho jménu navíc připojuje hodnost – titul Areopagita. Jak tento autor svědčí, ne každý člověk se mohl stát členem tohoto sboru areopagitů, v podstatě rádců, kteří zasedali právě na areopágu, aby se tam radili. Athéňané měli zavedený zvyk volit si devět archontů jako soudců čili areopagitů.

„Z těchto důvodů tedy milovníci Bohem zahanbené moudrosti, jak se o ní zmiňuje pravdymilovný Lukáš, táhli nejbožštějšího Pavla na místo rady, rozkládající se na Áriově skále,²⁷ protože jej považovali za propagátora nových démonů a jejich kultů.“

O tom, jak velké mínění Maxim o Dionysiovi má, svědčí tyto dva úryvky:

„Ve městě byl však mezi areopagity preveliký Dionýsios. A ten byl nepodplatitelným soudcem. Proto dal přednost nezaujaté pravdě, již hlásal duchonosný Pavel. Rozhodně se navždy rozžehnal s bláhovou zbožností areopagitů. Pochopil takto pravého a vševědoucího Soudce, Ježíše Krista, jednorozeného Syna a Slovo Boha Otce, o němž Pavel kázal, a ihned se přiklonil na stranu světla. (...) Nejmocnější Pavel tedy zasvětil Dionýsia do všech dogmat. (...) Podle sedmé knihy Apoštolských ustanovení Dionýsia následně nositel Krista Pavel ustanovil za biskupa pro uvěřivší Athéňany.“

„(...) a vymyslet si a tvrdit, že byl v době, kdy Kristus prožíval spásitelné utrpení, společně s Apollofaniem v Heliopoli, kde viděli a posuzovali zatmění Slunce, to, že k němu tenkrát došlo navzdory přírodním zákonům, a bylo neobyčejné říkat o sobě, že byl

²⁵ Všechny úryvky jsem citoval z *Úvodu svatého Maxima Vyznavače ke spisům svatého Dionýsia*; AREOPAGITA Dionysios: *O mystické teologii*, s. 8 – 11.

²⁶ Je to onen úryvek ze Sk 17,16-34.

²⁷ Soud Areopag údajně ležel mimo město. Podle jedné athénské pověsti jej nazvali kvůli sporu, který se odehrál na tomto návrší mezi Poseidonem a Áriem. Spor se týkal hranic města, jak svědčí dávný mythos Athéňanů. Poseidon na tom místě obvinil Ária z toho, že zabil vlastního syna Alirrotiona. Zde má svůj původ název skály podle Áriova jména. DIONÝSIOS AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 9.

přítomen tam, kde apoštolové vynášeli svaté ostatky Svaté Bohorodičky Marie, a uvádět slova Hierothea, svého učitele, která byla pronesena mezi dalšími pohřebními promluvami, vymyslet si listy a slova, která se údajně obrací na učedníky apoštolů, to vše by se dalo přece čekat jedině od nenormálního člověka, trpícího chorobnou lživostí. Podobný projev abnormality by skutečně zasluhoval odsouzení. Ale jistě by se nedal čekat od muže s natolik vznešenými zvyky a vědomostmi, schopného překonávat vše postižitelné smysly a dotýkat se inteligibilní nádhery a skrze ni, nakolik je to jen možné, komunikovat s Bohem!“

3. 3 Moderní zkoumání

Nakolik je známo, poprvé se na Dionysia jakožto přímého apoštolova žáka odvolával monofyzita Sevéros, patriarcha antiochijský, při disputaci o přirozenosti Krista na konstantinopolském jednání probíhajícím v letech 532-533,²⁸ který na podporu svého christologického stanoviska mimo jiné také využíval pasáže z Dionysiových spisů. Avšak již na tomto koncilu byla zpochybněna starobylost a pravost jedním ze Severových odpůrců, Hypatiem z Efesu. Hypatios poukazoval na skutečnost, že pokud by spisy připisované Dionysiovi skutečně pocházely z apoštolských dob, museli by je znát a citovat i jiní přední muži církve, jako byli např. Cyril Alexandrijský nebo Athanasios.²⁹ Sevérovy námítky však nebyly přijaty a brzy se Dionysiovými slovy zaštiťovali i protivníci monofyzitů, kterým se podařilo interpretovat Dionysiovu nauku ve shodě s duchem vítězící křesťanské orthodoxie.³⁰ Od té doby se Dionysiovým spisům dostávalo po tisíc let téměř nezpochybnované autority a z ní plynoucího nezměrného vlivu.

Do oblastí stále výrazněji se formujícího západního křesťanství se Dionysiovy spisy dostaly v kodexu, který zaslal darem byzantský císař Michael Koktavý franckému panovníku Ludvíku Pobožnému. Hilduin, opat ze Saint-Denis, využil již dříve vzniklé legendy a ve spise *Passio Sanctissimi Dionysii* ztotožnil Dionysia s pařížským biskupem umučeným ve třetím století a zakladatelem jeho kláštera, sv. Denisem. Identifikaci tohoto biskupa s Areopagitou však už ve 12. století k nelibosti mnichů z kláštera Saint-Denis zpochybnil Petr Abaelard. Hilduin také sám pořídil první překlad areopagitik do latiny. Skutečný vliv však nastal až překladem Jana Eriugeny.

²⁸ *Acta Conciliorum Oecumeniorum*, IV,2, vyd. E. Schwarz, Berlin 1914, s. 169 – 174.

²⁹ Srov. tamtéž, s. 173.; AREOPAGITA: *Listy*, ..., s. 8.

³⁰ Srov. SHELDON-WILLIAMS I. P.: *Tradice křesťanského platonismu od kapadockých Otců po Maxima a Eriugenu*, in: ARMSTRONG Arthur Hilary (vyd.): *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, Praha: Oikoymenh, 2002, s. 533 – 534; LOUTH Andrew: *Denys the Areopagite*, New York: Continuum, 2001, s. 1 – 2.

Až jeden z prvních velkých humanistů Laurentius Valla v polovině 15. století rázně zpochybnil autentičnost Dionysiových spisů a vyloučil, že by je jejich autor mohl sepsat v prvním století. Možnost, že by Dionysiovo dílo pocházelo z apoštolské doby, pak byla definitivně zpochybněna na konci 19. století, kdy J. Stiglmayr a H. Koch nezávisle na sobě prokázali Dionysiovu závislost na novoplatonismu, zvláště na Proklových textech, pocházejících z 5. století po Kristu.

Kdo je tedy skutečným autorem? Dnes panuje téměř všeobecná shoda, že *Corpus Dionysiacum* pravděpodobně pochází z pera novoplatonismem ovlivněného syrského mnicha žijícího někdy na přelomu 5. a 6. století. Nikomu se však nepodařilo přesvědčivě prokázat, která historicky známá osobnost by se za tímto jménem mohla skrývat.

4. 1 Platón

4. 1. 1 Život a dílo

Platón³¹ se narodil kolem roku 428/427 v Athénách či na Aigině. Jeho matka Periktioné pocházela ze starobylé athénské aristokracie. Platónův strýc Kritias byl hlavou třiceti tyranů, k nimž náležel i jeho druhý strýc Charmidés. Platón tak byl již v mládí ovlivněn proti-demokratickými myšlenkami. Je zvláštní, že i když se pohyboval v tomto prostředí, nikdy nebyl ochoten dát se radikální cestou svých starších příbuzných.³² Když mu bylo kolem dvaceti let, cestu mu zkřížil Sókrates a navždy ho rozhodujícím způsobem ovlivnil. Platón se stal na osm roků jeho žákem.³³ Po smrti Sókrata roku 399 se spolu s jinými sokratiky uchýlil k Euklidovi do Megar. Později se vydal do Kyrény, kde měl navštívit matematika Theodóra. Historikové mluví i o cestě do Egypta, která však není zcela jistá.³⁴ S jistotou lze tvrdit, že vykonal cestu do jižní Itálie a na Sicílii, která spadá do let 390 – 389 nebo 388 – 387 a kterou lze pokládat za skutečný obrat v jeho životě. V této době již Platón napsal své rané dialogy. V jižní Itálii se setkal s kolonií pythagorejských myslitelů, zejména s filozofy a politiky Archytem z Tarentu a Filoláem. Nějaký čas se zdržoval na dvoře tyrana Dióna. Po těchto cestách se Platón vrátil zpět do Athén a založil školu, tzv. Akademii, která existovala jako formální instituce až do vyhnání platoniků³⁵ římským císařem Justiniánem roku 529.³⁶ V této škole vyučoval bezplatně okruh žáků, kteří se kolem něj brzy shromáždili. Platón byl fascinován představou, že by mohl uskutečnit své filosofické myšlenky o státu, proto opustil Athény a odjel do Syrakus. Bohužel se stal obětí politických intrik a násilí; zemřel v roce 348/347 ve věku jedenaosmdesáti let.³⁷

Platónovo dílo je dochováno v devíti skupinách po čtyřech spisech, tzv. tetralogiích³⁸. Pro Platóna spočívalo však těžiště práce nikoli v sepisování, ale v ústním

³¹ Srov. HIRSCHBAUER Johannes: *Platon*, in: LThK, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Heder, 1963, sl. 553 – 554.

³² Srov. GRAESER Andreas: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, Praha: Oikoymenh, 2000, s. 163.

³³ Srov. STÖRIG Hans Joachim: *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000⁷, s. 116.

³⁴ Srov. GRAESER, s. 163; Srov. SCHWABL Hans: *Plato*, in: NIEWÖHNER Fridrich, *Klassiker der Religionsphilosophie, von Plato bis Kierkegaard*, München: Verlag C. H. Beck, 1995, s. 14; Srov. STÖRIG, s. 117.

³⁵ Císař Justinián však nezrušil pouze Platónovu Akademii, nýbrž všechny filosofické školy, ale také cirky a veřejné záchodky, protože jejich existence se neslučovala s jeho náboženským přesvědčením.

³⁶ Srov. GRAESER, s. 164.

³⁷ Srov. Tamtéž, s. 164.; SCHWABL, s. 16.

³⁸ Srov. THESLEFF Holger: *Platonic Patterns, A Collection of Studies*, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2009.

výkladu. K pouze napsanému slovu přistupoval Platón se značnou skepsí. Při jeho interpretaci totiž dochází k nedorozuměním, kterým se lze vyhnout jedině metodicky přehledným a krok za krokem kontrolovatelným rozhovorem. Toto Platónovo přesvědčení můžeme chápat jako obhajobu primátu dialogu jakožto prostředku výkladu a sdělování filosofie.³⁹ Sám Platón zdůvodňuje, proč píše dialogy a ne učebnice: „Kdybych věděl, že to je možné pro lidi napsat a povědět, udělal bych to. Neboť to nelze nijak povědět jako jiné nauky, nýbrž z hojného soubytí a soužití oddaného té věci najednou, jako plamen vznícený od vylétlé jiskry, vznikne to v duši a pak se již samo živí.“⁴⁰

Platón nám zanechal rozsáhlé a dobře zachované dílo: 35 dialogů, sbírku listů a několik epigramů. Nejdůležitější dialogy jsou: Obrana Sókratova, Kritón, Prótagorás, Parmenidés⁴¹, Gorgiás, Menón, Kratylos, Symposion, Faidón, Políteia, Faidros, Theaitétos, Timaios, Kritiás, Polítikos, Zákony.⁴² Platón ve svých dialozích vykreslil obraz filosofického jednání, které se snaží odlišit od činností jiného druhu. Rozlišuje filosofy a ne-filosofy, tzn. básníky, řečníky či tvůrce zákonů. Těmto ne-filosofům však neupírá možnost filosofy se stát a ani filosofům není podle něj nemožné stát se básníky a vyjadřovat nazřenou pravdu básnickou či jinou formou. Obě skupiny se zabývají spravedlností, krásnem, dobrem atd.⁴³ Kromě psané nauky historikové filosofie poukazují ještě na tzv. „nepsané nauky“. Zřejmě šlo o příspěvky k diskusím v rámci školy. Ve středu těchto nauk stála patrně hypotéza dvou nejvyšších principů, jež jakoby konstituují veškerou skutečnost, totiž „jednoty“ a „neurčené dvojnosti“. Jednota se chápala jako to, co dává všem věcem omezení a formu, zatímco neomezená dvojnost jako něco, co vytváří určitelnost a možnost formu přijmout.⁴⁴

³⁹ Srov. GRAESER, s. 171.

⁴⁰ KRATOCHVÍL Zdeněk: *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994, s. 66.

⁴¹ Zvláště pro novoplatoniky a Prokla důležitý text. BECHTLE Gerald: *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Wien: Haupt, 1999.

⁴² STÖRIG, s. 118 – 119. Krátký popis a výklad jednotlivých dialogů lze nalézt v SCHWABL, s. 17 – 32; Platónovým dílem z hlediska vzniku, řazení jednotlivých spisů autorství, a také z hlediska gramatického se zabývá studie emeritního profesora řecké filosofie Helsinské university THESLEFF Holger. Jednotlivé aspekty Platónovy filosofie vypracované různými autory byly vydány v knize ACKEREN Marcel van (vyd.): *Platon verstehen, Themen und Perspektiven*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004. Jiná kniha, která se zabývá otázkou Spravedlnosti, Dobra a Krásna v Platónově díle je publikace autora MASLANKOWSKI Willi: *Platon vom Gerechten, Guten und Schönen. Das Ewige als Mastab für da Vergängliche*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004².

⁴³ Srov. GRAESER, s. 167 – 172.

⁴⁴ O „nepsaných naukách“ více viz GRAESER, s. 172 – 175.

4. 1. 2 Charakter filosofie

Platón chápal filosofii nikoli jako soubor napsaných úvah či učebnic, ale jako „pohyb božského k božskému“⁴⁵, či způsob života zaměřený na zrod pochopení který uzpůsobuje duši, aby byla prostředím, v němž se plamen poznání již sám živí.⁴⁶ Platón definuje filosofii výslovně jako „teoretický způsob života“. Teorie pro něj není pouhou abstrakcí, předběžným poznáním, ale zpřítomněním poznané pravdy, jakýmsi svědectvím. Filosofie se pak stává svědeckým způsobem života. Jediným úkolem filosofa-teoretika pak je hledat pravdu a svědčit o ní. Filosofovo zpřítomnění pravdy může mít podobu nauky, která je také pouhým svědectvím pravdě a nikoli absolutní výpovědí, která by obsahovala celou pravdu. Nauka je pobídkou k filosofování.⁴⁷ Filosofie se děje ve způsobu života, v péči o smysl. Filosofická nauka může být příležitostí k této péči, příležitostí k tázání a k nějakému pochopení. Filosofie je péčí o zjevnost pravdy, jak již bylo řečeno, a filosofická nauka představuje určité uchopení pravdy.⁴⁸ Filosofování je pro Platóna tedy především odhalení podstaty předmětů, které svou ideální povahou jako trvalá a neměnná jsoucna mohou existovat a existují pouze mimo tento svět v podobě idejí.⁴⁹ Aristotelés uvádí jako hlavní charakteristiku Platónovy filosofie nikoli dvojnost mezi smyslově vnímatelnými věcmi a idejemi, ale rozdělení skutečnosti do čtyř sfér: na ideje (inteligibilie), matematické entity, věci hmotné a přeludy. Tuto čtveřici doplňuje dualismus nejvyšších principů Jedna a Neurčité dvojnosti. Vzájemným působením těchto principů vznikají ideje, a protože jsou příčinami všeho ostatního, oba počáteční principy se stávají příčinami všeobecnými. Přijetí těchto dvou principů považoval jak Platón, tak i platonici za nezbytné pro výklad mnohosti. Měli za to, že bez přijetí Neurčité dvojnosti jakožto jednoho z nejvyšších principů by vše jsoucí ustrnulo.⁵⁰ Platón se neomezil pouze na ideje, v centru jeho myšlení je tzv. nauka o dvou světech.⁵¹ V ní se rozlišuje časoprostorový svět dění a svět mimo prostor a čas. Svět bytí je přístupný pouze myšlení, reprezentuje neměnnost, idealitu a normativnost. Svět dění, který je přiřazen vnímání, je představen jako pomíjivý obraz věčných struktur mimo prostor a čas. Tato nauka tak znamená odlišení bytí a změny, skutečnosti a zdání, pravého a nepravého. Nevylučuje ani člověka, který je

⁴⁵ CARABINE, s. 20.

⁴⁶ Srov. výše, s. 2, pozn. 7.

⁴⁷ Srov. KRATOCHVÍL, s. 66 – 67; Srov. předmluvu k Platónově Ústavě Jaroslava Martinky in: PLATÓN: *Ústava*, Bratislava: Nakladatelstvo Pravda, 1980, s. 21.

⁴⁸ Tamtéž, s. 70.

⁴⁹ Idejemi „samotnými“ se budu zabývat později.

⁵⁰ Srov. ARMSTRONG Arthur Hilary: *Filosofie pozdní antiky. Od Staré Akademie po Jana Eriugenu*, Praha: Oikoymenh, 2002, s. 21.

⁵¹ Sám Platón nikde pojem svět nepoužívá. Je to pozdější interpretace.

také součástí těchto dvou světů, proto má Platónova nauka morálně-filosofické implikace, a tedy i existenciální váhu.⁵²

4. 1. 3 Ideje

V této kapitole bych se chtěl více zabývat idejemi a posléze i tou nejdůležitější a nejvyšší ideou⁵³, která stojí jaksi mimo celý Platónem vypracovaný systém.

Zdeněk Kratochvíl ve své *Studii o křesťanství a řecké filosofii* popisuje ideje takto: „(...) ideje jsou nehmotná věčná jsoucna, kterých se dotýká poznání, zatímco celý náš smyslově zkušenostní svět je pouze odrazem nebo stínem pravé jsoucnosti idejí a vztahovat se k němu může pouze mínění, zdání.“⁵⁴ Ilustrujme si tuto myšlenku příkladem. „Představme si, že různým řemeslníkům byl nezávisle zadán úkol – vyrobit židli. Získáme několik různých výrobků, všechny ale přesto ztělesňují cosi společného. Znamená to, že navzdory různým představám i schopnostem se všichni řemeslníci v duchu vážali na jeden vzor. Tento vzor se však nevyčerpává v žádné z židlí, nelze je na ně redukovat, takže to znamená, že musí být nějak oddělen, nebo jim musí dokonce předcházet, když posloužil jako vodítko ještě před tím, než kterýkoli z výrobků vznikl. Musí tedy být mimo reálný čas i prostor, resp., musí se vyskytovat v nějaké vlastní dimenzi jako vzor.“⁵⁵ Neumíme sice zachytit ideu židle v její úplnosti, ale poznáváme, že jsme jakýmsi způsobem schopni odpoutat se od smyslového světa, pozvednout svou mysl k přesaznému a dosáhnout tak samotné ideje. V Platónově díle lze nalézt různou nauku o idejích, kdy je každá podána v jiné skupině dialogů. Většina interpretů rozlišuje podle Kratochvíla tři nebo čtyři různé nauky o idejích v souvislosti s vývojem Platónova myšlení. „V dialozích z doby Platónova mládí je idea především měřítkem. (...) V dialozích doby Platónova středního věku jsou ideje chápány jako věčná pravá jsoucna. V pozdních dialozích je předchozí výklad idejí komplikován a zpochybňován. Kritika předchozí nauky o idejích vede buď k jejímu opuštění, nebo ke zdůraznění vztahu mezi ideou a zkušenostním předmětem smyslového vnímání.“⁵⁶ Chápeme-li ideu jako měřítko, je především měřítkem celkové dokonalosti věci. Je tím, k čemu se vztahujeme, když o věci vypovídáme a určujeme ji tím. Žádná smyslová věc však tomuto svému určení přesně neodpovídá. „Každá věc je sama sebou

⁵² Více o této nauce viz GRAESER, s. 177 – 180; IVÁNKA Endre von: *Plato christianus*, Praha: Oikoymenh, 2003, s. 39 – 41.

⁵³ Přesnější vyjádření je *epekeina tés úsiás*.

⁵⁴ KRATOCHVÍL, s. 70.

⁵⁵ BLECHA Ivan: *Filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 1998³, s. 34.

⁵⁶ KRATOCHVÍL, s. 71.

právě tím, že se vztahuje k jakési své dokonalosti, kterou zcela nenaplnuje, ale přesto jedině v tomto vztahu vůbec jest a také je poznatelná.⁵⁷ Idea je měřítkem, díky němuž věc je, pokud se jím sama poměřuje, díky němuž věc poznáváme, pokud jsme v ní toto měřítko schopni nalézt. Idea je tím, co zahlédneme, proto je to vůbec idea, což je slovo odvozené od slovesného tvaru *idein*, vidět.⁵⁸ Naše poznání se tedy vztahuje nikoli k proměnlivým věcem vnější, zkušenostní reality, která se stále mění, ale k vlastnímu světu neměnných bytostných určení, v němž ideje neměně a neomezeně trvají, čistě pro sebe, nedotčeny vznikáním a zanikáním. „Reálné věci, na nichž se v proměně vznikání a zanikání jednou objevují a podruhé zase mizí bytostné rysy těchto v sobě neměnných bytostných určení, jsou jen nedokonalými obrazy těchto věčných, v sobě spočívajících forem bytí a jen díky své povaze obrazu mají nedokonalou účast na tom, co pravzory, tj. ideje v plnosti svého dokonalého bytí neomezeně a ve vlastní bytostné povaze skutečně jsou.“⁵⁹ Podle právě napsaného a podle teorie dvou světů⁶⁰ se svět dělí do dvou oblastí. První oblast tvoří svět idejí („pravzorů“), pravdy, bytí a druhou oblast tvoří svět obrazů, proměny, vznikání, vlastně svět nebytí kvůli nedokonalosti pouhé účasti a kvůli proměnlivosti obrazů. Mezi oběma světy stojí duše, která žije a působí v proměnlivém světě, ale jejím vlastním domovem je svět idejí.⁶¹ Duše je nadána schopností se rozpomenout a postupovat tak v myšlení od jedné ideje k druhé pomocí vazeb, které mezi těmito idejemi existují.

4. 1. 3. 1 Rozpomínání

Duše je schopna zřít ideje nezávisle na jejich smyslové podobě. Pro Platóna je duše nesmrtelná a do tohoto světa sestupuje pouze příležitostně. „Neboť do této podoby, tj. do lidského těla, se nedostane ta duše, která nikdy neviděla pravdu. Člověk totiž musí poznávat podle tak řečeného eidos, pojmového druhu, jenž vychází z mnoha vjemů a je rozumovým myšlením sbírán v jednotu: toto pak jest vzpomínání na ona jsoucna, která kdysi uviděla naše duše, když konala cestu spolu s bohem, když se povznesla nad ty věci, o kterých nyní říkáme, že jsou, a pozdvihla hlavu k skutečnému jsoucnu.“⁶² „(...) kdykoli

⁵⁷ KRATOCHVÍL, s. 72; SROV. DEMOS Raphael: *The philosophy of Plato*, New York: Charles Scribner's Sons, 1939, s. 3 – 24.

⁵⁸ Platón ideu charakterizuje také „(...) via negationis, tj. negací oněch znaků, které vytvářejí statut časoprostorových věcí. Protože však statut časoprostorových věcí vychází najevo z hlediska nauky o dvou světech, jde při tomto postupu patrně o petitio principii. Další charakteristikou je ta, že idea je cosi, co skutečně je, zatímco její časoprostorové instance jako to, co skutečně není.“ GRAESER, s. 183. O časoprostorových věcech píše Graeser na stranách 187 – 190.

⁵⁹ IVÁNKA, s. 39.

⁶⁰ SROV. kapitulu 4.1.2.

⁶¹ SROV. Tamtéž, s. 39; SROV. KRATOCHVÍL, s. 74; SROV. DEMOS, s. 5; SROV. SCHILLING Kurt: *Platon. Einführung in seine Philosophie*, Wurzach/Würt: Pan-Verlag Rudolf Birnbach, 1948, s. 252.

⁶² PLATÓN: *Faidros*, Praha: Oikoymenh, 1993, s. 38 – 39 (249b-c).

někdo, vida pozemskou krásu a vzpomíná si na tu pravdivou, nabývá perutí a při tom opeřování se snaží vzlétnouti. (...) Neboť jak bylo řečeno, každá lidská duše přirozeností samou spatřila jsoucna, sice by nebyla přišla do tohoto života.“⁶³ Každá duše je puzena k takovému rozpomínání (anamnesi)⁶⁴, které je pouhou aktualizací již existujícího potenciálu vědění, a tuto touhu po pravdě, dobru a kráse chápe Platón jako lásku (erós)⁶⁵.

Platón ve svém slavném podobenství o jeskyni⁶⁶ podává také určitou nauku o anamnesis. Tomuto podobenství bych rád věnoval několik poznámek. Celý Platónův obraz jeskyně čerpá ze zkušenosti řeckého stínového divadla a z tradice orfického mýtu.⁶⁷ Jsme v jeskyni, která představuje oddělení naší smyslové zkušenosti od jasného světa venku. Jeskyně je přepažena zdi na dvě části, a tato zeď je jakýmsi obrazem tohoto předělu. K této zdi jsou z jedné strany připoutáni lidé, zajatci jeskyně. To je výpověď o naší běžné lidské situaci v nesvobodě vnějšího určení a v oddělení od pravdy a od pravé skutečnosti. Lidé jsou ke zdi připoutáni tak, že nemohou otáčet hlavou a nezbývá jim nic jiného než pozorovat protější stranu jeskyně (jakési projekční plátno). Na opačné straně jeskyně, totiž u její stěny z druhé strany zdi hoří oheň – umělé světlo, náhražka slunce. A před zdí chodí sluhové, kteří nosí na hlavách, tedy nad úrovní zdi, různé předměty vyrobené lidskýma rukama. Zajatci připoutaní ke druhé straně zdi však nemohou vidět ani oheň, ani sluhy, ani to, co nosí. Vidí na protější stěně pouze pohybující se stíny předmětů. Jeden ze zajatců je však vyproštěn a vlečen tunelem ven z jeskyně. Venku jej oslní sluneční záře, takže nějakou dobu nevidí nic. Pak si přivykne na světlo a uvidí skutečné věci v záři slunce. Poznává, že toto je pravá skutečnost. Když poznává skutečnost tak, jak je, poznává i věci, které mu připomenou cosi, co duše zažila před svým příchodem do klenuté jeskyně jevů, před svým zrozením, před svým vtělením na tomto světě. Někaký smyslový vjem prostě připomene duši to, co již dávno kdysi znala a na co patřila.

4. 1. 4 Dobro, Krásno, Jedno

Jak již bylo připomenuto, platonicí sdíleli myšlenku Jedna a Neurčité dvojnosti jakožto nejvyšších principů. Dále víme, že se celý svět rozpadá na dvě oblasti: svět idejí (pravzorů), bytí a na svět nebytí (kvůli nedokonalosti pouhé účasti a kvůli proměnlivosti

⁶³ Tamtéž, (249d, e).

⁶⁴ Srov. GRAESER, s. 217.; BLECHA, s. 35.

⁶⁵ Lásku v pojetí středoplatonismu lze chápat jako *erós*, tj. pohyb od člověka k božstvu, *agapé*, jako pohyb od božstva k člověku, a *filia* směr od člověka k člověku.

⁶⁶ PLATÓN: *Ústava*, Praha: Oikoymenth, 2005, s. 269 – 272 (514a-517d).

⁶⁷ Srov. KRATOCHVÍL, s. 75 – 76; Srov. SCHILLING, s. 147 – 151; Srov. CARABINE, s. 20.

obrazů).⁶⁸ Mezi oběma světy stojí duše, která žije a působí v proměnlivém světě, ale jejím vlastním domovem je svět idejí; duše je totiž s to chápat duchem neměnné formy, probudí-li v ní pohled na obrazy vzpomínku na ideje (pravzory), které již nahlížela ve své existenci před vtělením. Tato schopnost rozpomenutí jí umožňuje, aby v myšlení (časově) postupovala od jedné ideje k druhé pomocí vazeb, které mezi těmito idejemi existují. Toto myšlenkové postupování v čase je pouze směřováním ke znovuobjevení onoho nadčasového, nedílného zření celku, v němž kdysi jedním duchovním pohledem nahlížela celou skladbu idejí jako jednotu a jemuž vděčí za schopnost rozpomínání se. Vráti-li se duše zpět, uvidí opět veškerenstvo idejí bezprostředně jako nedílnou jednotu. Každý pravý poznávací akt ukazuje nad sebe a k celkovému zření, na němž má sám jen podíl, protože v tomto celkovém zření vlastně není viděna ani tak skladba idejí (pravzorů) coby rozčleněná mnohost, jako spíše jedna idea idejí, která v sobě jako vrchol této skladby ve své úplné všeobecnosti obsahuje celou tuto skladbu, a přece zároveň má na základě své všeobjímajícího nejjednoznačnější a nedělitelné bytostné určení, tj. je nejvyšší mezí. Charakter poznání, který je vlastní každému jednotlivému poznání idejí, má svůj původ v tom, že každá jednotlivá idea může být z hlediska vrcholu poznání viděna jako dílčí aspekt celkového zření při sestupné dialektice. Také při vzestupné dialektice vychází popud k hledání obecného a nakonec onoho všeobjímajícího nejobecnějšího od předvedení o této ideji idejí, které působí v každé jednotlivé ideji jakožto dílčím aspektem celku, neboť tento celek předjímá a odkazuje k němu. Celá tato dynamika je lépe vyjádřena na úrovni prožitku, kde se nejedná o výstup poznávající duše od formy k formě, ale o výstup milující duše od krásného, které je jen odleskem a účastí, ke krásnu samotnému.⁶⁹ Vypadá to tak, jako by výstup k ideji idejí, která leží ještě mimo bytí a k jejímuž poznání má veškeré poznávání reálných věcí a omezených, určitých bytostných obsahů sloužit jen jako odrazový můstek a východisko, kterou nelze postihnout pojmy a která je sama v sobě a ve své vlastní podstatě nejvyšší určitostí, a proto nemůže být ozřejmena žádným dalším pojmovým vymezením, vskutku byl předpokladem každého pravého poznání.⁷⁰ Cesta k seznámení se samou ideou krásna je v Platónově Symposiu vyložena jako intelektuální vzestup srovnatelný s cestou z jeskyně ke světlu. Tento výstup je znázorněn jako nazření Krásna samého, k němuž vede touha duše po Krásnu, duši vrozená Láska (erós), je-li tato touha s to pozvednout se nad tělesnost a rozmanitost viditelného světa. Je to nazření srovnatelné s nejvyšším zasvěcením, mystériem, které odhaluje zčistajasna Krásné o sobě. Tam, kde Platón mluví o tom, že je třeba vidět Dobro a podniknout výstup, je řeč o náhlém

⁶⁸ Srov. výše s. 17.

⁶⁹ Srov. IVÁNKA, s. 39 – 40.

⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 43.

pozvednutí a obrácení se k samotným pravzorům věcí, o lesku, který znemožňuje nahlédnout do tohoto pramene bytí a oslepuje zrak, a o obtížné viditelnosti ideje dobra. Na druhé straně je však zření Krásna samého také věděním o samotném Krásnu.⁷¹ Cesta ke Krásnu začíná pohledem na krásné tělo. Vede přes pochopení, že krása jednoho těla je spřízněna s krásou jiných těl, k pohledu na tělesnou krásu vůbec. Pokud se pozorovatel zabývá tělesnou krásou vůbec, odumírá jeho láska k jednotlivému tělu. Podobně odumírá i láska k tělesné kráse i na rovině pochopení, že krása je i v oblasti duše a že tento druh krásy je ještě hodnotnější. Nakonec pozorování dospívá až k aktu intuitivního poznání krásy o sobě. Je zahlédnuto jediné Krásno, na němž má účast všechno krásno ostatní.⁷² Když však Platón popisuje Krásno, nikdy nepoužívá pozitivních termínů, nýbrž ho popisuje termíny negativními. Neexistuje totiž žádný přiměřený termín, kterým bychom byli schopni ono nevyslovitelné Krásno popsat. Je věčné, nezrozené, nepomíjející, nemá na ničem účast, není v čase, nemá žádné vztahy. Pozitivně vyjádřeno, Krásno je absolutní, existuje samo o sobě. Vše ostatní má na něm účast.⁷³

Krásno o sobě představuje ideu idejí, na niž se má duše rozpomenout díky kráse, kterou vidí kolem sebe, a tak se pozvednout k účasti. Kromě Krásna o sobě však Platón uvádí ještě ideu Dobra, která je také vyzdvižena nad ostatní ideje. Ta je svrchovaná a stojí mimo oblast bytí či nad ní. Tuto ideu Platón popisuje v Ústavě, zvláště v šesté knize.

„To tedy, co poznávaným věcem poskytuje pravdu a poznávajícímu jeho výkonnou schopnost, věz, že jest idea dobra; ona jest příčinou rozumového vědění a pravdy, neboť ta jest poznávaným předmětem, a tak, ačkoli obojí jest krásné, i poznání i pravda, správně učiníš, budeš-li onu ideu pokládati za něco jiného a ještě krásnějšího nad toto obojí; co pak se týče rozumového vědění a pravdy, jako tam jest správné světlo a zrak pokládati za věci slunci blízké, ale pokládati je za slunce by nebylo správné, tak i také zde pokládati toto obojí za věci blízké dobru jest správné, ale není správné pokládati jedno nebo druhé z nich za samo dobro, nýbrž význam dobra jest ještě více ceniti.“⁷⁴

Dobro je tedy cosi, co přesahuje ideje. Především k němu, ale také ke Krásnému, se má lidská duše od své přirozenosti zaměřovat. Je to věčné bytí, které naplňuje konečnou existenci nekonečným obsahem. Duše má nazřít Dobré i Krásné. Ovšem toto nazření jako

⁷¹ Srov. tamtéž, s. 45 – 46.

⁷² Srov. GRAESER, s. 222; Srov. DEMOS, s. 216; Srov. KRATOCHVÍL, s. 79; Srov. MASLANKOWSKI, s. 81.

⁷³ Srov. CARABINE, s. 25.

⁷⁴ PLATÓN: *Ústava*, s. 264 – 265 (509a).

náhlé problesknutí oslepuje myšlenkovou mohutnost ducha, protože není založeno na pojmových úvahách, nýbrž na vnitřním, nadrozumovém toužebném úsilí samotného ducha, které již v sobě nese kořen všech jeho sil. V racionálním poznání již působí jako poslední kořen impulsu předběžný pojem jeho posledního cíle, který je hnací silou výstupu od vnímání daných konečných obsahů bytí a myšlení k poznání posledního základu, nutného a nekonečného bytí, které stojí nad vším ostatním bytím. Hledání by však nemohlo vůbec začít, kdyby v něm již nepůsobilo nějaké vědění o hledaném. Můžeme říci, že duši je nezcizitelně dána jistá znalost absolutna, vědění o cíli, k němuž musí vést jak myšlení, tak toužebné úsilí ducha. V hledání samém tedy působí vědění o hledaném.⁷⁵ Dobro je tak jako Krásno mimo veškerý poznatelný svět i svět idejí. Tak jako krásné věci jsou Krásnu o sobě podobné, je i dobro, které ale není identické s Dobrem o sobě. Předměty poznání přijímají svou podstatu a existenci od Dobra. Platón chápe toto Dobro jako nepředstavitelnou krásu; ono je zdrojem veškerého vědění a pravdy. Dobro je základním tvořícím principem, zůstává ovšem skryté a nepoznatelné. Je zdrojem všeho skutečného bytí, ale nelze jej jako bytí chápat. Toto Dobro se nám jeví jako absolutně nepoznatelné.⁷⁶ Sám Platón však říká: „(...) v oboru poznání spatřuje se na konci, a to jen stěží, idea dobra, když však je spatřena, jest o ní souditi, že ona jest všemu původcem všeho pravého a krásného, neboť i ve světě viditelném zrodila světlo a jeho pána, slunce, i v oboru pomyslném, kde jest sama paní, poskytla lidem pravdu a rozum; ji musí spatřiti ten, kdo chce rozumně jednati (...).“⁷⁷ Dobro je nejvyšší skutečnost⁷⁸, je pramenem všeho, nedá se však o něm příliš mnoho vypovědět. Jestliže však chceme o Dobru něco říci, pak je lépe mluvit o tom, co z dobra vychází.

Krátce si shrňme, co víme o Dobru. Platón pokládá Dobro za nejdůležitější součást a předmět filosofické zkušenosti vůbec. Zdůvodňuje to tím, že idea dobra poznávaným předmětům poskytuje pravdu a poznatelnost, poznávajícímu subjektu zaručuje možnost poznání těchto předmětů, předmětům poznání dává bytí a jsoucnost. Sama idea dobra pak není identická se jsoucností, nýbrž nad ni vyniká důstojností a mocí.⁷⁹

Kromě Krásna a Dobra Platón ještě v dialogu Parmenidés, Epinomis a také v Zákonech uvádí další ideu, a to ideu jedna. Není sice jasné, jestli tento pojem odkazuje k jednotě ideje v protikladu k mnohosti smyslově vnímatelných věcí, anebo jestli má

⁷⁵ SFOV. IVÁNKA, s. 47.

⁷⁶ SFOV. CARABINE, s. 30; SFOV. DEMOS, s. 50 – 65.

⁷⁷ PLATÓN: *Ústava*, s. 272 (517b, c).

⁷⁸ SFOV. DEMOS, s. 67, 76.

⁷⁹ SFOV. GRAESER, s. 208.

postihnout určitý druh jednoty (nějaké Jedno) nadřazený idejím. Jsme vyzýváni, abychom při každém zkoumání hledali Jedno. To je nejvyšším bytím. Platón slibuje, že až sami dosáhneme jednoty, budeme s to Jedno spatřit, v čemž tkví nejvyšší úkol člověka. V Parmenidovi je pojem Jedna velmi důležitý.⁸⁰ V tomto dialogu se dokazuje, že ať o Jednu tvrdíme, že je nebo není čímkoli, vždy se ocitneme v paradoxu. Jedním je tvrzení, že pokud Jedno existuje, pak ho nelze nijak pojmenovat ani poznat, a myslet něco takového je naprosto vyloučeno. Na druhou stranu poznání nejvyššího bytí, tj. Jedna, je předpokladem každého jednotlivého poznání ideje. Uchopování Jedna je totiž jak prostředkem každého jednotlivého poznání ideje, tak jeho vlastním předmětem, protože každá jednotlivá idea může být poznána jen v tomto Jednu a z něj každé jednotlivé poznání ideje je vlastně poznáním duchovního celku vyznačujícího z Jedna.⁸¹ I když se Platón zabývá tímto pojmem, důležitější je pro něj Dobro a Krásno. Až Plotinos předkládá Jedno z Parmenida jako nejvyšší skutečnost.

Nyní si můžeme položit otázku, zda Platón pojmy Dobro a Jedno ztotožnil. V textech, které jsem při této kapitole procházel, jsem našel pouze tři zmínky, že totiž „(...) prý Platón prohlásil, že Dobro je Jedno (...)“⁸², že „(...) Platón o svém nejvyšším bohu hovořil jako o Jednu,“⁸³ a že „(...) prostá identifikace Dobra, Krásna a Jedna by znamenala zmenšení rozmanitosti Platónova myšlení.“⁸⁴

4. 2 Plótinios

4. 2. 1 Život a dílo

Co víme o Plótinovi? Kromě jediného skutečného životopisu, který sepsal Plótinův nejnadanější žák Porfyrios, a kromě několika málo útržků z jeho života nemáme k dispozici nic. Text tzv. Vita Plotini vznikl kolem roku 301, třicet let poté, co se Porfyrios od Plótina odloučil, a byl připojen k Porfyriovu vydání Ennead. Velký znalec řecké filosofie, zvláště platonismu a novoplatonismu, A. H. Armstrong, poznamenává, že literatury o Vita Plotini je velmi málo. I z toho nepatrných zmínek, které máme k dispozici, se však můžeme dozvědět něco o Plótinově životě. V tomto oddíle o životě a díle budu čerpat především z německého překladu Porfyriova Vita Plotini⁸⁵, ke srovnání anglického

⁸⁰ PLATÓN: *Parmenidés*, Praha: Oikoymenh, 1996, s. 30 – 40.

⁸¹ ŠTOV. IVÁNKA, s. 63.

⁸² ARMSTRONG, s. 30.

⁸³ Tamtéž, s. 122.

⁸⁴ CARABINE, s. 33.

⁸⁵ PORPHYRIOS: *Über Plotins Leben und über die Ordnung Steiner Schriften*, in: HARDER Richard: *Plotins Schriften. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen.*, Hamburg: Felix Meiner Verlag,

překladu budu používat latinského překladu Ennead⁸⁶, Armstrongovy Řecké filosofie (s. 229 – 245) a dále Niewöhnerova *Klassiker der Religions-Philosophie*, kde podává i stručný výklad Plótinaova myšlení (s. 56 – 68), Lloydův *The Cambridge Companion to Plotinus*⁸⁷ a od stejného autora dílo *Plotinus. The Arguments of the Philosophers*⁸⁸.

Plótinus se narodil někdy mezi lety 204 – 205 po Kr. Tímto datem si můžeme být celkem jisti, a to díky tomu, že víme o jeho smrti na konci druhého roku vlády Claudia II., tj. roku 270, a že mu tehdy, jak Porfyriovi sdělil jeho žák a lékař Eustachios, bylo šedesát šest let.⁸⁹ Přesný den a měsíc narození neznáme⁹⁰, protože Plótinus nikdy nedovolil oslavovat své narozeniny. O jeho mládí nevíme téměř nic, protože on sám svým žákům z rodinného života rovněž téměř nic neprozradil. Od 4. stol. se tvrdí, že se narodil v Horním Egyptě, pravděpodobně v Lykopolu. Jeho vzdělání a intelektuální zázemí byly výlučně řecké. V roce 232, kdy mu bylo 28 let, odešel do Alexandrie, aby studoval filosofii. Dlouho nemohl najít učitele, až ho na konci roku 232 nebo začátkem roku 233 někdo přivedl k Ammóniu Sakkovi.⁹¹ Po uplynutí jedenácti let, ve třicátém devátém roce svého života, tj. roku 242 nebo 243, Plótinus opouští Ammónia, aby se poučil o filosofii Peršanů a Indů. S tímto cílem se připojil k tažení Gordiana III. proti Peršanům. Roku 244 byl Gordian zavražděn a Plótinus utíká do Říma. Když sem dorazil, bylo mu čtyřicet let.⁹² V Římě začal Plótinus vyučovat filosofii a po deseti letech také psát. Období, které Porfyrios strávil s Plótinem, však bylo krátké; strávil s ním pouhých šest let. Z této doby toho víme o Plótinovi nejvíce. Porfyrios nám líčí obrázek Plótina jako etablovaného filosofa obklopeného přáteli a žáky a s plně rozvinutou metodou výuky. Tento platonik ignoroval celou společenskou a politickou stránku Platónovy filosofie, neboť žil v římském aristokratickém světě na značně vysoké úrovni. Často poskytoval svým přátelům a bližním praktickou, pragmatickou a zcela nezištnou pomoc. Hlásal ústup ze světa; měl velký vliv.⁹³ Měl v úmyslu založit jakýsi platónský klášter, tzv. Platónopolu. Tento pokus se mu však

1958. Dále Srov. TROUILLARD Jaen: *Plotinos*, in: LThK, Zweite, völllich neu bearbeitete Auflage, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Heder, 1963, sl. 564.

⁸⁶ PLOTINUS: *Enneades*, Firenze: Lorenzo de Medici, 1492. Překlad pořídil a komentářem opatřil Marsilius Ficinus. Text lze nalézt ve fondu knihovny Premonstrátského kláštera na Strahově pod katalogovým číslem DMII4.

⁸⁷ LLOYD Gerson P.: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: University Press, 1996.

⁸⁸ LLOYD Gerson P.: *Plotinus. The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge, 1994.

⁸⁹ PORPHYRIOS, s. 5.

⁹⁰ Porfyrios odhaduje, že by se Plótinus mohl narodit 13. roku vlády Severa.

⁹¹ O Ammóniovi toho víme velmi málo. Několik poznámek o jeho osobě a učení lze nalézt v ARMSTRONG, s. 231 – 234. O tomto filosofovi se Plótinus vyslovuje velmi pochvalně. Říká: „To je ten, kterého jsem hledal!“ PORPHYRIOS, s. 7.; Srov. HADOT Pierre: *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha: Oikoymenh, 1993, s. 8.

⁹² Tamtéž, PORPHYRIOS, s. 7.

⁹³ PORPHYRIOS, s. 21. Zde vypráví příběh jistého senátora-žáka Rogatiana, který se vzdal majetku, odmítl přijmout praetorství a žil od té doby asketickým životem na způsob ctěného žebravého filosofa, což, jak poznamenává Porfyrios, vyléčilo jeho dnu. Srov. HADOT, s. 53.

kvůli zásahu císaře Galliena nezdařil. Plótinus věřil, že je povinností dobrého a moudrého člověka, který žije ve světě, aby ostatním poskytoval nejen duchovní vedení, ale také všestrannou praktickou a hmotnou pomoc. Působil jako arbitr při soudních sporech. Byl často jmenován opatrovníkem a důvěrníkem dětí z aristokratických rodin. Zastával údajně názor, že obrátí-li se někdo v dospělosti k filosofii, pak se samozřejmě vzdá majetku, ale dokud nedosáhne odpovídajícího věku a neučiní toto rozhodnutí sám, musí s pedantskou přesností dodržovat povinnosti tutora podle římského práva. Údaje od Porfyria nám také ukazují vztah Plótina k pohanskému náboženství, gnósi a magii. Podle Plótina je náboženství záležitostí jedince, nikoli společnosti. Jde o osamělé putování duše k bohu, při němž vnější rity a obřady pomáhají jen málo nebo vůbec.⁹⁴ Plótinus sám do chrámu nechodil, ale nevadilo mu, když někdo z jeho žáků tento způsob života praktikoval. O zálibě v rituálech u některých svých žáků si mohl v nejhorším případě myslet jen to, že jde snad o půvabnou slabost, která je nediskvalifikuje pro filosofii. Mezi náboženskými proudy, které se v jeho době vyskytovaly, však Plótinus jeden z duše nenáviděl, a to gnósi.⁹⁵ „Považoval ji za chorobný prvek, který ničí duše a těla členů jeho školy, a neučinili se mu přítrž, rozloží jejich pravou helénskou filosofii ve beztvárovou kaši barbarských žvástů a nemravnosti.“⁹⁶ Plótinus se snažil držet pravého učení, jímž pro něj byla nauka Platónova. Jeho dialogy pro něj nepředstavují inspirované písmo či božské zjevení, jemuž se jeho rozum musí podrobit. Platón je pro Plótina vždy dokonale racionální a vždy má úplnou pravdu. S mnoha svými současníky sdílel přesvědčení, že čím je určitá nauka starší, tím pravdivější zřejmě bude. Platón tak představoval pro platonika svrchovaného mudrce starověku a věrného interpreta veškeré pravé moudrosti. Gnostické systémy tak byly označeny za padělky a bylo třeba odmítnout jejich tezi, že nemusí putovat po dlouhé a obtížné cestě praktikované ctnosti a výkonu intelektu, již pravá filosofie ukázala jako jedinou cestu k bohu. Plótinus se také vypořádal s magií.⁹⁷ V souvislosti s gnósi jsem se krátce zmínil o křesťanství. Otázkou zůstává, zda Plótinus někdy navázal kontakt nebo rozhovor s pravověrnými křesťany; nikde totiž nezmiňuje ani nekritizuje jejich nauky. Plótinus na konci svého života onemocněl. Zprávu o tom podává Porfyrios v druhé kapitole Vita Plotini. Choroba ho přiměla vzdát se výuky a opustit společnost přátel. Zemřel osamocen na statku svého přítele Zétha v Campanii, opatrován pouze svým lékařem Eustachiem. Na základě jeho svědectví zapsal Porfyrios Plótinova poslední slova:

⁹⁴ Srov. PORPHYRIOS, s. 25 – 27.

⁹⁵ Srov. PORPHYRIOS, s. 35. V tomto odstavci se také mluví o křesťanech. Nejsou zde však myšleni pravověrní křesťané, ale ti, kteří se „nakazili“ chorobou gnóse a interpretují křesťanské učení pod jejím vlivem.

⁹⁶ ARMSTRONG, s. 241.

⁹⁷ K tomuto tématu odkazují na příslušné stránky Vita Plotini, PORPHYRIOS, s. 25 – 29 a také ARMSTRONG, s. 242 – 244.

„Božské v nás (snaž se/snažím se) pozvednout k Božskému ve vesmíru (ve veškerenstvu).“⁹⁸

Porfyrios poznamenává, že když se setkal s Plótinem, měl ten již napsáno několik málo spisů, spíše poznámek, které nijak nenazval. Celkem napsal Plótinus 54 spisů, které Porfyrios pečlivě sebral a roku 301 vydal. Plótinovu tvorbu vměstnal do umělého schématu, jež vypracoval a jež se skládá ze šesti souborů devíti pojednání, tzv. Enneady, zhruba seskupených kolem téhož námětu.⁹⁹

4. 2. 2 Charakter filosofie

O Plótinovi se často říká, že je zakladatelem nového směru platonismu, tzv. novoplatonismu. Škola, kterou vedl, nebyla nikdy formální institucí; byl to spíše jakýsi kroužek, jehož existence plně závisela na samotném Plótinovi. Poté, co přestal z důvodu nemoci přednášet a zemřel, se jeho kroužek rozpadl. Plótinus tedy nebyl zakladatelem novoplatonismu v tom smyslu, že by založil školu se souvislou tradicí, jež by se opírala o jeho nauky. Ale jeho myšlenky přežily díky Porfyriově literární činnosti.

Lze stručně shrnout tak velké množství myšlenek, jak je u Plótina nacházíme? Šlo by jednou větou výstižně říci, oč se Plótinus pokoušel? Domnívám se, že ano, ale nevím, zda by se mnou velcí „platonici“ dneška souhlasili. Již v předchozím oddíle jsem uvedl větu, kterou Plótinus pronesl na smrtelné posteli a kterou Porfyrios zaznamenal. „Božské v nás (snaž se/snažím se) pozvednout k Božskému ve vesmíru (ve veškerenstvu).“ Člověk podle Plótina je v určitém smyslu božský a cílem filosofického života je toto božství pochopit, obnovit jeho náležité spojení s božským veškerenstvem a v tomto veškerenstvu dosáhnout sjednocení s jeho transcendentním pramenem, jímž je Jedno či Dobro.¹⁰⁰

Co je na novoplatonismu nové? Platónská filosofie zdůrazňuje, že při sestupu od jedné sféry bytí k druhé se pořadající princip vyšší sféry analogickým způsobem odráží a zrcadlí v nižších sférách. Mezi těmito sférami bytí však neexistuje žádné ontologické spojení. Stejně tak není poměr účasti reálných věcí na věčných idejích, které tyto věci odrážejí v časoprostorové oblasti, procesem vycházení jednotlivých věcí z ideje a pád duše není ontologickým vyjitím z vyšší sféry. Sféry stojí, ontologicky nespojeny, vedle sebe, či nad nebo pod sebou. Toto se v novoplatonismu mění. Příslušná nižší sféra, která je podle

⁹⁸ PORPHYRIOS, s. 5.

⁹⁹ K řazení spisů PORPHYRIOS, s. 59 – 69.

¹⁰⁰ O člověku a jeho vztahu ke skutečnosti SFOV. ARMSTRONG, s. 258 – 272.

původního platonismu protějškem vyšší sféry a jako taková v sobě sice zrcadlí formy či principy vyššího řádu, avšak co do svého vlastního bytí tvoří jejich protiklad, je nyní zahrnuta do procesu vycházení mnohosti z Jedna, nižšího z vyššího, takže i materiální svět, proměnlivá, časová a pomíjivá existence, je pojata pouze jako nejzazší vlna vycházení bytí, v němž se rozčleňuje veškerenstvo při sestupu z ústředního bodu Jedna jakoby v soustředných kruzích vln od jedné sféry bytí ke druhé, od nejvyššího bytí k nejnižšímu, vyvěráním z jednoho společného pramene.¹⁰¹ Plótinus a jeho žáci provedli jakousi novoplatónskou syntézu, která představuje vestavbu platónského učení do stoického ontologického schématu.¹⁰² Plótinus se ve své nauce snaží prozkoumat nejvyšší principy, jak je uvádí jeho učitel – Jedno, Dobro a Krásno. Ovšem pro Plótina jeden prvek z této trojice znamenal definitivní skutečnost, která je nade vším.

4. 2. 3 Nevyslovitelné Jedno

Abychom mohli „dobře“ pochopit nauku o Jednu jako nejvyšším principu všeho, zabývejme se chvíli Dobrem a Krásnem. Když se Plótinus snaží pochopit Dobro a Krásno, používá Platónův dialog *Symposion*. Čte tam, že první princip je vrcholně krásný, dále o náhlém pozvednutí a obrácení se k samotným pravzorům věcí, o lesku, který znemožňuje nahlédnout do tohoto pramene bytí a oslepuje zrak, o obtížné viditelnosti ideje dobra a krásna, o tom, že vidět Krásno samotné je také věděním o samotném Krásnu, že k „podstatě ducha náleží zaměření ke Krásnému a Dobrému o sobě, k věčnému bytí, které naplňuje konečnou existenci nekonečným obsahem“.¹⁰³ Plótinus mluví o Jednu jako o Krásnu a také Dobru, nemyslí tím však skutečné kvality připisované Jednu. Když Plótinus občas mluví o nejvyšším Krásnu, často o něm mluví jako o Dobru, protože Dobro je to, co je vrcholně krásné. Je tak nádherné, že „(...) když je viděno, naplní vidícího údivem a radostí, vydrží ránu, která nezpůsobuje žádnou bolest, miluje opravdovou vášní a pronikavou touhou.“¹⁰⁴ Krásno je jednoduše řečeno nepatřičný název pro počátek všeho, jímž je Dobro a Jedno. V Plótinových výrocích si nejsme zcela jisti, kdy tyto tři principy rozlišuje. Občas se vyjadřuje o Dobru a Krásnu tak, že není zcela jasné, zda Dobro je Krásno nebo zda existuje nad ním. Krásno samo je bez barev, které mu dává Dobro, mrtvé. Krásno je mladší než Dobro a nutně Dobro potřebuje, ačkoli Dobro Krásno nepotřebuje. Oba však mají účast na Jednu, tzn. jsou mu jaksi podřízeny. Když Plótinus popisuje vidění

¹⁰¹ SROV. IVÁNKA, s. 79; SROV. LLOYD: *The Cambridge Companion*, s. 5 – 8.

¹⁰² SROV. IVÁNKA, s. 80, dále SROV. KRATOCHVÍL, s. 88 – 90 a SROV. CARABINE, s. 102.

¹⁰³ IVÁNKA, s. 46.

¹⁰⁴ CARABINE, s. 107; LLOYD: *Plotinus*, s. 212.

Jedna, nepoužívá stejných výrazů, jako když mluví o nahlédnutí Dobra a Krásna. Jedno musí být naprosto osvobozeno ode všeho, dokonce od Krásna samotného. Jedno musí být chápáno jako bytí nad Krásnem. Dobro společně s Jednem zaujímá v Plótinově systému nejvyšší pozici a o jeho podstatě nelze tvrdit nic. Nakonec sám Plótinus ztotožní Dobro a Jedno,¹⁰⁵ kterému nelze připsat žádný atribut jako dobrota, laskavost nebo krása, jenž by byl součástí jeho podstaty. Je jednoduše naprosto Jedno. Plótinus byl zcela přesvědčený, že první princip – Jedno – se musí vymykat každému určení a omezení. Dále tvrdil, že tento první princip stojí mimo i nejvyšší pochopitelné omezení či určení, tj. není jsoucnem. Nebýt jsoucnem pak znamená být prost vší formy. Chápe-li Jedno tímto způsobem, pak o něm musí nutně říkat, že existuje před všemi věcmi, je nejjednodušší, je jednodušší než intelekt (nús), než stvořený svět, protože je jedno, kdežto svět je složený. Jedno je samostatné, protože je jednoduché, nezávisí na ničem, netouží po ničem, nestará se o nic, je dokonalé, bez formy, samo tvoří, je Samo o sobě, je měřítkem všeho, ač samo je neměřitelné, nikdy se neidentifikuje s intelektem, atd. (...) Těchto několik málo výrazů nám však nic neříká, jaké je Jedno skutečně, jaká je jeho podstata. Jedno je totiž ve skutečnosti nepopsatelné.¹⁰⁶ Je snad lépe Jednu nedávat žádná jména. I samotný název Jedno je nedostatečný, avšak Plótinus mu dává přednost před všemi ostatními, protože má schopnost pozdvihnout naši mysl mimo každé omezení. Mimo intelekt se nachází naprostá neurčenost Jedna, která je zdrojem jakési neurčité živnosti, o niž se opírá zformovaný a vymezený svět samotného intelektu. Proto když Plótinus mluví o Jednu, používá negativní¹⁰⁷ formy vyjádření. Smyslem negace je podle Plótina očista, díky které „máme-li přes intelekt vystoupit k prvotnímu principu, se nám zjeví věčný zdroj bytí, intelektu, dobra a jednoty, jak jej známe v jejich nejvyšší podobě, jež stojí výše než ony, protože je jejich zdrojem a je prost omezení. K tomuto procesu očisty pomocí negace bytostně patří, že to, co popřeme o Jednu, musíme důrazně prohlásit za neměně pravdivé o tom, co z Jedna bezprostředně vychází, tedy o bytí a intelektu. Právě úžas nad touto sdruženou afirmací a negací nás žene (je to jakási touha¹⁰⁸ duše pozvednout se k vyššímu) až za nejvyšší inteligibilní dokonalost, brání nám, abychom se pohodlně usadili v onom vesmíru, v němž naše zdokonalené nitro odhaluje samo sebe a pudí nás k matnému povědomí o čemsi větším a lepším, než co může obsáhnout jakákoli možná myšlenka.“¹⁰⁹ Jediný

¹⁰⁵ Srov. CARABINE, s. 109; Srov. LLOYD: Plotinus, s. 223; Srov. ARMSTRONG, s. 273, 275.

¹⁰⁶ Srov. CARABINE, s. 111 – 119; Srov. LLOYD: *The Cambridge Companion*, s. 38 – 63; Srov. DECK John N.: *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto: University of Toronto Press, 1967, s. 23 – 39.

¹⁰⁷ Srov. CARABINE, s. 134 – 137, 149 – 153.

¹⁰⁸ Srov. ARNOU René: *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano: Centro di ricerche di metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore, s. 51 – 91.

¹⁰⁹ ARMSTRONG, s. 276. Zajímavě tuto skutečnost popisuje Carabine zvláště v kapitole nazvané Apophasis. Srov. CARABINE, s. 119 – 126.

způsob, jak se dostat „zpět“, je pro Plótina odložit vše, co na sebe duše nabalila při sestupu.¹¹⁰ Musíme dát vše pryč, protože Jedno není žádnou z oněch věcí. Není nic z toho, co bylo stvořeno. Jestliže však nemůžeme o Jednu nic tvrdit, nic o bytí, podstatě nebo životě, jak na ně můžeme vůbec pomyslet? Odpovědět se dá takto: Jestliže odejmeme vše, co jsme přidali k ideji Jedna, pak budeme naplněni údivem a budeme intuitivně poznávat, jak je samo v sobě. Negace tedy zahrnuje očistu, která spočívá v odstraňování všeho, co je přidáno. Být takto očištěn znamená možnost jít zpět, uskutečnit návrat k božskému a opětovně vystoupit k Jednu. Při takovém výstupu se duše rozpomíná na svou vlastní podstatu, na jádro své existence, v němž nezcizitelně a neměně žila. Jestliže tedy pozná, že její pravou podstatou je toto jádro existence, nikoli to cizí, co její vlastní podstatu zakrývá, znamená to, že se již navrátila do vyšší sféry a „onen příkrov, který ji znetvořuje a který zaměňovala za svou pravou podstatu, nechává za sebou jakožto něco sobě cizího.“¹¹¹ Bytost, která poznává svůj původ, se stává opět tím, z čeho pochází, či spíše poznává, že ve své nejvnitřnější, vlastní podstatě nikdy nebyla ničím jiným než tím, z čeho je vyzařována a k čemu je svou pravou a nejvnitřnější podstatou připoutána. Tento návrat v zásadě neznamena, že se bytost stává tím, čím předtím byla, ale že poznává, čím vždy již byla. Tak to jde od jednoho stupně k druhému, až je vše oddělující a odlišující poznáno jako cizí prvek a odstraněno. Odložením jinakosti se dosahuje výstupu a sjednocení. Tento návrat a sjednocení nevychází od/z duše samotné, ale aby k obratu mohlo dojít, musí podnět přijít shora. Intelekt osvíti duši a pozdvihne ji tak na svou úroveň. Způsob, jak duše vychází z intelektu a formuje se návratem k němu v nazírání, představuje paralelu k tomu, jak vystupuje intelekt z Jedna. Návrat k Jednu je cílem všech Plótinových filosofických snah.¹¹² Plótinovu nauku o sjednocení lze pochopit pouze s určitou představou o tom, co míní Jednem a jakým způsobem z něj všechny věci pocházejí a závisí na něm. Plótinova filosofie není pouze filosofií, je také náboženstvím. Duše dosahuje své náležité úrovně v intelektu skrze nazírání, zanícené spojení intelektuálního a mravního úsilí s výcvikem. Ignorovat mravní složku tohoto výcviku a úsilí by nebylo správné. Při svém výstupu totiž dospíváme i nad ctnost. Jedno se vymyká ctnosti, stejně jako se vymyká všemu ostatnímu. Život a činnost inteligibilního světa spočívá výhradně v nazírání. Podle Plótina však výstup nad ctnost neznamena žádné zavržení ctnosti nebo popření přetrvávající povinnosti jednat ctnostně na té úrovni, na níž to lze. Dokonale dobrý a moudrý člověk vystupuje nad ctnost jen proto, aby dosáhl pramene ctnosti, Jedna. A protože dosáhl Jedna, jeho jednání na oné

¹¹⁰ Plótinus rozlišuje dva okamžiky emanace. V prvním vystupuje z Jedna nezformovaná potencialita, neurčitá životní síla, zrak, který ještě nevidí; v druhém se tato potencialita v nazírání vrací k Jednu a tak se formuje, plní obsahem a stává se intelektem a bytím. Srov. ARMSTRONG, s. 278.

¹¹¹ IVÁNKA, s. 82.

¹¹² Srov. IVÁNKA, s. 84.

nižší rovině, kde se ctnosti a neřesti mohou vyskytovat a kde jeho duše musí působit tak dlouho, dokud setrvává v tomto světě, musí být mravně lepší, nikoli horší než dříve. Přestože Plótinus chápe filosofii jako náboženství, není v něm místo pro rituály a svátosti a nenajdeme tu ani žádné modlitební či meditační metody. Člověk¹¹³ je bytost, jejíž pravé já žije na čistě rozumové nebo duchovní rovině. Absenci rituálů lze pochopit i díky tomu, že podle Plótina je celá platónská filosofie, jak ji chápal, metodou modlitby v širším tradičním smyslu pozvednutí srdce a mysli k bohu.¹¹⁴ Soustavným opakováním a reflektivním projasňováním velkých filosofických pravd přivádíme duši nejen k tomu, aby viděla věci, jak skutečně jsou, ale také k životu v nazírání na nejvyšší úrovni skutečnosti, z níž může být pozvednuta k Jednu. Jedno pak znamená souhrn všech idejí, viděných v jejich prapůvodní jednotě. Konečné sjednocení je vyvrcholením dlouhého procesu sebeděření, která je výstupem a současně obratem dovnitř, k nejzazším hlubinám vlastního já. Konečný dotek či zření není něčím, čeho bychom mohli dosáhnout vlastním úsilím a vlastní volbou. Musíme čekat, až se Jedno objeví, aby nám umožnilo uvědomit si jeho věčnou přítomnost v naší duši.¹¹⁵ Jedno není prostě totožné s naším pravým já, mystický prožitek není jednoduše závěrem procesu odhalování, čím skutečně jsme, a není ani pouhým pasivním objektem našeho hledání, který bychom mohli objevit. „Mystické sjednocení s Jednem je sjednocení v lásce, kterou v nás Jedno počíná a která nás podněcuje k tomu, abychom se mu co nejvíce podobali. Duše je vynesena samotným vzdušným vlněním intelektu, vyzvednuta do výšky a náhle vidí. Nachází se současně ve stavu milujícím i vědoucím. Celou věčnost se věnuje své vlastní činnosti, jež spočívá v poznání, ale zároveň je navěky vyzdvihena nad sebe samu ve sjednocení lásky. V Plótinově mystice se duše snaží dosáhnout sjednocení s Absolutnem, jehož nejlepší pozemskou analogií je sjednocení milenců; nejde mu o to, aby se sama realizovala jako Absolutno.“¹¹⁶

4. 3 Proklos

Po Jamblichově smrti roku 330 po Kr. se dějiny filosofie přesunuly do Athén. Hlavní témata novoplatonismu se systematizují a více kanonizují. Když Proklos přišel do Athén, byl scholarchou Plútarchos, ale pro vysoký věk už nemohl přednášet. Pozdější autoři o něm mluví jako o prvním athénském novoplatonikovi. Proklos se u něho seznámil s psychologií, ale nejdůležitější bylo, že potvrdil myšlenku, kterou vyjádřil již Jamblichos,

¹¹³ O tom, kdo a co je pro Plótina člověk, srov. ARMSTRONG, s. 258 – 272.

¹¹⁴ Co je pro Plótina bůh a jaký má vztah k Jednu srov. ARNOU, s. 93 – 119.

¹¹⁵ Armstrong na tomto místě poznamenává, že vidět zde jakousi podobu křesťanské nauky o milosti by bylo přemrštěné. Srov. ARMSTRONG, s. 300.

¹¹⁶ ARMSTRONG, s. 302 – 303. Srov. CARABINE, s. 148 – 153.

a to že Aristoteles a Platón nejsou v rozporu. Proklovi byl Plútarchem předložen anonymní komentář k Platónovu dialogu *Parmenidés*¹¹⁷ a zde Proklos nachází zásadní bod v myšlence, že „prvních pět hypotéz vyvozuje pravdivé závěry z pravdivých premis, zatímco zbývající čtyři jsou důkazy sporem. Po Bohu, intelektu a duši popisuje čtvrtá hypotéza formy imanentní v látce a pátá látku, přičemž tyto všechny vyžadují existenci jednoty. Šestá hypotéza popisuje vnímání, jež odpovídá relativnímu nebytí, ale ukáže se, že není možné, aby existovalo výhradně ono, tj. v nepřítomnosti jednoty. Sedmá hypotéza popisuje absenci jakéhokoli vědomí, což by bylo absolutní nebytí. Osmá hypotéza ukazuje nesmyslnost toho, že by existovaly pouze stíny a sny, devátá nesmyslnost toho, že by neexistovaly ani ony.“¹¹⁸ Proklos tvrdil, že výklad Platónových skrytých, tj. nevyřčených nauk mu předložil Syrianos, pod jehož vedením studoval Platóna i Aristotela.

Proklův život, jeho profesní dráhu i osobnost známe díky Marinově *Životu Proklovu*. Marinos byl Proklův žák. Narodil se kolem roku 410 v Konstantinopoli, ale jeho rodiče, patricijové z Lykie v jihozápadní Malé Asii, ho poslali do škol ve své rodné zemi a poté do Alexandrie, kde studoval literaturu a rétoriku. Přitahovala ho filosofie a navštěvoval také přednášky o matematice a Aristotelovi. Dalším místem, kde studoval, byly Athény. Pod Plútarchovým vedením přečetl spis *O duši a Faidóna* a po Plútarchově smrti přečetl s pomocí Syriana systematicky všechna díla Aristotelova k logice, etice, politice, fyzice i theologii a poté i zbývající Platónovy spisy. Syrianos však zemřel dříve, než mu stačil vyložit orfickou nebo chaldejskou nauku. Proklos si tedy musel tuto látku osvojit sám a sáhl ke spisům Jamblicha, Porfyria i Syriana. Ujal se vedení školy a zůstal v ní až do své smrti roku 485.¹¹⁹ Nikdy se neoženil a jeho jedinými vadami charakteru údajně byly žárlivost a vznětlivost. Proklos se pohyboval ve vysokých politických kruzích, ale podobně jako přední platonici se na rozdíl od císařské politiky přikláněl k uctívání pohanských bohů. Obezřetně dodržoval vegetariánskou stravu, modlitby ke Slunci, obřady chaldejského zasvěcence, dokonce i světil egyptské svátky. Své praktické znalosti theúrgie¹²⁰ prý získal od Plútarchovy dcery. Theúrgii jakožto prostředek osvobození stavěl nad filosofii. Jeho filosofie, plná různých typů abstraktního vycházení a navracení, pro

¹¹⁷ Srov. BECHTLE Gerald: *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Wien: Haupt, 1999; Srov. CARABINE, s. 156 – 160.

¹¹⁸ ARMSTRONG, s. 344.

¹¹⁹ Když sedmdesátipětiletý Proklos umíral, uviděl u své hlavy hada, symbol obnovení. Podobný případ se stal také Plótinovi, když ležel na smrtelné posteli. Proklovi žáci pak mohli chápat tento symbol jako potvrzení správného směru, který Proklos od Plótina převzal. Srov. CARABINE, s. 160.

¹²⁰ Theúrgie, název samotný je těžko vyložitelný. Existují tři dovednosti v theúrgii. 1. Statuenbeseelung, 2. předvedení božství, 3. převedení božské síly do duše theúrga samotného, který se tím cítí osvobozen. PRŮM Karl: *Theurgie*, in: LThK, Zweite, völich neu bearbeitete Auflage, sv. 10, Freiburg im Breisgau: Heder, 1965, sl. 111.

něho nebyla ničím, pokud sama nepředstavovala obrat, návrat k Jednu, i když mohla dosáhnout pouze nedokonalého spojení. Přestože by se jeho systém nezrodil bez náboženství, jeho platnost na tomto náboženství nezávisí.¹²¹

„Ó ty, který existuješ za všemi věcmi!
Jak jinak je vhodné zpívat o Tobě?
Jak mohou být slova hymnem Tobě?
(Vždyť) žádné slovo Tě nedokáže vyjádřit.
Jak Tě může mysl pochopit?
(Přece) žádná mysl Tě nemůže uchopit (pochopit).
Ty samotný jsi nevýslovný,
ačkoli vše, co je řečeno, je od Tebe.
Ty sám jsi nepoznatelný,
přesto, co je myšleno, je od Tebe.“¹²²

Můžeme tento krátký hymnus považovat za oslavný zpěv na Jedno? Tak totiž začíná hymnus na první princip, litanie negací, které shrnují proklovský koncept. Prvnímu principu nesmí v žádném ohledu nic scházet.¹²³ Vyhovuje však tomuto principu pouze Proklovo Jedno? Jedno je takové, že přesahuje vše, co je. Jedno není prostě konkrétní Jedno, je to Jedno v absolutním smyslu, jednoduše Jedno. Ačkoli Proklos trvá na tom, že o Jednu nejsme schopni nic říct a nemůžeme ho pojmenovat, přesto lze nalézt v jeho nauce snahu mluvit o Jednu. Jak? Nejde o konkrétní slova, protože ta nejsou dostatečná. Lepší je „mluvit mlčením“, to je totiž nejvhodnější způsob, jak Jedno oslavovat a jak ho vyjádřit takové, jaké je. Můžeme o Jednu mluvit, protože existuje snaha duše, která tíhne směrem k Jednu, ale nikdy nebudeme schopni říci něco těmi pravými slovy o tom, jaké Jedno je. Nakonec touha po Jednu je posledním důvodem, proč se namáháme mluvit o něčem, co je nevyslovitelné.¹²⁴ Každé jméno odpovídá tomu, co je pojmenováno, a je logickým obrazem objektu. Pro nás by to znamenalo, je-li Jedno nepopsatelné, že neexistuje žádné jméno, které bychom mohli Jednu dát. Proklos se podobně jako Plótinus ptá, zda je možné o Jednu mluvit ve smyslu jedinečnosti, ojedinělosti, jednoty. Ale i zde shledává, že atributy jako jedinečnost atd. nemohu pravou skutečnost vyjádřit. Nakonec řekne, že jediné vhodné

¹²¹ ARMSTRONG, s. 346 – 347.

¹²² CARABINE, s. 162.

¹²³ SROV. ARMSTRONG, s. 350.

¹²⁴ SROV. CARABINE, s. 166.

jméno pro Jedno je Jedno.¹²⁵ To, že nazýváme Jedno Jednem, je projekcí a projevem Jedna v nás. Proklos, stejně jako Platón nebo Plótinus, dochází k myšlence spíše říci, co Jedno není, než je. Jazyk negace je tedy vhodnější při popisu toho, co je nepopsatelné, oddělené ode všeho a co je za a nad běžnou mezí lidské zkušenosti a pochopení. Když je tedy Jedno nad vším bytím, pak mu nemůžeme připsat žádné atributy, neboť ty jsou používány pro druhotné skutečnosti. Proklos tvrdí, že jestliže přeneseme vlastnosti na Jedno ze stvořených věcí, pak popisujeme spíše sebe, nikoli Jedno. Všechny znaky či vlastnosti musí být proto odstraněny. Můžeme rozlišit tři druhy negace; první typ je nadřazen tvrzení, tj. taková negace mluví o bytí, které je nadřazeno ne-bytí (vyšší než ne-bytí), druhý je rovný tvrzení, tj. mluví o druhu bytí, které má stejné postavení jako ne-bytí, a třetí podřazený tvrzení, tj. typ negace vyjadřuje typ Ne-Bytí, které je nad bytím.¹²⁶ Proklos preferuje negaci proto, že tvrzení rozděluje realitu, kdežto negace směřuje ke zjednodušení věcí. Negace tíhne od odlišnosti k jednotě. Negace jsou podle Prokla matky tvrzení. Pokud chceme aplikovat negaci, pak musíme začít od skutečností, které jsou nám nejvíce známé a které můžeme snadněji negovat, ke skutečnostem známým méně. Mohlo by se zdát, že jsme našli správnou cestu, jak Jedno popsat, protože když odstraníme všechny „přídavky“, dostaneme se až k jádru věci. Ačkoli jsou negace schopny vyjádřit transcendentnost Jedna, nejsou schopny vyjádřit jakékoli pozitivní tvrzení o Jednu. Proklos rozlišuje loquere de uno et circa unum. Negace jsou schopny mluvit de uno, ale nejsou schopny cokoli vyjádřit.¹²⁷ Z toho plyne, že negace nejsou schopny odhalit pravou podstatu Jedna, pouze ukazují na jeho nadřazenost. Je-li však Jedno absolutně nepoznatelné, je nějaká možnost, jak se k němu přiblížit? Proklos dává jednoznačnou odpověď. Celý vesmír podle něj není Jednu cizí, ale je s ním spojen, takže touha duše ve skutečnosti ustanovuje její podobu s Jednem. Duše vidí ideje jednu po jedné, intelekt pak myslí všechny ideje jako jednu. Cílem duše je pak dosažení sjednoceného pohledu/obrazu. Jedno se tak stává předmětem touhy nejen pro jednotlivé duše, ale i celý vesmír, tj. veškerenstvo. Proklos vyjadřuje tuto touhu tak, že „(...) duše stále tíhne směrem k Jednu, točí se kolem něj, hledá jeho objetí, hledá s obrovskou vášní, aby mohla být u něj (...)“.¹²⁸ Tato touha, která nutí duši stále hledat, je přesto nenaplněna, protože kdyby byla, pak by již duše po Jednu netoužila. Proklos našel cestu, jak z této situace faktického nevědění ven. Duše již více netouží po vědeckém poznání, ale snaží se dosáhnout právě podoby s Jednem. Toto je jediná cesta, jak

¹²⁵ Jestliže pojmenovat věc je „normální“, pak první princip jméno nemá. Dokonce ani jméno „Jedno“ není vhodné, protože Jedno jméno nemá, nebylo by pak Jedno. Jedno je prostě supra spiritum. Srov. CARABINE, s. 170.

¹²⁶ Srov. CARABINE, s. 172 – 173.

¹²⁷ Quare et dicte abnegationes non sunt circa unum, sed de uno. Srov. CARABINE, s. 176.

¹²⁸ CARABINE, s. 177.

duše může „znát“ Jedno. Negace, jak byla popsána, se musí chápat spíše jako jakýsi nástroj k intelektuálnímu očištění. Důvodem je snaha odstranit veškerou mnohost. Aby mohla duše Jedna dosáhnout, musí očistit sebe samu. Nemůže totiž dosáhnout Jedna, pokud neprojde tímto procesem. Duše usebírá samu sebe v jednotu. Výstup duše od rozděleného pohledu k pohledu sjednocenému je uskutečněn díky božské inspiraci nebo inspirovanému podnětu. Do duše je vtisknut obraz první příčiny; jak jinak bychom se mohli více přiblížit k Jednu, kdybychom nepozvedli Jedno v duši, které je obrazem skutečného Jedna? Aby duše nesešla s cesty, po níž vystupuje, musí být vedena božskou inspirací. Používání negace by nás totiž mohlo svést na cestu absolutní ne-existence. Duše se tedy k Jednomu přibližuje díky jednotě a podobě. Jedno může být poznáno pouze skrze Jedno. Negace zde nachází své místo, když pomáhá ke sjednocení, proto můžeme říci, že Jedno známe skrze Jedno.¹²⁹ Jen díky sjednocení jsme vedeni blíže k Jednu a díky témuž sjednocení je naše znalost o Jednu jiná než pouze vědecká. Tato znalost je inspirovaná božsky a přichází skrze naše osobní osvětlení. A toto osvětlení je natolik konkrétní, že v něm můžeme spatřit Jedno.

Z výše řečeného vyplývá, že pro Prokla je nejdůležitější jednotou duše s Jednem, kterého se dosahuje skrze negace. Ty samy musí být v posledním kroku negovány, tzv. *negatio negationis*, abychom se pak v tichu mohli přibližovat díky božské inspiraci a vedení tam, kde vytvoříme nepopsatelné spojení, které je přímo popřením myšlení a dokonce i vědomí.¹³⁰

¹²⁹ Srov. CARABINE, s. 180; Srov. ARMSTRONG, s. 354 – 355.

¹³⁰ Srov. ARMSTRONG, s. 368; Srov. CARABINE, s. 183. Pojem vědomí, tak jako ho známe a chápeme dnes, je produkt filosofického myšlení Descartovy doby. Proklos tento pojem takto nechápal, vlastně ani neznal.

5. Řehoř z Nyssy

5. 1 Historický kontext

Myšlenka nepoznatelnosti Boží podstaty se u křesťanských teologů dostala na přední místo ve čtvrtém století, zvláště pak u kappadockých Otců Řehoře z Nyssy a Řehoře z Nazianzu. I když tuto myšlenku v jejich díle nacházíme, nemůžeme ještě hovořit o rozvinuté podobě negativní teologie, jak ji nacházíme například u Dionysia Areopagity. Spíše tu můžeme pozorovat jakési prvotní či zárodečné stadium negativní teologie, jak ji používali křesťanští filosofové a teologové druhého a konce třetího století. Ve druhém století křesťanští alexandrijští Otcové, např. Klement Alexandrijský¹³¹ (hlavně) nebo Origenes, vytvářeli myšlenky středního platonismu a pojednávali o Bohu jako o Bohu nevyslovitelném, nesmírném, nepojmenovatelném atd. Dokonce ještě před začátkem druhého století můžeme v křesťanské tradici nalézt výrazy, které popisují Boha právě negativně, tj. ve smyslu negativní teologie. Ve spisech Filóna Alexandrijského nacházíme židovskou aplikaci platónských myšlenek. Jeho komentář ke Starému zákonu poskytoval Otcům druhého století základ pro tvrzení, že Bůh je nevyslovitelný a Boží podstata nepojmenovatelná.¹³² Díla Otců prostupovaly myšlenky Platóna a jeho pokračovatelů, stávali se z nich křesťanští platonikové a z tohoto pohledu interpretovali Zjevení i Písmo. Sám svatý Augustin napsal, že „(...) není nikdo, kdo by nám byl tak blízko jako platonisté.“¹³³ Do této situace asimilace platónských myšlenek křesťanstvím se Řehoř z Nyssy narodil.

5. 2 Osobnost a dílo

Narodil se v Césareji, hlavním městě Kappadocie, mezi roky 335 a 340 a byl mladším bratrem svatého Basila. Získal rozsáhlé kulturní vzdělání, které ovlivnilo jeho myšlení, takže vynikal nad ostatní spisovatele své doby. Přestože přijal nižší svěcení, věnoval se literární dráze, stal se řečníkem a oženil se. Avšak po brzké smrti své ženy odešel za svým bratrem do kláštera a zde začal psát své rané spisy. Zajímala ho teologie, filosofie a Písmo svaté. Když byl roku 370 Basil zvolen biskupem a metropolitou a Kappadocie byla císařem Valentem rozdělena na dvě provincie, ustanovil Basil svého bratra roku 371 biskupem v Nysse. Zde se potýkal s bludem ariánů, kteří na něj stále

¹³¹ Srov. KRATOCHVÍL Zdeněk: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, Praha: Academia, 2009, s. 227 – 230.

¹³² Srov. CARABINE, s. 224.

¹³³ AUGUSTINUS Aurelius: *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, 1950, kniha I., s. 388.

útočili. Bojoval také proti Eunomiovi, Apollinariovi a pneumatomachům. Zemřel roku 394.¹³⁴

Jeho dílo můžeme rozdělit do pěti „kategorií“:

a) Dogmatické spisy – například *Proti Eunomiovi*, *Theofilovi proti apollinaristům*, *Proti Apollinariovi a jeho bludu*, *O Duchu svatém proti pneumatomachům*, *Rozhovor o duši a zmrtvýchvstání*, a další.

b) Exegetické spisy – *Apologetické vysvětlení dnů stvoření*, *O stvoření člověka*, *Život Mojžíše* atd.

c) Asketická díla – *O panenství*, *Život svaté Macriny*, *O křesťanské výchově* atd.

d) Řeči pro různé příležitosti

e) Listy – čtyřicet listů, které vznikaly za různých okolností, například *Bratru Petrovi o rozdílu mezi podstatou a hypostazí*.

5. 3 Řehořova filosofie a teologie (působící vlivy – transformace platonismu)

Jestliže Řehoře můžeme počítat mezi křesťanské platoniky, pak je třeba vysvětlit, kdo to křesťanský platonik je. „Může jím být buď platonik, který považuje za nutné dát svým spekulacím podstatný obsah skrze víru, jež každou spekulaci překračuje, anebo křesťan, který o své víře uvažuje způsobem, kterému platonici rozumějí, a chce ji takto objasnit.“¹³⁵ Podle tohoto rozdělení bude Řehoř patřit právě do skupiny těch, kteří o své víře přemýšlejí platónským způsobem. To, čím se Řehořovo myšlení vyznačuje, je „(...) jasně oddělení učení o poznání idejí, podle něž nepoznáváme věci v jejich konkrétní realitě, ale v jejich ideálních vzorech, a učení o niterném poznání boha, podle něž nepoznáváme absolutno, které stojí nade vší pojmovostí, vycházením od konkrétních předmětů či jednotlivých determinovaných idejí a odtud zpětným usuzováním na předpoklady, nýbrž aktem pohroužení do nejniternějšího základu našeho vlastního ducha, který je zároveň nejvyšší aktualizací pravé podstaty našeho nejniternějšího duchovního já. Pro Platóna Jedno bylo skutečně celkem systému idejí, který ještě není rozvinutý, ale může být odtud rozvinut, bylo systémem idejí soustředěným v původní jednotě.“¹³⁶ Otcové se však neinspirovali pouze Platónem, ale i jeho nástupci. Pro novoplatonismus je svět idejí jako celek emanací z pra-Jedna. Svět idejí se stává něčím, co je dáno z neuchopitelného

¹³⁴ Srov. DATTRINO Lorenzo: *Patrologie*, Praha: Katolická teologická fakulta University Karlovy, 1997, s. 128 – 134; Srov. ALTANER Berthold: *Patrologie*, Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1938, s. 189 – 193; Srov. předmluvu k DANÍELOU Jean: *From glory to glory*, New York: Charles Scribner's Sons, 1961, s. 3 – 71.

¹³⁵ ARMSTRONG, s. 473.

¹³⁶ IVÁNKA, s. 161 – 162.

počátku, a nikoli tím, co je rozvinuto a vyvinuto z prapůvodních duchovních prvků, které poznání může uchopovat.¹³⁷ Jedno bylo „vyňato“ ze světa idejí a postaveno nad něj. Ačkoli Jedno nikdy nemohlo být součástí tohoto celku, vždy muselo stát nad ním. Došlo tak k oddělení poznání idejí a poznání Jedna. Takové poznání je pak zaměřeno na obrat ducha do sebe sama a hledání boha v hlubině vlastního já, které je oproštěné od obrazů a pojmů. Tento obrat se má stát vlastní cestou k poznání absolutna, vedle něhož každý jiný způsob poznání upadá do bezvýznamnosti. K poznání Jedna, jak již bylo řečeno v předchozí kapitole, lze dojít jen tak, že za sebou necháme nejen vše smyslové a tělesné, ale i všechny pojmy a ideje, dokonce i tak obecné pojmy, jako je bytí, a pozvedneme se k něčemu takovému, co se normálnímu logickému poznání jeví jako nic, protože to nejde pojmově uchopit a nemůže to být ani popsáno, natož vysloveno. „Duše se má stát beztvarou, protože jen tak může nazírat Jedno. Tohoto stavu duše dosáhne tak, že se obrátí dovnitř a nechává za sebou poznání všech vnějších věcí, dokonce musí zapomenout na sebe samu a tak dospívá ke zření Jedna. Jen podobné totiž může spatřit podobné.“¹³⁸ Duše musí tedy být oddělena od všeho, co je jiné, musí se očistit a sama se tak stát Jedním. Představa, podle níž duši k dosažení poznání boha dostačuje, že se osvobodí od všeho cizího a stane se zcela sama sebou, aby potom v tomto očištěném vlastním já mohla zřít rovněž Jedno, je založena na myšlence, že duše je ve své nejnítěrnější podstatě s Jedním příbuzná, protože z něj vychází. Duše je podle Plótina emanací Jedna. „Neboť to, co duši individualizuje a co jí dovoluje zapomenout na její počátek, kterým je Jedno, totiž obrácení k materiálnímu světu, ke vzniku, k jinakosti a oddělenému bytí pro sebe, je zároveň zapomenutím a nepoznáním vlastní podstaty. Díky tomuto bytostnému společenství je Jedno v duši a duše ho nevidí jen proto, že nevidí svou vlastní podstatu. Stává-li se tak duše sama sebou (ve vyšším smyslu), přestává být sama sebou jako konkrétní individuální bytost, a sjednocuje se s Jednem. Nazření je pak návratem duše, útekem osamoceneného k osamocenenému.“¹³⁹ Problém zde tkví v tom, jak má očista duše vypadat. Ta musí spočívat v tom, že duše musí odložit tělo, které je jinakostí, tj. musí tělo opustit. Tato myšlenka byla pro Otce, tzn. i pro Řehoře, naprosto nepřijatelná, protože její přijetí by znamenalo popření nauky o Vykoupení. Řehoř zde provádí zásadní proměnu: rehabilituje tělo¹⁴⁰ a předpokládá návaznost smyslově

¹³⁷ Srov. CAMPHAUSEN Hans von: *The Fathers of the Church*, Massachusetts: Hendrickson Publisher, Inc., 2000², s. 117.

¹³⁸ IVÁNKA, s. 163.

¹³⁹ O podobnosti duše a Jedna srov. předchozí kapitolu nebo srov. IVÁNKA, s. 164, kde poměrně srozumitelně tuto problematiku popisuje.

¹⁴⁰ Tématu lidské přirozenosti se budu věnovat pouze krátce a jen pro potřebu této práce, proto odkazuji na podrobné dílo o lidské přirozenosti ve spisech Řehoře z Nyssy v ZACHUBER Johannes: *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background & Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000. Srov. ZEMP Paul: *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, in: MÖRS DORF Klaus (hrsg.): *Münchener theologische Studien*, München: Max Hueber Verlag, 1970, s. 30 – 37.

vnímatelného a inteligibilního světa jako protějšku vůči transcendentnímu Stvořiteli. Řehoř nechává poznání idejí úplně padnout. Pro něj je smyslové poznání opět tím, co je pro naše poznání první, zatímco myšlení není jiným, zcela nezávislým pramenem poznání vedle poznání smyslového, ale něčím, co je na smyslovém poznání vybudováno. Vše duchovní je poznáváno jen prostřednictvím svého působení ve smyslově vnímatelném světě, například Bůh ze stvoření. Toto poznání nás nemůže poučit o ničem víc, než že je zde něco/někdo, co působí v materiálním světě a že je to od materiálního světa odlišné, nikoli však o tom, čím je to v podstatě. Tak i duše poznává vše, co je mimo ni, jen sama sebe ne. Právě tak nemůžeme poznat Boha v jeho podstatě, nýbrž pouze podle jeho výtvorů, tj. usuzováním z toho, co se z Boží podstaty a moci vyjevuje ve stvoření.¹⁴¹

5. 3. 1 Poznámka ke stvoření

Stvoření je podle Řehoře jediný skutek Boží, který se odehrává mimo čas. V jediném okamžiku z něj vyplynuly možnosti všech věcí. Stvořené světlo, první fyzická manifestace Boží, odděluje smyslově vnímatelný a inteligibilní svět. Každý stvořený prvek se pak snaží dostat na místo, které mu přísluší. Jedinou stvořenou bytostí, která se vymyká přesnému zařazení či začlenění a která svým bytím přebývá ve hmotném světě, avšak svým rozumem tento svět překračuje, je člověk. Stvoření člověka pak Řehoř popisuje jakoby v určitých fázích několika nebi. Jeho přirozenost, v níž splývá smyslově vnímatelný a inteligibilní svět, tedy může sestoupit do druhého nebe a skrze ně do třetího. Člověk byl nejprve stvořen ve druhém nebi jako netělesná a inteligibilní bytost. Ale protože byl stvořen k obrazu a podobě Boží a liší se od svého vzoru pouze natolik, nakolik se stvořené liší od nestvořeného, není pouze inteligibilní, ale také jediný. Obraz se nachází v celkovém souhrnu lidské přirozenosti. Mnohost a složenost se dostavuje až s tělesností, jež v původním obrazu není přítomna, ale přichází jakýmsi způsobem zvenčí. To znamená, že přichází ze smyslově vnímatelného světa, kde byl člověk šestého dne stvořen podruhé jako Adam. Jeho přirozenost odráží nejen to, co stojí výše, ale také to, co je níže. Shlíží na přírodu, která byla stvořena jako jemu podřízená, ale zároveň vzhlíží k nezjevenému Bohu, jehož theofanii v přírodě nachází. Smyslem prvního stvoření bylo, aby člověk v obraze jako v zrcadle uviděl a poznal transcendentního Boha a takto se mu přizpůsobil. Smyslem druhého stvoření bylo poskytnout mu prostředky, jak Boha poznat v jeho imanenci, kdyby mu pád zatemněním obrazu skryl poznání Boha v jeho transcendenci. Avšak sestup od jednoty k mnohosti již vytváří předpoklad k pádu. Přidavky, které duše obdržela zvenčí,

¹⁴¹ Srov. IVÁNKA, s. 166.

sice představují Bohem danou výbavu pro život ve smyslově vnímatelném světě, ale netvoří součást absolutního Dobra. Jsou ve vztahu k němu akcidentální a vrhají první stín na jeho jas. Sestup duše se tedy vyznačuje „třemi krizemi“: po prvním stvoření k obrazu Božimu v inteligibilním světě prochází druhým stvořením ve smyslově vnímatelném světě, kde je oděna vášněmi, které potřebuje k životu, k pádu, při němž se poskvňuje neřestnými vášněmi. Při návratu se těmito stadii musí projít v obráceném pořadí – skrze očistu, osvícení a dosažení dokonalosti při sjednocení s Bohem. Podstatou věcí je jejich podoba s Bohem a účast na Bohu.¹⁴² Stvoření světa a člověka je pro Řehoře cosi klíčového, co musí obhájit před platónskými filosofy. Myšlenka, že Boha lze, samozřejmě pouze do jisté míry, poznat ze stvoření, zaujímá důležité místo v Řehořově nauce o stvoření, ale jeden moment, který již můžeme pozorovat u Otců druhého století, zaujímá ústřední postavení, a to že transcendentní Bůh je zásadně zjeven skrze vtělení Božího Syna.¹⁴³

5. 4 Transcendentní Bůh Řehoře z Nyssy

Platón v dialogu *Timaios* píše: „Tvůrce však a otce tohoto všehomíra nalézt by bylo trudno, a kdybychom ho našli, nemožno všem jej zvěstovati.“¹⁴⁴ Nelze-li jej „zvěstovat“, pak je marné naše namáhání a snaha mluvit o něm. Ale Řehoř odmítá upadnutí do této formy agnosticizmu a říká, že o Bohu, byť s obtížemi, mluvit lze, a to buď formou afirmace, nebo negace, která „lépe“ postihuje Boha, ačkoli, jak jsme viděli u Platóna, Plótina i Prokla, není možné Jedno / Boha a jeho přirozenost absolutně uchopit.

Není zřejmé, zda Řehoř četl Plótinovy *Enneady*, ale zdá se, že jeho učení Řehořovy myšlenky díky jeho bratru Basilovi do jisté míry ovlivnilo. Podobnosti mezi plótinovskou formou negativní teologie a tou, kterou nacházíme ve spisech Řehořových, jsou totiž zjevné. Lze tu nalézt klasické charakteristiky jako: Bůh je nepoznatelný, nepojmenovatelný, nevýslovný. Víme, že Bůh je, ale nevíme, co je; můžeme tvrdit, že existuje, ale nemůžeme nic říct o jeho podstatě. Duše, která se oddělila od Dobra, je schopna stát se „bohem“ a být opět tím, čím byla, než upadla do těla, ale pouze skrze očistu. A našli bychom i další nosné platónské, popřípadě novoplatónské myšlenky. Otcové se zde střetli s problémem, jak sjednotit platónský pojem *ho on* s Bohem, když četli text z knihy Exodus (3,14). Řehoř ani ostatní Otcové se zřejmě nijak nerozpakovali rozvinout tuto platónskou myšlenku a propojit ji s křesťanstvím. Řehořovo pochopení

¹⁴² Srov. ARMSTRONG, s. 500 – 506.

¹⁴³ Srov. DANÉLOU, s. 10 – 23; Srov. CARABINE, s. 230, 246 – 248.

¹⁴⁴ PLATÓN: *Timaios*, Praha: Oikoyomenh, 1996, s. 27 (28c).

Božího bytí jako *ho ontos ón* ukazuje, že Bůh sám je plnost bytí, zatímco ostatní věci existují pouze díky tomu, že participují na jeho bytí.¹⁴⁵ I realitu chápe Řehoř podobně jako Platón. Její pochopení staví právě na platónském rozlišení mezi inteligibilním (nevnímátným) a sensibilním (vnímátným); mezi tím, co je neomezené a neurčité, a tím, co je omezené a určité. Dokonce jde ještě dál než Platón a rozlišuje mezi stvořenou a nestvořenou podstatou. Jedno je vyzdviženo nad úroveň bytí, tzn. forma musí být za úrovní *nús*. Řehoř nepopírá podstatu Boha tak, jak to dělal Plótinos, když zamítal, že by Jedno „mělo existenci“. Plótinos koneckonců odmítal celkem často, že by Jedno mohlo být myšleno v pojmech bytí; Řehoř naproti tomu chápal Boha jako toho, který je nad vším existujícím a který je absolutní mírou bytí.¹⁴⁶ Navíc je zde ještě Řehořovo pochopení „podobnosti“ lidské duše Bohu. Řehoř ji vidí v tom, že duše není nejen schopna poznat podstatu Boha, ale ani svou.¹⁴⁷

5. 4. 1 Nauka o poznání

Podobně jako u Platóna či Plótina nemůžeme zůstat stát na tomto místě nepoznatelnosti, ale musíme být hnáni touhou poznat toho, který je nepoznatelný. Přestože mluvíme o Bohu, který je, sám nám zůstává neviditelný a nenechává se poznat, pouze nás nabádá, abychom ho hledali. My ho pak můžeme poznat jen tak, že usuzujeme z děl na tvůrce. Poznatelná tedy pro nás je nikoli podstata stvořitele, ale pouze jeho stvořitelská moudrost. Proto je veškeré usuzování z následku na příčinu v případě stvořitele nedostatečné. Důvodem toho je skutečnost, že žádná bytost nemůže opustit svou přirozenost, a proto je i svou poznávací schopností omezena na sféru danou její přirozeností. Duše sice poznává na základě usuzování z účinků ve stvoření, že Bůh je věčný a nekonečný a že není stvořeným jsoucnem, že tedy rovněž nemá vlastnosti, které se vyjevují ve stvořeném světě, nýbrž že je jejich původcem. Není moudrý, spravedlivý a pravdivý, ale je sama moudrost, spravedlnost a pravda a vůbec sama dobrota, díky níž nabývá své dobroty vše, co je dobré. Naše myšlení zde ztrácí jaksí půdu pod nohama, když stojíme před nepochopitelností bytosti, která převyšuje vše, co je nám jakožto stvořeným bytostem příbuzné. Protože Bůh stojí nad stvořením, převyšuje naše chápání.¹⁴⁸ Vše, co o

¹⁴⁵ Deus interior intimo meo et superior summo meo. Srov. LUBAC Henri de: *The Discovery of God*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1996, s. 94. De Lubac v tomto díle uvádí i hymnus Hildeberta z Lavardinu, který nebudu překládat. Zdá se mi, že mým neumělým překladem ztratí náboj, který obsahuje. Srov. tamtéž, s. 97.

¹⁴⁶ Srov. CARABINE, s. 239 – 240.

¹⁴⁷ Srov. LOSSKY Vladimír: *The Mystical theology*, s. 114. Toto učení je vyjádřeno zvláště ve spise De homini opificio. Překlad do češtiny by měl vyjít buď ještě tento rok, či následující. Bude dílem doktorandky Magdalény Bláhové pod vedením doc. Filipa Karfíka, PhD.

¹⁴⁸ Srov. LUBAC, s. 38, 87 – 116.

něm říkáme a co o něm myslíme, jsou napodobeniny, myšlenky a pojmy, které se nedokonalým způsobem pokoušejí napodobit to, co je o sobě nepochopitelné a co je povzneseno nad každou nějakým způsobem určující myšlenku.¹⁴⁹ „Proto je každý člověk, který chce slovy vysvětlit tajemství tohoto nepochopitelného světla, lhářem, nikoli však ze zlé vůle, nýbrž kvůli nedostatečnosti myšlení tváří v tvář tomuto předmětu.“¹⁵⁰ Bůh je mimo veškerá jména a veškeré pojmy,¹⁵¹ nedosažitelný, nemyslitelný, nevyslovitelný. Žádné pojmenování, které Bohu přisuzujeme na základě jeho děl, nevystihuje jeho podstatu. Tak stojí Bůh mimo vše, čím ho ve snaze pojmenovat nevyslovitelné označujeme. „Bůh není dobrý, nýbrž je mimo dobro, ba dokonce – velmi smělá myšlenka – není Bohem, nýbrž je mimo Boha, nakolik jméno Bůh znamená již nějaký pojem, nějakou myšlenku, nějaké určení.“¹⁵² Vzpomeňme zde na praotce Abrahama, který opustil svou zem, tj. vše pozemské, nejen vše viditelné, ale i vše představitelné a myslitelné, aby hledal Boha a vydal se na cestu, která vede mimo vše myslitelné, aniž by měl jediný ukazatel než ten, že hledaným cílem nemůže být nic, co lze uchopit myšlením, a že nic z toho, o čem se domníváme, že jsme o Bohu pochopili, nemůže být jeho podstatou již proto, že to lze pochopit. Neznal dokonce ani jméno toho, jehož miloval. Proto se Bůh zjevil Mojžíšovi nejprve jako oheň uprostřed trnitého keře a pak v temnotě, která zahalila Sinaj, protože ze správného poznání stvoření zprvu vidíme odlesk Boží podstaty, potom však, čím více postupujeme v rozjímání, tím více shledáváme, že jeho podstata je nepochopitelná. Nade vším, co lze totiž myslet a vidět, vstupuje duše do nitra, skrze mnohotvárnou činnost proniká do nepochopitelné oblasti a tam vidí Boha. Poznávat Boha však znamená chápat, že Bůh je nepochopitelný. Duše se musí spokojit s vědomím, že Bůh je a že se liší ode všeho ostatního, od všeho, co lze myslet, a uctívat jeho nepochopitelnou a nevyslovitelnou podstatu.¹⁵³ Moudrý člověk, říká Řehoř, nemluví nikdy o Bohu, ale o jeho díle, o tom, co vychází z něj, co přichází po něm. Je to vlastně myšlenka afirmace, kterou zde Řehoř rozvádí, i když okamžitě dodává, že nemůžeme jednoduše přejít od znalosti Božích úkonů a usoudit na podstatu jejich činitele. Zde ovšem nesmíme zapomenout na lidskou přirozenost. Ptejme se, zda nás ona může přivést blíže k poznání Nepoznatelného? „Ty sám jsi stvořen v podobě přirozenosti, která přesahuje všechno chápání. Ty sám jsi podobný věčné krásě, otisk pravého božství, nádobka štěstí, obraz pravého Světla, a když se podíváš k Němu, staneš se tím, co On je, napodobením Toho,

¹⁴⁹ Srov. IVÁNKA, s. 170.

¹⁵⁰ Tamtéž. Srov. DANIÉLOU, s. 105.

¹⁵¹ Tématu jmen Božích se budu věnovat v samostatné kapitole, ale již nyní upozorňuji, že Dionysios dokázal Bohu přisoudit mnohé atributy. Jejich popis lze nalézt ve spise O Božích jménech. Lewis Farnell se tomuto tématu obšírně věnoval v FARNELL Lewis Richard: *The Attributes of God*, Oxford: The Clarendon Press, 1925.

¹⁵² DANIÉLOU, s. 105.

¹⁵³ Srov. tamtéž, s. 35, 171.

který září v tobě, jehož sláva se zrcadlí v tvé průzračnosti (čistotě/nevinnosti/ryzosti).¹⁵⁴ Již jsem v náznaku zmínil, že pro Řehoře je velmi důležitá otázka vtělení Slova. Pokládá si základní otázku, zda nám vtělení může říci něco o Boží podstatě. Ovšem spíše než otázkou poznatelnosti, na kterou stejně odpovídá záporně, protože vtělení spíše vypovídá cosi o dobrotě Boha než o jeho podstatě, chápe vtělení jako jakýsi způsob očisty, návratu¹⁵⁵ k originálu. Řehoř přesto nezůstává u tohoto tvrzení a dodává: „(...) Jestliže dovoluje vtělení jakýmsi způsobem mluvit o Bohu, pak tyto atributy, které mu připisujeme, nutně musí patřit jak Synu, tak i Duchu, neboť všichni tři jsou jeden Bůh.“¹⁵⁶ Synova manifestace tedy dovoluje mluvit o Boží přirozenosti, i když termíny, které jí připisujeme a mohou Boha vystihnout ze všech nejlépe, jsou stále pouze lidskými pojmenováními. Na tomto místě nám může připadat, že si Řehoř začíná protirečit, protože jeho úvaha pokračuje následujícím směrem: i když Boha popisujeme těmi zřejmě nejlepšími termíny, které máme, přesto nám musí být naprosto jasné, že nemůžeme aplikovat právě tato jména na Boha, který existuje mimo čas a přesahuje všechny limity. Sám Řehoř nabízí řešení: o Bohu musíme mluvit pouze metaforicky.¹⁵⁷ Žádné jméno nebo termín nemůže Boha vystihnout absolutně. Pokus vystihnout božskou podstatu slovy by se rovnalo vědomé urážce, píše Řehoř. Člověk si musí uvědomit, že význam slov, kterými Boha popisujeme, překračuje jejich obvyklý smysl. Žádné jméno se nemůže vztahovat k podstatě Boží. Co však všechna jména, která Bohu připisujeme, pro Řehoře znamenají? Je to jeho snaha pochopit, co Bůh není. My zde používáme buď termíny ve smyslu pozitivním k vyjádření vlastnosti – Bůh je –, ale také je používáme ve smyslu negativním – Bůh není. Nejde o prostou negaci, ale o snahu pochopit, že Bůh není ničím z těchto věcí, které o něm vypovídáme. Jak již bylo několikrát zmíněno, On toto vše překračuje. Avšak jména, která používáme, můžeme použít jen díky tomu, že On sám nám to dovoluje, když chce, abychom se mu přiblížili. Takže nevypovídají sice nic o jeho podstatě, ale o jeho činnosti ve světě. Je to jakýsi kruhový pohyb kolem objektu, který se snažíme popsat. „(...) A tak,

¹⁵⁴ DANIÉLOU, s. 162.

¹⁵⁵ Srov. Tamtéž, s. 13.

¹⁵⁶ CARABINE, s. 248.; Srov. DANIÉLOU, s. 17.

¹⁵⁷ Srov. CARABINE, s. 250. „Ne, má Lásko, ty nejsi ani oheň, ani voda, ani nic, co říkáme. Ty jsi, co jsi, ve své zářné nekonečnosti. Ty jsi: to je tvá podstata a tvé jméno. Ty jsi život, božský život, život, který sjednocuje. Ty jsi veškerá krása. Ty jsi nevýslovná, nepochopitelná jednota, svrchovaně rozkošná. Jedním slovem, ty jsi Lásko, a moje Lásko. Co o tobě mohu říci? Ty jsi mě učinil pro sebe; pro sebe, o kterém říkám: jsi Lásko. Proč bych pak neměla mluvit o lásce? Ale bohužel, co mohu říci? Na Zemi o ní nemohu říct nic. Svátí, kteří tě vidí v nebi, se ti klaní v tichosti a jejich mlčenlivost je posvátný jazyk, kterým ochutnávají lásku. Ty vléváš svou lásku do nás, ó můj Bože, tak jako do nich. Pročpak my nemůžeme jednat tak, jak jednají oni? Proč nemůžeme ochutnávat lásku jako oni? Protože jestli Ty jsi jejich Lásko, jsi i naše. Oni tě vidí přímo, můj drahý živote, a to je to, co oni mají, to, co my nemáme v naší samotě a neštěstí našeho těla. Ale až budeme vysvobozeni ze žaláře, uvidíme tě tak, jako oni tě vidí, budeme tě chválit tak, jako oni tě chválí, obejmeme tě, jako oni tě objímají, budeme tě mít jako oni, budeme do tebe ponořeni, jako oni jsou, a už nebudeme muset více mluvit o tvé lásce k nám ve skromných přirovnáních, protože nebudeme nic než láska, protože budeme celí v lásce, tj. v tobě, který jsi má jediná Lásko, mé slitování a mé Vše.“ LUBAC, s. 170.

když se ptáme po jeho podstatě, je čas mlčet, avšak když mluvíme o jeho působení ve světě, o tom, co přichází od něj k nám, potom je čas mluvit. Mluvit o jeho všemohoucnosti tím, že opěvujeme jeho dílo a vysvětlujeme jeho skutky slovy, která si sama zaslouží náš respekt.¹⁵⁸

Nauka o poznání vykazuje styčné body s Platónem. Nemůžeme však říci, že by Řehoř převzal platónskou nauku zcela. Ideje téměř nehrají žádnou roli;¹⁵⁹ zdůrazňuje, že vše, co můžeme poznat, jsou vlastnosti věcí, nikdy věc o sobě bez jejích vlastností a nikdy vlastnosti samy v jejich čiré existenci, ale hlavně pro nepřítomnost nauky o anamnesi. Nejde však ani o aristotelskou nauku o poznání. Řehořova nauka nezná pojem formy a ve svém chápání a porozumění se neznepokojuje otázkou počátku obecně platných a nutných pojmů. Řehořovi jde především o zdůraznění nedostatečnosti racionálního poznání Boha. Tuto nedostatečnost zdůrazňuje proto, že zná ještě jiný druh poznání Boha: poznání mystické.¹⁶⁰

5. 5 Zření Boha, cesta nevědění

Stejně jako u Platóna a Plótina je také u Řehoře cestou, která vede k poznání Boha, odvrát duše od vnějšího světa a její obrát do sebe samé, oproštění od veškerého obrazu a pojmového poznání a očištění duše ode všeho, co není ona sama. Jde o poznání její vlastní podstaty. Očista je považována za prostředek k poznání Boha. Zření Boha je duši vlastní a musí být pouze znovu obnoveno. Musí být opět obnovena původní přirozenost duše a její podstatu je třeba očistit od všeho cizího a zatemňujícího, aby vnitřním usebráním, v němž se navrácí ke své vlastní podobě, zároveň dospěla k Bohu.¹⁶¹ Kdo totiž očistil své srdce ode všeho stvořeného a ode všech vášní, „(...) vidí ve své vlastní kráse obraz božské přirozenosti, i když její sláva zůstává nevyhovitelná, její krása nevyličitelná, její přirozenost neobsáhnutelná.“¹⁶² Zde bychom mohli být svedeni na scestí, kdybychom považovali nazření Boha za něco, co spočívá v podstatě duše. Řehoř nabízí řešení tím, že objevuje pojetí, podle nějž podobnost Bohu není dána v přirozenosti duše a pouze znovu obnovena jejím očištěním, v němž se duše odvrací od vnějšího světa a obrací se k duchovnímu bytí, ale spočívá právě v očištění jakožto aktu obrácení. Odvrát od vnějšího světa není totiž jen abstrahováním od všeho, co si lze představit a myslet, ale také

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 252; Srov. DANIÉLOU, s. 129.

¹⁵⁹ Srov. s. 4 této práce.

¹⁶⁰ Srov. IVÁNKA, s. 171 – 173.

¹⁶¹ Srov. CARABINE, s. 258 – 259; Srov. DANIÉLOU, s. 127 – 128.

¹⁶² KARFIKOVÁ Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: Oikoyomenh, 1999, s. 75.

odloučením vůle od všeho, co není Bůh, a zaměřením vůle k Bohu, láskou k Bohu. Mezi duší a Bohem pak existuje příbuznost, z níž plyne láska duše, která se obrátila k Bohu. Duše, která se takto osvobodila od své přichylnosti k pozemským věcem, je nutně tažena vzhůru k tomu, co je božské a jí příbuzné. To, co je na jejím odvratu od vnějšího světa a obrácení k duchovnímu bytí podstatné, je její láska k Bohu. A nakolik je tato láska milostí,¹⁶³ pak milost není jen tím, co pomáhá znovu obnovit stav podobnosti Bohu, který je dán přirozenosti duše do vínku. Podobnost Bohu spočívá právě v milosti samé, v jejím působení v duši. Milost působí tak, že činí duši podobnou Bohu. Jestliže se duše obrací do sebe samé, pak zří Boha nikoli proto, že by v ní bytostně prodléval a byl viditelný v její podstatě, očištěné od všeho cizího, nýbrž proto, že sám odvrát od vnějšího světa a obrácení k duchovnímu bytí je již láskou k Bohu a je Bohu podobný, protože pochází od Boha a protože každá láska připodobňuje milujícího milovanému předmětu. Pak kdo vidí sám sebe, vidí v sobě to, po čem touží; když pozoruje svou vlastní čistotu, vidí v obrazu jeho vzor. Dříve tedy byla čistota duše chápána jako prostředek a předpoklad, zatímco nyní je samotným předmětem zření. Čistota, která byla dříve jen něčím negativním, oproštěním se od toho, co je duši cizí, je nyní něčím pozitivním, co je samo o sobě a pro sebe podobné Bohu, láskou k Bohu, tj. milostí. Co v duši zbývá poté, co se všechny myšlenky a představy ukázaly k uchopení milovaného předmětu jako nedostatečné, je právě sama láska k tomuto vytouženému cíli.¹⁶⁴ „Tajemství, které musí duše nevýslovně uchovat v nejhlubším nitru vědomí a které jediné podává svědectví o Boží podstatě, jestliže uchočila a uctila jeho naprostou nepochopitelnost, není ničím jiným než láskou k Bohu, v níž duše, která se obrátila dovnitř, poznává Boha.“¹⁶⁵ Pokud však podobnost duše Bohu nespočívá v její bytostné podobnosti, ale, jak bylo zmíněno, v její lásce, pak je zcela přirozené, že její čirá duchovní podstata vystupuje v lásce až k Bohu a může být díky obrácení dovnitř poznána teprve tehdy, jestliže se zároveň obrátila k Bohu a jen skrze toto obrácení. Namísto typicky platónského rozplynutí se duše v bohu, k němuž vede odstranění cizích, ne-božských nánosů a v němž duše splývá s tím, čím byla odevždy totožná, nastupuje sjednocení v lásce, v němž se duše stává s Bohem jedním.¹⁶⁶ Duše, která vychází Bohu vstříc, přičemž vyjití spíše znamená obrat do nitra, jak již bylo řečeno, dychtí po nepochopitelném. V duši se objevuje obrovská toužebná snaha, která usiluje o dosažení cíle, toho, co duši rozšiřuje a uschopňuje k dalšímu úsilí.¹⁶⁷ Řehoř chápe poznání Boha ve vlastním nitru duše, které platonici považují za první záblesk plného poznání

¹⁶³ Srov. DANIÉLOU, s. 112.

¹⁶⁴ Srov. Tamtéž, s. 112 – 117.

¹⁶⁵ Srov. IVÁNKA, s. 179.

¹⁶⁶ Srov. DANIÉLOU, s. 281; Dále srov. IVÁNKA, s. 181.

¹⁶⁷ Srov. DANIÉLOU, s. 84 – 87.

boha, jež spočívá v bytostném nitru duše, jako skutečný prožitek vanutí milosti v nitru duše, prožitek přítomnosti pomoci Boží milosti, která umožňuje, aby duše toužila po posledním cíli a nejvyšším naplnění svého určení, nebo ještě lépe: prožitím samotné této touhy¹⁶⁸, která je uvedena do pohybu milostí. Poznání Boha v samotném nitru duše je očištěno a odděleno od poznání veškerenstva. Toto poznání Boha v nitru duše je rozpoznáno jako poznání z lásky k Bohu vyvolané milostí a je mu tak nyní konečně vykázáno místo, které mu právem náleží, místo mystického poznání, tj. poznání, jež je dílem milosti. Řehoř pochopil, že se člověk nemusí stát Bohem, že jinakost stvoření se nemusí vměstnat do čehosi negativního, ale tuto jinakost vidí právě v tom, že stvořená bytost je zaměřena k milostiplné účasti na všem, co má Bůh v jednoduchosti své podstaty v nedílné nekonečnosti, ale právě jen zaměřena. Zaměření pak není ničím jiným než otevřeností samou, která podle toho, zda je člověk obrácen k Bohu či odvrácen od Boha, vede k milostiplné účasti na všech Božích dobrech, nebo k úplné ztrátě veškeré účasti na Bohu. Řehoř získává kritérium pro bytostné určení stvořeného ducha, na jehož základě ho nepojímá jako omezené božství, ale určuje jej bytostně z jeho vztaženosti k Bohu a z jeho zaměření k milostiplné účasti na plnosti Božího bytí. Jeho pojetí podstaty člověka přesouvá důraz daleko více na rozhodování jakožto charakter lidské existence a na její zodpovědné a oslovené stání před osobním Bohem a rozhodnutím se pro něho či proti němu. Míra účasti na božství závisí na vlastním rozhodnutí člověka. Bůh, který stvořil člověka, aby měl podíl na všem, co má Bůh sám, nemohl, jestliže ho chtěl učinit ve všem sobě podobným, člověku upřít to nejvyšší, tj. svobodu. Ve svobodě, nikoli ve schopnosti myšlení, spočívá podobnost člověka Bohu. V tom spočívá vlastní, bytostná a neztratitelná podobnost stvořeného ducha Bohu. Neboť „(...) na jedné straně je pravdou, že duchovní bytost se stává Bohu podobnou teprve tím, že se otevírá sdílení darů milosti a obrací se k božskému světlu jako nádoba, která se nechá naplňovat, a jako čisté zrcadlo, v němž se zaskví záře dopadajícího světla; avšak mohutnost, s jejíž pomocí se toto obrácení uskutečňuje, je svobodná vůle (...).“¹⁶⁹ Nicméně je tato schopnost duchovní bytosti sama o sobě nicotná, pokud není uskutečněna a naplněna tím, že se tato bytost skutečně obrátí k Bohu a skutečně se otevře jeho působení. Jednoduše řečeno, pokud tato bytost nevystoupí na světlo pravého Božího jasu, které je věděním o stvořených věcech, a neprojde mrakem, který způsobí očistu, takže je Bůh spatřitelný jako v zrcadle, a konečně nespojí-li se s Bohem v temnotě, pomocí níž je poznatelný skrze nevěděním, pak minula cíl.

¹⁶⁸ SROV. LUBAC, s. 150 – 157.

¹⁶⁹ IVÁNKA, s. 190.

5. 6 Temnota

Toto téma je pro Řehoře velmi důležité, i když ne vždy o něm mluví přímo. Snad nejvíce se o temnotě zmiňuje ve spisech *Život Mojžíšův* a *O panenství*. Je to jakýsi konečný bod, který je současně počátkem na cestě poznání, proto je tak důležitý pro Řehoře i ostatní teology, kteří se zabývají tématem negativní teologie. Řehoř používá symbolu temnoty ve dvou smyslech: první je objektivní, když se duše vyskytuje v temnotě fyzicky, a druhý subjektivní, když je temnota uvnitř duše. Oba ukazují na neschopnost rozumu pojmout Boha a Boží podstatu tak, jak je. Avšak Řehořovo pochopení symbolu temnoty, ve které duše při snaze poznat Boha nachází samu sebe, nemá negativní konotace, ale naopak je třeba ji chápat ve smyslu pozitivním. Je to tedy spíše v určitém smyslu „prosvětlená temnota“¹⁷⁰, protože duše sem, do tajné komnaty božského poznání, vstupuje, aby našla Boha, kde on je tak, jak je. Poznání, které zde duše obdrží, je jednoduše vědění, že Boha nelze poznat, neboť „(...) toto je pravé poznání toho, co je viděno. Toto je vidění, které spočívá v neschopnosti vidět, protože ten, který přesahuje vše poznatelné, je ode všeho oddělený nepochopitelností jako temnotou.“¹⁷¹ Řehoř chápe temnotu v trojím různém smyslu. První vysvětluje jako neschopnost Židů porozumět slávě Boží. Ve smyslu druhém používá temnotu jako způsob nazření božské pravdy, kterou bychom nemohli poznat bez odhalení. Toto vědění nebo gnose je ve skutečnosti osvícením, ale je to také druh temnoty pro ty, kterým toto vědění nebylo sděleno. Třetí a pro nás hlavní použití pojmu je temnota, kterou se Řehoř nejvíce zabývá v *Životě Mojžíšově*. Řehoř ji nepoužívá pouze ve smyslu popisu neschopnosti naší mysli Boha znát, ale také k vyjádření neproniknutelnosti božské podstaty, i když v *Komentáři na Žalmy* říká: „(...) (Mojžíšovy) oči náhle pronikly božskou temnotu a tam rozjímal Neviditelného.“¹⁷² Samozřejmě to neznámá, že by Mojžíš měl snad schopnost proniknout Boží podstatu. Je spíše vyjádřením toho, jak blízko se k Bohu dostal. Sám Řehoř smysl tohoto Mojžíšova nazření vysvětluje: „Co to znamená, že Mojžíš vstoupil do temnoty a tam viděl Boha? To, co je zde vylíčeno, vypadá jako neslučitelné s první theofanií, ve které mluvil Mojžíš s Bohem v hořícím keři, ale nyní je viděn v temnotě. (...) Písmo nás tímto učí, že (...) jak duše pokračuje v postupu, větší a dokonalejší vytrvalostí/pílí přichází k uvědomění si, co to znamená pochopit skutečnost. Díky vytrvalosti, která se blíží téměř až kontemplaci/rozjímání, začíná jasněji chápat, co vše z Boží přirozenosti není nazřeno.

¹⁷⁰ Srov. DANIÉLOU, s. 247; Srov. CARABINE, s. 254; Srov. LUBAC, s. 10.

¹⁷¹ GREGORY OF NYSSA: *The Life of Moses*, San Francisco: HarperCollins Publishers, 2006, s. 80. Srov. LAIRD Martin: *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence*. Oxford: 2004, s. 49 – 56.

¹⁷² DANIÉLOU, s. 28. Srov. LUBAC, s. 173 – 175.

Proto nechá vše za sebou, vše, co lze pozorovat, ne jen co lze dosáhnout pomocí smyslů, ale také to, co si myslí myslí, že vidí, chápe nebo rozumí. Proniká stále hlouběji a touží tak, že ji tato tužba zanáší až do hlubin, ve kterých pak obdrží přístup k Bohu neviditelnému a nepochopitelnému. Toto je pak právě vědění o tom, co je viděno. Toto je vidění, které je neviděním, protože ten, který přesahuje vše poznatelné, je ode všeho oddělen nepochopitelností jako temnotou. Proto božský Jan, který pronikl do prosvětlené temnoty, říká: 'Boha nikdo nikdy neviděl.' (Jan 1,18) Proto když Mojžíš pochopil, prohlásil, že viděl Boha v temnotě, tzn. že porozuměl, že co je božské, je za vším věděním a vši schopností pochopit. Text Písma praví: 'Mojžíš se přiblížil k temnému mraku, kde byl Bůh.' (Ex 20,21). Jaký Bůh? Ten, který 'temnotu učinil svou skrýší' (Ž 18,12; 2 Sam 22,12). (...) ¹⁷³ Mojžíš se dostal velmi blízko; jeho duše byla osvětlena milostí, díky které pochopil omezenost svého poznání. Toto poznání nám pak dává možnost vidět pravý obraz. Temnota už není čímsi negativním, ale stává se pozitivní skutečností, která nám pomáhá poznávat Boha, proto ji nazýváme „prosvětlenou“. Tak duše v tomto neznámém prostředí prožívá přítomnost božské přirozenosti, nekonečnou vzdálenost, skrze níž Bůh překračuje celé stvoření. Také sama duše se nachází ve stavu, ve kterém je povznesena nade všechny stvořené věci a ve stejném okamžiku se ztrácí v nekonečné temnotě, v níž mizí kontakt s věcmi, ačkoli si je vědoma své vlastní neschopnosti i v tomto stavu Boha poznat. Jiným textem, který hovoří o temnotě až noci, je Píseň písní. Řehoř komentuje následující verš Pís 3,1. „Na svém lůžku v noci jsem ho hledala (...) a nenalezla jsem ho.“ A vysvětluje ho takto: „Nocí se zde myslí rozjímání o Neviditelném: tak jako Mojžíš vstoupil do temnoty, na místo, kde je Bůh; a Bůh, jak říká prorok, 'učinil temnotu svou skrýší kolem sebe' (srov. 2 Sam 22,12). (...) Nyní, říká snoubenka, protože jsem byla považována za hodnu svatebního obřadu, odpočívám na lůžku všeho, čemu jsem až doposud rozuměla. Avšak náhle jsem uvedena do království Neviditelného, obklopena božskou temnotou, hledám toho, který je skrytý v temném oblaku. Potom jsem ucítila lásku toho, po kterém jsem tak toužila, ačkoli Milovaný zůstává neuchopitelný. (...) Potom se,“ říká Řehoř „vzdala všeho, co našla, protože pochopila, že to co hledá, může být pochopeno pouze v naprosté neschopnosti porozumět jeho podstatě, a že každá srozumitelná vlastnost se stává pouze překážkou těm, kteří ho hledají. Proto říká: '(...) Potom, co jsem od nich odešla (...)’ (Pís 3,4), opustila jsem všechny stvořené věci. A když jsem odložila každou možnost pochopit, potom jsem našla Milovaného vírou. A již ho nikdy nepustím, když jsem ho nyní našla a uchopila vírou, dokud nevejde se mnou do mé komůrky. Protože srdce je ve skutečnosti komůrka, která má být vyplněna božským

¹⁷³ GREGORY OF NYSSA, s. 80 – 81; SROV. DANÉLOU, s. 29.

přebýváním.¹⁷⁴ Temnota nebo noc zde dostávají další kvalitu. K pozitivnímu postoji se přidává postoj sjednocení, jak vyjadřuje text komentáře. Duše Boha našla a již ho nikdy nepustí. Spočívá s ním v jednotě, která není pouhým rozplynutím se v Bohu, ale je společenstvím lásky, která dovoluje duši Boha nazírat, i když ho nikdy zcela nepochopí.

5. 6. 1 Jednota

Řehoř chápe jednotu jako přebývání na témže místě s Bohem, jako prožitek božské přítomnosti. Tento způsob pochopení však nalézáme již u Plótina. Ten popisuje konečný prožitek sjednocení nikoli ve smyslu poznání, ale ve smyslu přítomnosti, tzn. být pro něj znamená více než vědět. Mojžíš zakouší přítomnost Boží, avšak jeho podstatu nelze nikdy vidět.¹⁷⁵ Duše obklopena božskou temnotou hledá toho, který je skryt v temném oblaku. Při procházení touto temnotou je třeba, aby duše opět odkládala to, co jí brání Boha „vidět“¹⁷⁶. Proces očišťování pak vyžaduje, aby se děl nejen na rovině morální, ale také intelektuální, protože, jak Řehoř poznamenává, je rozum dokonce překážkou pro ty, kteří hledají „poznání“ Boha.¹⁷⁷ Zastavit se na úrovni „prosvětlené temnoty“ by však znamenalo zastavení uprostřed hledání/pátrání. I když Boží nekonečnost nelze nijak popsat, je nutné pokračovat dál, protože vždy zůstává cosi, co „lze“ najít, stále trvá pobídka duše, aby hledala a stále více se sjednocovala. Duše nedosáhne stavu pokoje a dokonalosti, protože zření Boha je nikdy nekončící a nenaplněná touha po něm. A tak když Bůh je nekonečný, i hledání musí být nekonečné. Na „konci“ pak je ten, který je pro stvořený rozum nepoznatelný a nepřístupný, ten, který přebývá vždy v „nepřístupném světle“.¹⁷⁸

Svatý Řehoř z Nyssy je prvním křesťanským filosofem. Na zjevené pravdě vybudoval filosofii věrnou tradici platonismu, jako je filosofie Plótina, která je jí velmi podobná. Je zaměřena na pochopení Boží přirozenosti jako transcendentní, jakožto pravého bytí a jakožto prozřetelnosti. Boží transcendence zajišťuje rozdíl mezi Stvořitelem a stvořeným. Boží bytí stanovuje, že každá stvořená bytost, ať viditelná či neviditelná, má pouhou účast na bytí. Boží prozřetelnost pak skrze vtělení uskutečňuje v člověku konečné

¹⁷⁴ DANIÉLOU, s. 31; SROV. LAIRD, s. 83.

¹⁷⁵ Tento způsob prožitku najdeme později v díle Dionysia Areopagity, zvláště ve spise O mystické teologii. Takové pochopení dovoluje jednotu mezi konečným a Nekonečným bez kompromitujícího rozdělení na konečného a Nekonečného. SROV. LAIRD, s. 103.

¹⁷⁶ SROV. LUBAC, s. 154.

¹⁷⁷ SROV. DANIÉLOU, s. 201.

¹⁷⁸ Symbolikou světla a tmy se Řehoř zřejmě inspiroval u Plótina a Prokla, kteří sjednocení se duše s Jednem vždy popisují výrazy světla a vidění. SROV. LAIRD, s. 124 – 129; O Luce qui mortalibus, Lates inaccessa, Deus. SROV. LUBAC, s. 164.

znovusjednocení všeho stvořeného, viditelného i neviditelného, s oním bytím, na němž se podílí a z něž vše vzešlo.¹⁷⁹

5. 7 Platón a Řehoř: Podobenství o jeskyni a Theofanie

V této části bych chtěl provést srovnání tří textů, a to známého podobenství o jeskyni od Platóna a dvě ze tří theofanií, které lze nalézt v knize Exodu a kterých si samozřejmě Řehoř nemohl nevšimnout, když psal svůj Život Mojžíšův. Nepůjde mi o gramatický výklad těchto textů, spíše o jejich smysl, jejich jistou „podobnost“, kterou nacházím, a snad i návaznost, ačkoliv ta je pouhou myšlenkovou konstrukcí. Takové přímé srovnání či návaznost jsem nenašel v žádné mně dostupné literatuře, i když vliv Platónova učení lze u Řehoře samozřejmě nalézt, zvláště díky Plótinovi a Proklovi. Jde tedy pouze o jistý druh úvahy.

Řehoř, fascinován Mojžíšovým životem, objevil v knize Exodu tři důležité momenty, ve kterých se Mojžíšovi zjevil Bůh. Jsou to Ex 3,1-3(14): Hospodin zjevuje své jméno; Ex 20,21: Mojžíš přistoupil k mraku, v němž byl Bůh; Ex 33,20-23: Mojžíš vidí Hospodinova „záda“ ve skalní slují.

Abychom mohli lépe sledovat „podobnosti“ či „návaznost“, přepíši texty do dvou sloupců.

¹⁷⁹ Srov. ARMSTRONG, s. 511.

„Pomyslí si lidi jako v podzemním obydlí, podobném jeskyni, jež má ke světlu otevřen dlouhý vchod zšíří celé jeskyně; v tomto obydlí již od dětství žijí spoutáni na nohou i na šiji, takže zůstávají stále na jednom místě a vidí jedině dopředu, ale nemohou otáčeti hlavy, protože jim pouta brání; vysoko a daleko vzadu za nimi hoří oheň a uprostřed mezi ohněm a spoutanými vězni jest nahoře příčná cesta, podél níž si myslí vystavěnou zídku na způsob přepážek. (...) Mysli si pak, že podél této zídky chodí lidé a nosí různé věci, které vrhají stíny. (...) U takových (spoutaných) lidí tedy, děl jsem, by veskrze za pravdu neplatilo nic jiného než stíny těch věcí. (...) Nuže pozoruj, jak by to bylo s jejich vyproštěním a vyléčením z pout nerozumnosti, kdyby se jim ho přirozeně dostalo, a to takto. Jeden z nich jest vyproštěn z pout a přinucen náhle vstáti a otočiti šiji a jíti a hleděti vzhůru ke světlu. Z toho všeho by cítil bolest a pro mžitky v očích by nebyl schopen dívati se na ony předměty, jejichž stíny tenkrát viděl: co by asi řekl, kdyby mu někdo tvrdil, že tenkrát viděl jen přeludy, nyní však že zří správněji. (...) Kdyby pak jej někdo odtamtud násilím vlekl tím drsným a příkrým východem a dřívě ho nepustil, až by ho vyvlekl na sluneční světlo, (...) potřeboval by si zvyknouti, kdyby chtěl uviděti, co jest nahoře. (...) Konečně pak, myslím, byl by s to, aby popatřil na slunce, ne na jeho obrazy ve vodě nebo na nějaké jiné ploše, nýbrž na ně samo na jeho vlastním místě, a aby se podíval, jaké jest. (...) A potom by si učinil úsudek. (...)“¹⁸⁰

¹⁸⁰ PLATÓN: *Ústava*, s. 269 – 271.; PLATON: *Politeia*, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag,

1. theofanie:

Ex 3,1 Mojžíš pásl ovce svého tchána Jitra, midjánského kněze. Jednou vedl ovce až za step a přišel (ἦλθεν) k Boží hoře, k Chorébu.

2 Tu se mu ukázal (ὤφθη) Hospodinův posel v plápolajícím (φλογὶ) ohni (πυρὸς) uprostřed trnitého keře. Mojžíš viděl, jak keř v ohni hoří, ale není jím stráven.

3 Řekl si: „Zajdu se podívat na ten veliký úkaz, proč keř neshoří.“

4 Hospodin viděl, že odbočuje, aby se podíval. I zavolal na něho Bůh zprostředku keře: „Mojžíši, Mojžíši!“ Odpověděl: „Tu jsem.“

5 Řekl: „Nepřibližuj se sem! Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá.“

6b Mojžíš si zakryl tvář, neboť se bál na Boha pohledět.

2. theofanie:

Ex 19,1 Třetího měsíce potom, co Izraelci vyšli (τῆς ἐξόδου) z egyptské země, téhož dne, přišli (ἦλθοσαν) na Sínajskou poušť.

2 Vytáhli z Refidimu, přišli na Sínajskou poušť a utábořili se v poušti; Izrael se tam utábořil naproti hoře.

9 Hospodin řekl Mojžíšovi: „Hle, přijdu (παραγίνομαι) k tobě v hustém (ἐν στύλω) oblaku, aby lid slyšel, až s tebou budu mluvit, a aby ti provždy věřili.“

16 (...) na hoře byl těžký oblak (...)

20a Hospodin sestoupil (κατέβη) na horu Sínaj, na vrchol hory.

20,21 Lid zůstal stát opodál a Mojžíš přistoupil k mračnu, v němž byl Bůh.

Platón mluví o duši, která má být vyproštěna z okovů, aby konečně prohlédla a viděla pravdu, i když někdy za cenu velké oběti. Toto vyproštění je hlavní myšlenkou, která je v tomto textu obsažena. Je to vyproštění jako osvobození, možnost vidět pravé věci a pravdivě, vidět dokonce i samo slunce, nikoli pouze jeho obrazy. Vyvedení násilím může znamenat jistou formu očisty, o kterou Platónovi, i když v mnohem větší míře později jeho „žáku“ Plótinovi, šlo, očisty, díky které je duše schopna dojít k Jednu a rozplynout se v něm. Platón používá také pojmu očista. Připomíná nám to odpoutání se duše od těla, které je vězením, což naznačují pouta na nohou i šíji. Důležité však je, že takto osvobozená duše pod vedením jiného stoupá nehostinným prostředím tam, kde svítí slunce a kde je pravda. Jde o formu osvícení a z toho plynoucího poznání, cestu z temnoty falešného života ke světlu jasné pravdy, která sice nejdříve oslepí, ale po chvíli člověk vidí tak jasně, že dokonce může pohlédnout do slunce. Nacházíme schéma: spoutání a zdání pravého života – odpoutání a násilné vyvedení – osvícení a poznání pravých skutečností.

Přímé setkání se s Hospodinem je skutečnost naprosto mimořádná. V případě první theofanie jedná Mojžíš pod vlivem zvědavosti. Jeho oči upoutá při obyčejné všednodenní práci, jako je pasení ovcí, zvláštní světlo, které vychází z keře, který hoří, ale neshoří. Toto světlo osvítil¹⁸¹ jeho mysl a pohne ho k opuštění původního směru. Mojžíš, veden tímto světlem, musí vstoupit do samoty, ve které se mu zjeví Hospodin. Zde se mu dostává poznání pravdy a jak Řehoř poznamenává: „(...) jestliže Bůh je pravda a pravda je světlo, pak takové vedení nám ukazuje, že světlo, které nás osvětluje, působí i na lidskou přirozenost, (...)“¹⁸² a uschopňuje ji k pravému vidění.

Kromě keře, který neshořel, spatřujeme jinou zvláštnost, jež se ani zvláštností zdát nemusí, totiž že si Mojžíš zul opánky. Toto jednání je následkem Hospodinova rozkazu. Zuj si opánky, protože místo, na kterém stojíš, je půda svatá a tvoje opánky znamenají nečistotu. Abys mohl vstoupit ke mně, být v mé blízkosti a pohledět na slávu svého Boha, musíš se očistit. Světlo božské pravdy, které září, nás učí, že nemůžeme přistoupit, aniž bychom prošli očistou. „Pokud máš na nohou sandály, nemůžeš vystoupit do oněch výšek, kde máš možnost vidět světlo pravdy. (...) (Nutně musíš) sundat pozemský oděv z kůží, který byl nabalen kolem naší přirozenosti na počátku, když jsme byli shledáni nahými kvůli neposlušnosti božské vůli. To vše musí být odstraněno z chodidel naší duše.“¹⁸³ Svlčení pak znamená možnost poznat to, co opravdu je, a odlišit to od všeho, co se pouze

¹⁸¹ Srov. GREGORY OF NYSSA, s. 37.

¹⁸² Tamtéž, s. 37.

¹⁸³ Tamtéž.

zdá. „Pravé poznání bytí pak přichází s očištěním. (...)“¹⁸⁴ Pravdu Řehoř chápe jako „pevné postizení toho, co opravdu je“.¹⁸⁵ Kromě toho, že smyslem této theofanie je pochopení, že „nic z toho, co zachycují naše smysly a co pozoruje náš rozum, ve skutečnosti není, v pravém smyslu je pouze transcendentní příčina všeho, z níž vše pochází,“¹⁸⁶ pozorujeme zde směřování od „tápání“, přes očistu, která spočívá v sundání si sandálů, až po osvícení, které znamená pochopení. Jakési pomyslné schéma v tomto textu by pak mohlo zjednodušeně vypadat následovně: neznalost Boha jako temnota – očista jako možnost přistoupit blíže ke zdroji pravdy – osvícení jako odhalení pravdy.

Třetí text, tj. druhá theofanie, tzv. Sinajská, se tak jako předešlá týká samozřejmě setkání s Bohem. Způsob, jakým se Hospodin s Mojžíšem setkává, se však, jak uvidíme, trochu liší. Abychom lépe pochopili smysl, který jí Řehoř dává a který reflektuje ve svém výkladu na Mojžíšův život, musíme se podívat na kontext, který našemu úryvku předchází. Především je to nasycení lidu manou (Ex 16), dále boj s Amálekem (Ex 17,8-16) a příslib Hospodinova příchodu v oblaku (Ex 19). „Ten tedy, který přijal sílu z pokrmu, ukázal svou sílu v boji s nepřítelem a přemohl také ty, kteří na něj útočili, je nyní veden tam, kde se mu dostává nevyslovitelného poznání Boha.“¹⁸⁷ Mojžíš přichází k hoře poznání Boha s celým lidem i se zvířaty. Lid ani zvířata tam nesmí vstoupit, jinak zemřou. Ani Mojžíš by nemohl vstoupit, kdyby se neočistil. Smrt zde nemá pouze negativní smysl, ale je chápána jako odstranění všeho, co k člověku nepatří. Aby mohla být kontemplována božská přirozenost, je třeba „vyprat šaty a zbavit je každé skvrny“¹⁸⁸. Rovněž je potřeba „odehnat stádo nerozumného dobytka jak možno nejdále“¹⁸⁹. Odehnání dobytka znamená pozvednutí se nad smyslové poznání na úroveň poznání inteligibilí.¹⁹⁰ „Kontemplace Boha není následkem vidění či slyšení, ani není produktem schopnosti lidské mysli, protože co oko nevidělo a ucho neslyšelo, obvykle nevstupuje člověku do srdce.“¹⁹¹ Kontemplace Boha překračuje smyslové poznání, ale také obvyklé poznání rozumu. „Ten, kdo chce dosáhnout poznání nádherných věcí, musí nejdříve očistit způsob svého žití ode všech smyslových a nesmyslných emocí. (...) Poznání Boha je totiž jistě jako strmá hora, je obtížné na ni vystoupat.“¹⁹² Za zvuku trumpet, hřmění, zemětřesení a jiných úkazů Mojžíš vstupuje na úpatí hory a pomalu vystupuje k místu, kde je Bůh. Řehoř nám zde popisuje Mojžíšův

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 38; Srov. KARFÍKOVÁ, s. 202.

¹⁸⁵ GREGORY OF NYSSA, s. 38; Srov. KARFÍKOVÁ, s. 203.

¹⁸⁶ GREGORY OF NYSSA, tamtéž; Srov. KARFÍKOVÁ, tamtéž.

¹⁸⁷ GREGORY OF NYSSA, s. 76.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 77.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 78.

¹⁹⁰ Srov. KARFÍKOVÁ, s. 205.

¹⁹¹ GREGORY OF NYSSA, s. 78.

¹⁹² Tamtéž.

výstup jako jakési zasvěcení. Nejdříve přichází pozvání, potom očista a nakonec sjednocení. Sjednocení se pak odehrává v temnotě,¹⁹³ kde Bůh přebývá. Všechno toto je pro Řehoře důležité, ale v tomto oddíle chci poukázat právě na odlišnost. Hlavním rozdílem je Mojžíšův opačný postup, než je ten, který najdeme v předchozí theofanii i v textu Ústavy. Mojžíš přichází ze světla a jde do temnoty, která naznačuje nepoznatelnost toho, o kterém říkáme, že je, a přesahuje všechno naše chabé lidské poznání. „Největší dobro, k němuž může hledající dospět, je pochopit, že Bůh je ve svém bytí nepochopitelný; právě to znamená vidět, že je neviditelný.“¹⁹⁴

Nyní po představení jednotlivých textů můžeme uvést jednoduchou úvahu, která vlastně spočívá v jejich určitém seřazení. Ve všech textech lze rovněž nalézt stejné nebo alespoň podobné výrazy. Texty lze seřadit dvojím způsobem:

První způsob

Ústava – Ex 3,1-6b



Ex 20,21

Tento způsob předpokládá jistou podobnost, především myšlenkovou, v textu Ústavy a úryvku knihy Exodu. Všimněme si, že jak duše, tak i Mojžíš, se na počátku nacházejí ve stavu, kdy nepoznávají pravdu docela. Duše žije od dětství spoutána (ἐν δεσμοῖς) na nohou i šíji. Nemůže pohybovat hlavou, a tak je přinucena pozorovat to, co se jí předkládá k vidění. V Mojžíšově příběhu není tento stav přímo zřejmý. Když se však odvoláme na způsob, jakým chápe Řehoř dobytek (v našem případě ovce), o němž čteme v druhé theofanii, zjistíme, že symbolizuje smyslové poznání, nad které je třeba se pozvednout, abychom mohli kontemplovat pravdu. Smyslové poznání není samozřejmě primárně čímsi špatným, ale je to něco, co by mohlo ukazovat na jistou formu pout, ze kterých je třeba se osvobodit.

Jiným momentem, který shledávám jako společný, je výstup. Aby duše poznala pravou skutečnost, musí být vysvobozena z pout (λύσειν τε καὶ ἴασιν τῶν δεσμῶν καὶ τῆς ἀφροσύνης) a vyvedena na sluneční světlo (ἐξελεύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φως), kde má

¹⁹³ Tématu temnoty jsem se již věnoval. Srov. s. 12 této práce.

¹⁹⁴ KARFÍKOVÁ, s. 207; SROV. LAIRD, s. 177 – 181.

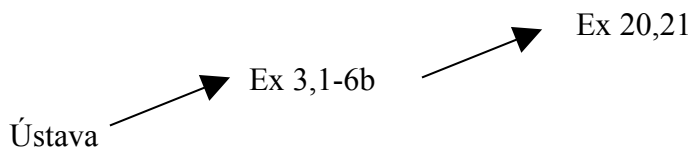
možnost zřít pravdu, snad až kontemplotat, protože v pravém světle vidí skutečnost pravdivě. Aby se mohl Mojžíš pozvednout od smyslových „pout“, musel mu k tomu být dán podnět. Tím se stal hořící keř. Mojžíš uviděl světlo (τὸ φῶς) a touha toto světlo poznat ho vyvedla až nahoru (na horu). Pohyb vzhůru pak představuje v obou textech způsob, jak přijít na místo, kde je (P)pravda. Výstup však není ničím snadným. Duše je tažena dokonce násilně, proti své vůli. Mojžíš nechává ovce osamocené pod horou a výstup na ni zřejmě také nebyl nijak lehký, i když o tom nemáme v Písmu žádnou zprávu.

Třetí shodou, kterou lze nalézt, je „osvícení“.¹⁹⁵ Duše je nejdříve osvícena prudkým světlem a není tak schopna nic pořádně vidět (πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἄλγοι τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὦν). Až po chvíli, když si zvykne, může se podívat bez bolesti a mžitků. Musí tedy nejdříve přivřít oči nebo je zcela zavřít a pomalu je otvírat (Συνηθείας δὴ, δέοιτ ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι.). Když Mojžíš přišel až nahoru, uslyšel hlas z keře a poznal, že k němu mluví Hospodin. Z bázně padl k zemi a zakryl si tvář, protože se bál pohledět na Boha (...ἀπέστρεψεν δὲ Μωυσῆς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ εὐλαβεῖτο γὰρ κατεμβλέψαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.). Mojžíš pochopil, že v keři se ukrývá velké tajemství. To ho natolik oslepilo, že raději klesnul, než by se ještě dále díval.

Na úrovni Ústava – Ex 3,1-6b (popř. text předcházející) lze tedy nalézt tři výrazné podobnosti: pouta, pohyb vzhůru a osvícení. Na tomto místě navážu textem Ex 20,21.

Díky osvobození z pout dochází jak duše, tak i Mojžíš jistého poznání pravdy. Oba jsou vyvedeni z temnoty stínu a nepoznání do opravdového světla, které dává zazářit pravým skutečností. Budeme-li sledovat postup pouta – pohyb vzhůru – osvícení a připojíme text, ve kterém Mojžíš (nebo kterákoli duše osvícená pravým Světlem) vystupuje dále a nezastavuje se v momentě osvícení (i když i to je odhalení pravdy, nikoli však úplné), ale pokračuje dále do temnoty, kde pravá pravda sídlí, pak se zdá, jako bychom momentem osvícení dosáhli vrcholu a potom opět sestupovali zpět do temnoty. Ano, může tomu být tak, ale temnota, do níž je třeba sestoupit či vlastně vystoupit, má zcela jinou kvalitu než ta, ze které bylo třeba odejít.

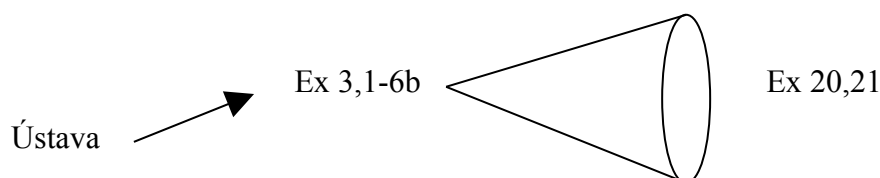
Druhý způsob



¹⁹⁵ Termínem „osvícení“ nijak nemyslím gnostické pochopení.

Tento způsob předpokládá tři kroky, které musí duše-Mojžíš podniknout, aby dokázala poznat toho, který přebývá v nedostupném světle zahaleném temnotou. Protože jsem se jednotlivým textům již věnoval, nebudu je na tomto místě opět rozebírat, ale budu pokračovat úvahou. Zde narážím na problém, jak zobrazit skutečnost, kterou chci popsat, v dvou-dimenzionálním prostoru. Duše v Platónově podobenství za prvé vystupuje z temnoty klamu a zdání do pravého světla, kde má možnost vidět věci tak, jak jsou. Tento způsob vidění je poznáním, ale mohli bychom ho nazvat poznáním pouze přirozených skutečností. Za druhé je duše poznávající přirozené skutečnosti vytržena z tohoto „obyčejného“ poznávání čímsi neobvyklým, co silně přitahuje pozornost a jeví se jako šance dosáhnout poznání o stupeň kvalitnějšího. Za třetí, ani toto poznání nedokáže duši zcela naplnit, a tak se vydává dále a hledá tam, kde plnost nalézt lze. Je to jako výstup na horu. Začíná se u paty, na polovici cesty už je lepší výhled a na vrcholu se horolezci při bezmračné obloze dostane jasného výhledu, kam až dohlédnout lze. Duše, která zakusila předchů pravého poznání, je tak touhou mít toto poznání doslova tlačena, aby pokračovala na cestě, která je sice hrbolatá a plná nástrah,¹⁹⁶ ale na jejím konci se nalézá ten, který je schopen všechnu její touhu naplnit. On, jsoucí nade vše jsoucno, vyšší než cokoli nejvyššího, pak přebývá právě v nedostupném světle, které je zahaleno temnotou, nikoli proto, abychom ho neměli možnost vůbec poznat – do jisté míry to přece lze –, ale proto, abychom postupným vystupováním přivykli záři a mohli otevřít oči naplno v kontemplaci jeho bytí, jeho velikosti a naprosté dokonalosti.

Na předchozí stránce jsem zmínil skutečnost, že duše sice vystupuje do oblaku, kde lze nalézt Hospodina, ale tento výstup je současně i sestupem. Problém je, že sestup i výstup se děje ve stejný okamžik, což je cosi nemyslitelného a plodí to kontradikci. Jak totiž může někdo současně vystupovat i sestupovat?! Lépe by se snad hodilo pro znázornění použití tvaru kužele, jehož vrchol by byl v Ex 3,1-6b a dále se rozšiřoval až k nekonečnu, v němž „přebývá Bůh“.



¹⁹⁶ Tento moment lze chápat ve smyslu Platónova textu: „(...) kdyby pak jej někdo odtamtud násilím vlekl tím drsným a příkrým východem a dříve ho nepustil, až by ho vyvlekl na sluneční světlo (...)“ Srov. s. 16.

Kromě prostorových omezení zde začínám narážet i na omezenost našeho lidského jazyka. Jak popsat tuto skutečnost? Ta se zřejmě nedá popsat běžnými slovy. Snad nazřít, nebo mít vědění o nevědění mystiků, kteří prožívají své vlastní, zvláštní spojení s Bohem, při němž vše jde stranou a je pouze božské JÁ a lidské ty?¹⁹⁷

K závěru této části bych rád podotknul, že mi nešlo v první řadě dokázat závislost jednoho textu na druhém či nebo naopak, nebo, jak se tvrdilo v minulosti, závislost Platóna na knihách Mojžíšových – to je absurdní –, ale šlo mi o poukázání na několik málo shodných momentů, které obě tradice přibližují, ač každá kráčí svým vlastním svébytným způsobem. Zřejmě ani svatopisci, ani Platón by nesouhlasili s tímto stylem způsobu práce s textem. Snad bude pochopitelnější, když řeknu, že právě Řehoř z Nyssy, kterému jsem tuto kapitolu věnoval, se snažil obě tradice ve svých dílech spojit. A právě k tomuto způsobu uvažování a nahlížení textu mě inspirovalo Řehořovo dílo *Život Mojžíšův*.

¹⁹⁷ Srov. POSPÍŠIL Ctírad Václav: *Cesty k trinitární spiritualitě*, in: *Teologické texty* 4/2000, s. 138; Srov. POSPÍŠIL Ctírad Václav: *Dialog s trinitologií Zdeňka Kučery*, in: *Studia Theologica*, 3/2001, č. 1 – 4, s. 3; Srov. POSPÍŠIL Ctírad Václav: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 23.

6. Dílo Dionysia Areopagity

6.1 Přechod

Kappadočtí Otcové, zvláště Řehoř z Nyssy, svým způsobem osvojení platónských myšlenek a jejich interpretací v podstatě vytyčili cestu, kterou se během dalšího vývoje ubírali křesťanští myslitelé integrující myšlenky platonismu a novoplatonismu do svého učení.¹⁹⁸ Kappadočané vytvořili syntézu, která „spojuje křesťansky reinterpretované platónské učení o poznání Boha se zcela neplatónskou, (...) stoicizující či aristotelizující teorií racionálního poznání.“¹⁹⁹ Ačkoli se v učení mladších křesťanských myslitelů objevovaly myšlenky platonismu, nehrály buď vůbec žádnou, nebo přinejmenším ne tak významnou roli, jak bychom mohli očekávat.

Náš autor je však někdy „obviňován“, že svou recepcí platónského, resp. novoplatónského myšlení deformoval zakládající se křesťanské učení. Za jedno z nejdůležitějších míst, kde došlo ke „vpádu“ zesíleného (novo)platónského vlivu, bývá označován *Corpus Areopagiticum*. Ovlivnění samozřejmě souvisí s postupujícím vlivem řeckého myšlení, a tak v tomto souboru někteří vidí „úplnou helenizaci křesťanství, úplné vstřebání křesťanského obsahu, který tu má být představen ve formách platónských tradic“.²⁰⁰ Proti helénské filosofii, která svádí k pohanství, staví Dionysios vědomě křesťanský novoplatonismus. Lze nalézt i názor, že zde nejde o pokřesťanštění platonismu, ale dokonce o proměnu křesťanství v platónskou filosofii. Tento postoj až určité radosti vyjadřují autoři, kteří přeceňují závislost Dionysiových děl na dílech Proklových.²⁰¹ Ačkoli byly v areopagitikách navenek přejaty stěžejní novoplatónské pojmy a formulace, v nejdůležitějších bodech byl vlastní platónský obsah buď zcela popřen, nebo proměněn, resp. přizpůsoben křesťanskému hledisku. Novoplatónská tradice byla materiálem, který bylo třeba přetvořit. „Zaznívají-li přesto novoplatónské formulace, které by byly z křesťanského hlediska nepřijatelné, děje se tak působením momentu setrvačnosti, který spočívá na pevně ražených formulacích, jež se dále užívají, i když se už aplikují v posunutém smyslu. Kde jsou naopak novoplatónské prvky odmítnuty a nahrazeny

¹⁹⁸ Srov. IVÁNKA, s. 239.

¹⁹⁹ Tamtéž.

²⁰⁰ Tamtéž.

²⁰¹ Tvrdit, že Dionysios neznal Prokla, by bylo zcela scestné, ale přehánět Proklův vliv také není dobré. Nelze říci, že Dionysios na Proklovi přímo závisel. Lze jen říci, že se pohybovali ve stejném filosofickém „ovzduší“, v prostředí novoplatonismu 5. století. Pomineme-li platonismus převzatý z křesťanských pramenů, svědčí pohanský prvek o jednoznačné spřízněnosti s pozdním novoplatonismem, jehož nejslavnějším šířitelem byl právě Proklos. Srov. ARMSTRONG, s. 513; Srov. IVÁNKA, s. 240; Srov. LOUTH Andrew: *Denys the Areopagite*, New York: Continuum, 2001, s. 13; Srov. RIORDAN William: *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, San Francisco: Ignatius Press, 2008, s. 41; Srov. CARABINE, s. 281.

křesťanskými či přetvořeny v křesťanském smyslu, tam přichází vlastní záměr, základní zájem Dionysia.²⁰² Důležitá je pak analýza myšlenkového pozadí, které se v těchto přejatých formách vyjadřuje a do něhož jsou tyto myšlenkové motivy zasazeny. „Ani u Dionysia Areopagity tak nesmí nikoho oklamat vnější šat vypůjčený od novoplatoniků a utkaný z termínů platónské filosofie a jazyka helénských mystérií, vzájemně propletených rukou umělce, jestliže zpod něj právě na rozhodujících místech vyčnívá protest proti základním platónským myšlenkám.“²⁰³ Jak ale poznat, co je šat a oděv a co jsou podstatné a vlastní výpovědi? Nezbývá nám než všimnout si podstatných vlivů, myšlenek a narážek, které v Dionysiově díle nacházíme a které jsou přirozeně do jisté míry skryté kvůli oděvu, jímž je celé dílo zahaleno.

6. 2 Novoplatonismus ještě jednou

Základním princip novoplatonismu je především založen na pojmu *proodos*, totiž „přesvědčení, že každá entita nechává na základě aktivity, která pramení z její podstaty, povstat jinou entitu, přičemž tato jiná entita, která je jejím ‘vyjitím’, v sobě analogicky, avšak nižším způsobem obsahuje bytí nadřazeného počátku.“²⁰⁴ Každá z těchto entit je pak východiskem nižšího bytí. Nejvyšším a úplným bytím je pak Jedno. Je v počátku veškerého bytí, je nejvyšší, nejpůvodnější a jako takové se „diferencuje v řadě jednotlivých aspektů, různých projevů své nedílné plnosti bytí.“²⁰⁵ *Proodos* je sestupným procesem a dosahuje až ke světu proměnlivému a nestabilnímu. Všechno pochází z Jedna a tímto způsobem vycházení má také všechno na Jednu určitou účast. Ta je možná díky řetězci vzájemných vycházení, a to podle uspořádání stupňů a středních členů, skrze které jsou ostatní entity na Jednu jakoby „zavěšeny“. Jestliže se některá chce opět k Jednu vrátit,²⁰⁶ může k němu vystoupit jen přes tyto stupně vycházení. Posloupnost stupňů pak vytváří jakousi hierarchii.

Tuto hierarchickou strukturu Dionysios ve svém díle přebírá.²⁰⁷ Na prvním místě stojí pozemská hierarchie, tj. církevní řád svěcení a svátostí, které jsou pro Dionysia pouze cestou, jak se skrze symbolické jednání pozvednout ze světa viditelného a tělesného k věčnému a čistě duchovnímu. Tato cesta vede skrze symbolické jednání, protože dosud nezduchovnělé osoby mohou mít účast na duchovním pouze skrze symboly. Tento

²⁰² IVÁNKA, s. 271.

²⁰³ IVÁNKA, s. 240.

²⁰⁴ IVÁNKA, s. 273.

²⁰⁵ Tamtéž.

²⁰⁶ Zde je nutno všimnout si nutného protikladu k *proodos*. Tím je *epistrofē*.

²⁰⁷ Srov. LOUTH, s. 33 – 77, kde ve dvou kapitolách popisuje Dionysiovu Nebeskou a Pozemskou hierarchii.

symbolický řád byl dán lidem prostřednictvím andělů, kteří skrze obrazy po částech a jaksi v náznacích vedou nižší řád k tomu, o čem oni mají jasné vědění.²⁰⁸ K výstupu podle Prokla dochází tak, že duše musí projít příslušným nejbližší stojícím vyšším stupněm.²⁰⁹ I když tedy Dionysios přebírá Proklův hierarchický systém, nesdílí s ním myšlenku vyjití a postupného sdílení bytí od stupně ke stupni. Dionysios sice hovoří o vycházení, ale rozumí mu tak, že „sdílení bytí od jednoho ontologického stupně ke druhému je vyloučeno, hierarchie vzniku neexistuje, nýbrž veškerá vycházení jsou vycházením jedné prapůvodní dobroty, která daruje bytí, dává život a zapřičiňuje moudrost.“²¹⁰ Rozumíme-li dobře, pak u Prokla je tím, co bytostně propůjčuje hodnotu, ontologický stupeň. Pro Dionysia je naopak důležitá dokonalost, jíž lze dosáhnout ve stejné míře na všech úrovních bytí. Ty ale nutně implikují hierarchii. Ruší tedy Dionysios hierarchie? O hierarchickém principu mluvit musí, ale věcně je platónská hierarchie bytí zrušena ve prospěch křesťanského principu, že veškeré stvoření je stvořením jednoho všemohoucího Boha. Zde nacházíme opak Proklova názoru, který je s křesťany zajedno v tom, že „poslední původce veškerého bytí je nevýslovné, neuchopitelné Jedno, ale vyčítá jim, že nechtějí následovat stupňovitou stavbu ontologických vycházení, nýbrž v nepochopitelné domýšlivosti tvrdí, že Bůh je v podstatě všemu stejně blízký či stejně vzdálený.“²¹¹ Dionysios sice vyjadřuje ontologické vztahy pomocí pozdně novoplatónských formulací, ale přitom těmito formulacemi, jak je v jednotlivých případech užívá, věcně míní něco jiného. Pojem účasti nabývá nového smyslu. Jde o vzájemný vztah duchovních bytostí, nebo poměr všech stvořených bytostí k Bohu.

6. 3 O božských jménech

Přestože tato práce má především pojednávat o negativní teologii, nemohu opomenout dílo O božských jménech. I když tento spis pojednává spíše o teologii pozitivní a vychází právě z christianizovaného platónského principu *proodos*²¹² jako vycházení z Jedna, přesto jej v celkovém pohledu můžeme chápat jako velký hymnus²¹³ nebo

²⁰⁸ Srov. LOUTH, s. 42 – 43, zvláště 104 – 105. Dionysios chápe symbolické jednání lidí právě a vlastně nutně v kontextu prožívání liturgického jednání. Liturgie je nám jakýmsi návodem nebo ukazatelem, jak se dostat k vyšším skutečnostem, které jsou zahaleny závojem nevědění. Velmi zajímavému tématu liturgie se budu věnovat později.

²⁰⁹ Srov. CHLUP Radek: *Proklos*, Praha: Hermann & synové, 2009, s. 65 – 76.

²¹⁰ IVÁNKA, s. 276.

²¹¹ Tamtéž.

²¹² Srov. ARMSTRONG, s. 516; Srov. CARABINE, s. 282; Srov. LOUTH, s. 78.

²¹³ Toto jsou slova, kterými ho chválíme, oslavujeme, zpíváme hymny (řecké *hymnein*). Srov. LOUTH, s. 79; Srov. AREOPAGITA Dionysios: *Listy*, s. 90.

předzřev právě k Dionysiově teologii mystické. Tento fakt je zřejmý zvláště v posledních kapitolách spisu.

Sám autor se ptá: „Jak tedy vůbec můžeme psát spis ‘O božských jménech’, je-li (božství) více než bytí, nepojmenovatelné a přebývá-li nad jmény?“²¹⁴ Jak Boha pojmenovat? Jak použít slova, která o něm říkáme, a co tato slova ve spojení s ním znamenají? Dionysios se snaží v tomto díle připsat Bohu několik jmen, která mají „vystihnout“ nevystihnutelnou Boží podstatu. Dionysios ale není první, kdo se snaží rozvažovat o božských jménech, attributech, které Bohu připisujeme. Například Efrém Syrský ve svém třicátém prvním hymnu z cyklu zpěvů O víře píše:

„Děkujme Bohu, který se obléká do různých jmen. Písmo hovoří o jeho uších, aby nás poučilo, že on nás poslouchá. Mluví také o jeho očích, aby ukázalo, že on nás vidí. Jsou to právě ona jména, která bere na sebe, a přesto v jeho pravém bytí není ani hněv nebo smutek. Bere na sebe tato jména kvůli nám, kvůli naší slabosti. Kdyby nevzal tato jména na sebe, pak by pro něj nebylo možné s lidmi mluvit. To, co přísluší nám, to on bere na sebe: oblékl se do naší řeči, takže my se můžeme odít jeho způsobem života. (...) A tak jako otec se svými dětmi, tak i on mluvil s námi naší dětskou řečí.“²¹⁵

Efrém si dovoluje „zavtipkovat“, když přirovnává člověka, který mluví o Bohu, k někomu, kdo učí papouška mluvit.

„Člověk, který učí papouška mluvit, se skryje za zrcadlem a mluví. Když se pták otočí za hlasem, který slyší, v zrcadle spatří pouze svůj obraz. A protože se domnívá, že je zde ještě nějaký jiný pták, začne si s ním povídat.“²¹⁶

Člověk je zde přirovnáván k papouškovi, který se učí mluvit. Boha nelze vidět. Díky stvoření, které je nám nastaveno jako zrcadlo, jsme schopni o něm něco málo vypovídat. Pozitivní teologie, nabídnutá v tomto spise, je také jistým návodem, jak o Bohu

²¹⁴ AREOPAGITA DIONÝSIOS: *O mystické teologii*, s. 48.

²¹⁵ LOUTH, s. 79. Nauku o *attemperatio Dei (synkatabasis)* zmiňuje i dokument Dei Verbum, když říká: „V Písmě svatém se tedy projevuje, vždy bez porušení Boží pravdy a svatosti, podivuhodná „blahoslklonnost“ věčné Moudrosti, abychom poznali nevýslovnou Boží dobrotivost, a jak Bůh přizpůsobil svou řeč z ohledu na naši přirozenost. Boží slova totiž, vyjádřená lidskými jazyky, se připodobnila lidské mluvě, jako se kdysi Slovo věčného Otce stalo podobným lidem, když na sebe vzalo slabé lidské tělo.“ DRUHÝ Vatikánský KONCIL: *Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei Verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha: Zvon, 1995, 13.

²¹⁶ LOUTH, s. 79.

mluvit.²¹⁷ Prostřednictvím afirmací jsme schopni o Bohu něco říci. Efrém nabízí příklad; jakýsi první náčrt lze však nalézt již v době novoplatónské.

6. 3. 1 Jména podle Parmenida

Novoplatonici se, jak známo, snažili rozvinout nauku svého mistra. Jedním z nejdůležitějších spisů, který byl jimi samotnými více méně považován spíše za cvičení v logice než za „teologický“ traktát, byl spis Parmenides. Novoplatonici ovšem tento spis začali chápat právě v teologickém smyslu. První hypotéza Parmenida pojednává o Jednu, které je zcela a pouze jedním, nad něž nic jiného natolik sjednoceného neexistuje. Toto Jedno musí pak být také naprosto jednoduché. Protože je Jedno takové, nelze o něm říct nic než to, že je jedno. Druhý argument se snaží vysvětlit hypotézu, zda Jedno existuje, tzn. zda toto Jedno participuje na bytí. Jestliže má účast na bytí, není zcela jedno a jsou mu připisovány různé atributy. Pokud jsou ale tomuto Jednu, které je absolutně nade vším, připisovány různé atributy, pak ty nutně ruší jeho jednoduchost a Jedno přestává být Jedním. Tyto výpovědi o Jednu jsou ale naprosto jiného řádu, než jak chápeme klasické výpovědi my. Jsou totiž řádu božského. Tak atributy připisované Jednu zjevují Jedno v řádu stvořeném, na různých rovinách reality. Nesmíme však zapomenout, že Jedno je, stejně pro platoniky i pro novoplatoniky, zcela mimo veškeré řady, a tak jeho zjevení ve stvoření je pouhou projekcí absolutní ideje, k níž se máme navrátit.²¹⁸

Nyní se budu věnovat popisu spisu O božských jménech. Nejsrozumitelnější rozdělení a rozbor spisu, který se mi podařilo nalézt, podává Endre von Ivánka ve své knize Plato Christianus, proto se přidržím jeho koncepce.²¹⁹

První kapitola představuje jakýsi prolog k celému spisu. Dionysios si klade otázku, proč vůbec psát o něčem takovém, jako jsou božská jména, a zabývá se tradicí těchto jmen. Po způsobu novoplatoniků se tu zdůrazňuje nepoznatelnost a nevýslovnost podstaty božství, kterou žádné jméno nemůže vyjádřit.²²⁰ Ale i když je podstata božství nevyzpytatelná a nedosažitelná²²¹, přesto se sdílí a může být pojmenována. S těmito jmény,

²¹⁷ Srov. CARABINE, s. 283.

²¹⁸ Srov. LOUTH, s. 82 – 83; Srov. CARABINE, s. 284 – 285; Srov. RIORDAN, s. 77 – 85.

²¹⁹ Stručnější rozdělení přináší také Andrew Louth ve své knize Denys the Areopagite. On sám však pouze stručněji shrnuje rozdělení, které přináší Ivánka. Srov. LOUTH, s. 92 – 93.

²²⁰ „(...) je naprosto nežádoucí se vyslovovat nebo si pomyslet o této nadpodstatné a skryté božskosti. (...) Vždyť všechny způsoby poznání budou pro veškeré jsoucno nedostupné, neboť božskost je ve vztahu ke všemu nadpodstatně transcendentní.“ AREOPAGITA, s. 39.

²²¹ „ἀνεξερεύνητον καὶ ἀνεξίχνιαστον“

kteřá Bohu připisujeme, si musíme vystačit. „Neboť teprve tehdy, když se vymaníme ze své pomíjivé existence a staneme se nesmrtelnými, ozáří nás lesk viditelného Božího zjevení jako učedníky na hoře Tábor a osvítí nás duchovní světlo, které nám Bůh daruje.“²²² Boží podstatu tak nelze vyjádřit žádným jménem, ale účinky, kterými se projevuje ad extra, lze popsat jednotlivými jmény. Vlastním pramenem Boží síly, která tvoří, působí a poskytuje účast, je Boží dobrota. Ta pro Dionysia představuje nejvyšší hodnotu.

Druhá kapitola pojednává o hlediscích, podle kterých lze uvnitř samého božství rozlišit různé aspekty. Existují různé rozdíly. Ty nejsou v Bohu, ale ve stupních a účastech na něm. Dionysios se ohrazuje proti námitce, že směšuje božské osoby, a prohlašuje, že nechce diskutovat s lidmi, kteří neuznávají Písmo jako měřítko. Pro ty, kdo se neřídí učením Písma, není jeho výklad určen.

Třetí kapitola je jakousi osobní předmluvou autora.

Čtvrtá kapitola pojednává o jménu přednostně Bohu přisuzovaném, tj. o dobru. Zde se podle Ivánky projevuje nejvíce platónská tradice.²²³

Pátá kapitola pojednává o Bohu jako o tom, který je.²²⁴

Šestá kapitola o Bohu jako o životě samém.²²⁵

Sedmá kapitola jako o moudrosti.

Tyto kapitoly jsou podle Ivánky²²⁶ vybudovány na trojici pojmů: podstata – život – mysl, které lze najít již u Prokla.²²⁷ Pro něj tato trojice představuje jakési první štěpení jsoucna. Dionysios zde chápe tuto trojici jako Proklos, tedy jako „první pojmové rozštěpení Dobra, první a nejbytošnější manifestace nevýslovné *monas*, jako první krok na cestě od Jedna k mnohosti.“²²⁸ Je třeba si však povšimnout, že pojednává o této trojici jako o něčem známém a běžném. Pomocí ní popisuje sdílení dobrotivého vyjití božské jednoty, která nerozděleným způsobem vyvěrá z Dobra a zmnožuje se.²²⁹ Dionysios kromě této trojice uvádí ještě jinou, známější, která sestává z prvků moudrost – moc – mír. Tato pak skrze první prvek, moudrost, navazuje na trojici první. Každému z těchto tří pojmů pak věnuje dvě kapitoly.

Osmá kapitola pojednává o jménech síla, spravedlnost, spása, vykoupení a o nerovnosti.

²²² IVÁNKA, s. 244 – 245.

²²³ Srov. IVÁNKA, s. 246.

²²⁴ ὄντως ὄν

²²⁵ αὐτοζωή

²²⁶ Srov. IVÁNKA, s. 247.

²²⁷ Srov. CHLUP, s. 58, 76, 92 – 95, 103; Srov. CARABINE, s. 160 – 171.

²²⁸ IVÁNKA, s. 248.

²²⁹ Srov. AREOPAGITA, s. 156 – 159.

Devátá kapitola je aplikací pojmového schématu Platónova Parmenida.²³⁰ Tato aplikace je spíše přizpůsobením schématu Parmenida než přenesením do křesťanských souvislostí. Zdá se, jako by šlo o snahu vytvořit Parmenidovi jakýsi křesťanský protipól.

Desátá kapitola pojednává o jménu pantokrátór, nikoli ve smyslu vševládný, ale ve smyslu všeobjímající²³¹ a starší dnů, také o pojmech čas a aión.

6. 3. 1. 1 Moudrost, síla a pokoj

Kapitoly devět a deset lze označit za vsuvku. Na kapitoly sedm (o moudrosti) a osm (o síle) pak navazuje v logickém sledu kapitola jedenáct (o pokoji). Ke každému z těchto pojmů můžeme přiřadit další trojici, která původní pojem rozšiřuje a dává jí plnější smysl.²³² Za povšimnutí stojí fakt, že i když zde nacházíme výrazy, které Písmo používá při popisu Krista, jako jsou moc, síla, posvěcení, vykoupení, není zde ani zmínka o dějinách spásy.

Jedenáctá kapitola je věnována poslednímu pojmu z uvedené trojice, míru. Ten ukazuje na původní smysl trojice moudrost, síla a pokoj. „Bůh je mír, nakolik smiřuje spor vrozený veškerenstvu, sjednocuje tak vše v harmonickou pospolitost a obrací dělitelnou mnohotvárnost věcí zpět k jednotě. V sobě samém je Bůh mír, který lze také nazvat „bezhlavnost“, nehybnost vzhledem k veškerému duchovnímu vycházení z něho, tj. nevycházení do emanace. Jakožto účast je božský mír opětovný obrat k Bohu, sjednocení s ním, opětovné pohroužení do něho, mystické nadrozumové sjednocení.“²³³ Sjednocení je pochopeno jako účast na božské jednotě.

Tato trojice má své kořeny v novoplatónském pojetí, podle něhož je mnohost sama již odpadnutím od pravého bytí a božského Jedna a vyvolává v bytí vnitřní spor, který lze zrušit pouze opětovným rozplynutím se v Jednu, tj. zrušením každého zvláštního a konečného bytí.²³⁴ Takové pochopení se však křesťanské nauce přičí. Dionysios si byl tohoto problému vědom, a proto se snažil v tomto ohledu provést korekci novoplatónského pojetí.²³⁵

²³⁰ Ivánka uvádí paralelní místa, která se dají nalézt u Areopagity a Platóna. IVÁNKA, s. 249 – 250.

²³¹ συνέχουσιν και περιέχουσιν

²³² Srov. IVÁNKA, s. 251 – 252.

²³³ IVÁNKA, s. 252.

²³⁴ Původní pochopení trojice se dalo pomocí schématu, které vidělo Boha v poměru ke jsoucí mnohotvárnosti světa v trojím ohledu: 1. jakožto duchovní prazáklad světa, v němž nedílně a nemateriálně preexistuje a je předchůdně poznáváno veškeré jsoucno v souhrnu veškerenstva; 2. jakožto stvořitelskou sílu, která tuto mnohost, danou jako možnost v prazákladu světa, uvádí do konkrétní, mnohotvárné a protikladné existence a udržuje ji v bytí; 3. jako sjednocující sílu, která onu rozporuplnou mnohost bytí přivádí zpět k jednotě, a tím, že ji k sobě pozdvihne, ji nechává v sobě rozplynout a ruší ji. IVÁNKA, s. 253.

²³⁵ Srov. IVÁNKA s. 277 – 278; Srov. LOUTH, s. 84 – 87; Srov. CARABINE, s. 298 – 300. Srov. RIORDAN, s. 71 – 112.

Tomu, že se Dionysios snaží v kapitolách pojednávajících o moudrosti, síle a pokoji bojovat proti jakémukoli směšování platónského a křesťanského pojetí, předcházela jiná, poměrně zajímavá skutečnost. Je potřeba se vrátit do doby Konstantina Velikého. Souvislost výskytu této trojice společně s Konstantinem jednoznačně ukazuje na novoplatónský vliv v teologickém myšlení Konstantina Velikého. Kromě chrámu Svaté Moudrosti měl totiž Konstantin založit v Konstantinopoli také chrám Svaté Moci a chrám Svatého Míru, a tedy vyjádřit monumentálním způsobem trojici pojmů, s nimiž se u Areopagity setkáváme.²³⁶ U Konstantina však nejde o ryze křesťanské pochopení. Jde především o sestavení určitého sledu pojmů z Písma. Těm pak dává vnitřní smysl až novoplatónské pojetí. Proto lze také pochopit Dionysiův odpor proti směšování vnitrotrojční a kosmicko-filosofické roviny, zvláště v kapitole druhé.²³⁷

„Na co se ptáš ty, o tom mluvíme jako o bytí o sobě nebo životě samém o sobě, a co pokládáme za absolutní a prapočátečně existující a prapočátečně Bohem ustanovené? (...) Netvrdíme přece, že bytí samo o sobě je nějaká božská či andělská jsoucnost, která se projevuje jako příčina bytí všeho jsoucna, neboť bytí celého jsoucna a samo bytí má jeden Princip, jednu Podstatu a jednu Příčinu.“²³⁸

V posledních dvou kapitolách pokračuje sled myšlenek tak, jak jsou naznačeny v závěrečných odstavcích kapitoly jedenácté a směřují k pojmu Jedna a jednoty.

Dvanáctá kapitola pojednává o biblických výrazech (Svatý svatých, Král králů, Pán pánů, Bůh bohů), v nichž se Bůh ukazuje jako vrchol bytí a jako vlastní bytí všeho toho, co ostatní bytosti mají účastí na něm.

Kapitola třináctá pak pojednává o jménu dokonalý, které označuje Boha jako zároveň všechno a Jedno, nakolik vyjadřuje, že v něm vše existuje jako nerozlučná jednota. Odtud se přechází k jednotě v platónském smyslu a směřuje tak opět k nepochopitelnosti božské přirozenosti, jak je sama v sobě.

6. 3. 2 Třináctá kapitola

Jestliže chápeme, jak již bylo naznačeno, celý spis O božských jménech jako určitý úvod k mystické teologii, pak je-li ve dvanácté kapitole Bůh představen jako ten, který má

²³⁶ Srov. IVÁNKA, s. 254 – 255; Srov. LOUTH, s. 92.

²³⁷ Sofia je Logos, v němž je duchovním způsobem obsaženo všechno bytí, Dynamis je Otec, který tvoří skrze Syna, Eiréné Duch svatý, který posvěcuje, sjednocuje a vede vzhůru k Otci. Srov. AREOPAGITA, s. 63 – 72.

²³⁸ AREOPAGITA, s. 240.

absolutní míru bytí, je bytím sám a ostatní na něm participují, nutně musí text pokračovat kapitolou, která nás navede přímo k teologii vyznačující se spíše negacemi než afirmacemi. Chápu tedy tuto poslední kapitolu jako svého druhu krátký předzpěv k pokračování na cestě za Bohem a k sjednocení se s ním.

Bůh jako příčina dovoluje člověku najít správnou cestu, aby on dokázal být s ním. Ačkoli on vše převyšuje,²³⁹ „(...) nic jej nemůže vměstnat ani pochopit, ale On se do všeho a nade vším rozprostírá nepřetržitými impulzy nekonečných energií,²⁴⁰ sklání se k nám a „(...) vše proto správně vystupuje a je vztahováno k Bohopočátečnosti, díky Níž, z Níž, Jíž a v Níž vše existuje a do Níž se vše vrací.“²⁴¹ Bůh jako příčina všeho a dokonalá jednota „(...) předchází každou jednotku i množství, části i celek, hranici a neohraničenost, mez a neomezenost, celé jsoucno i nakonec samo Bytí. Zároveň existuje přede všemi a nade všemi, nad samotným Jediným Jsoucnem.“²⁴² Je-li Bůh nad samotným jsoucnem, pak převyšuje dokonce Božskost, která „(...) je opěvována jako Jednotka i Trojice.“²⁴³ Ale Bůh není ani jednotka, ani trojice v našem chápání. „Žádná jednotka, žádná trojice, žádné číslo, žádná jednota, ani schopnost rodit, ani nic jiného ze jsoucna, ani žádná z myslících bytostí přece nemůže pochopit ani nic vyvodit z tajemnosti nad vším nadpodstatné a nadsoucí Nadbožskosti, jež převyšuje všechna slova a chápání.“²⁴⁴ Převyšuje-li tato božskost všechno naše chápání i slova, jak ji pak nazvat? „Dokonce samo jméno Dobro na ni neaplikujeme proto, že se hodí, ale proto, že chceme pochopit a říci něco o její nevýslovné přirozenosti.“²⁴⁵ Skutečné pravdě jsme však vzdáleni tak, jako dokážou být zároveň blízká i vzdálená lidská srdce jedno od druhého. „A to je důvod, proč celkově dáváme ve svém vzestupu k Ní²⁴⁶ přednost apofatické cestě, tj. negativnímu způsobu, protože s jeho pomocí můžeme z duše vymýt to, co je jí příbuzné. Tak procházíme skrze všechna božská chápání, podle vztahu k nimž je Ten, kdo je nade všemi jmény, nad každým slovem a poznáním, transcendentní. Nakonec se s Ním v důsledku všeho spojujeme natolik, nakolik je pro nás možné se s Ním sjednotit.“²⁴⁷

²³⁹ Platonista by použil řeckého výrazu επεκείνα.

²⁴⁰ AREOPAGITA, s. 248.

²⁴¹ Tamtéž, s. 252.

²⁴² Tamtéž, s. 253.

²⁴³ Tamtéž, s. 254.

²⁴⁴ Διὸ καὶ μονὰς ὑμνουμένη καὶ τριάς ἢ ὑπὲρ πάντα θεότης οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονὰς οὐδὲ τριάς ἢ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη ἀλλὰ ἵνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν τῇ τριαδικῇ καὶ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν τοῖς οὐσι τὴν ὑπερούσιον. Tamtéž.

²⁴⁵ Tamtéž.

²⁴⁶ K Nadsoucí božskosti.

²⁴⁷ Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμήκασιν ὡς ἐξιστῶσαν τὴν ψυχὴν τῶν ἑαυτῆ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὁδεύουσάν ὧν ἐξήρηται τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα καὶ

6. 4 Listy

Dionysios napsal celkem deset listů, v nichž se věnuje různým tématům. Také ony jsou v podstatě spíše shrnutím jeho pozitivní teologie. Z těchto deseti se však dva listy od ostatních nápadně liší. Je to list první, pojednávající o cestě světla a cestě temnoty a o poznání a vědoucím nevědění; a list pátý o nevyslovitelném sjednocení.

Protože jsou oba listy krátké, přepíši jejich text a řecky uvedu důležitá slova či spojení, která umožní lepší pochopení.

6. 4. 1 List první

„Tma se ztrácí díky světlu (Τὸ σκότος ἀφανὲς γίνεται τῷ φωτί), a to tím spíše, čím je světlo silnější. Nevědění mizí díky znalostem (ἀγνωσίαν ἀφανίζουσιν αἱ γνώσεις), a to tím spíše, čím jsou znalosti větší. Jestliže tuto tmou nevědění pochopíš výsostně a ne jako privaci, pak také více než pravdivě řekneš, že těm, kdo mají jsoucí světlo a poznání jsoucího, zůstává nevědění o Bohu skryto a jeho transcendentní temnota je před jakýmkoli světlem zahalena a před veškerým poznáním ukryta (ὄν φῶς καὶ ὄντων γνῶσιν ἢ κατὰ θεὸν ἀγνωσία καὶ τὸ ὑπερκείμενον αὐτοῦ σκότος καὶ καλύπτεται παντὶ φωτὶ καὶ ἀποκρύπτεται πᾶσαν γνῶσιν). A jestliže někdo ušel Boha a přitom pochopil, co spatřil, pak ve skutečnosti neviděl jeho samého (οὐκ αὐτὸν ἑώρακεν), nýbrž něco z toho, co mu náleží, co je a co lze poznat. Ten, který spočívá nad intelektem i bytím (αὐτὸς δὲ ὑπὲρ νοῦν καὶ οὐσίαν ὑπεριδρυμένος), právě tím, že není poznáván, (μὴ γινώσκεσθαι μηδὲ εἶναι), je způsobem převyšujícím bytí a je poznáván způsobem přesahujícím intelekt (ἔστιν ὑπερουσίως καὶ ὑπὲρ νοῦν γινώσκεται). A toto naprosté nevědění ve vyšším slova smyslu je poznáním toho, který převyšuje vše poznatelné (τὸ κρείττον παντελῆς ἀγνωσία γνῶσις ἔστι τοῦ ὑπὲρ πάντα τὰ γινωσκόμενα).“²⁴⁸

Tématem prvního listu je otázka, jak můžeme poznat Boha. Výrazným způsobem zde působí symbolika světla a tmy, vědění a nevědění. Z listu jasně vyplývá, že tyto dvojice jsou propojeny a odkazují na sebe. Se symboly světla a tmy se setkáváme u Platóna v jeho podobenství o slunci v Ústavě. To, zdá se, Dionysios znal. „A co lze říci o slunečním svitu jako takovém? Je to přece světlo, vycházející z Dobra, a obraz Dobroty. Proto se také Dobro opěvuje jmény světla kvůli tomu, že se v něm projevuje jako originál

πάντα λόγον καὶ γνῶσιν ἔπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῷ συνάπτουσαν καθ' ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνω συνάπτεσθαι δυνατόν. Tamtéž, s. 255.

²⁴⁸ AREOPAGITA: *Listy*, s. 105.

v kopii.²⁴⁹ Sluneční světlo zahání tmu, je symbolem a základem poznání. „(...) ze všech duší, jež proniká, vyháňá veškerou nevědomost a klam. Všem podává posvátné světlo a očišťuje jejich inteligibilní zraky od obklopující je mlhy nevědomosti.“²⁵⁰ Světlo je spojeno se svým protipólem tmou tak, že tma je nedostatkem světla na rovině smyslů i nedostatkem světla v duši. Světlo je pozitivní skutečností, která umožňuje dobře vidět. Je nadřazeno temnotě, která sama nemá vlastní příčinu a je pouhou privací světla, tj. čímsi negativním. Tma je chápána také jako nedostatek vědění.

Zde ale nastává zlom v chápání tmy.²⁵¹ Nevědění už není neznalostí, ale způsobem myšlení, které se stává hlubším poznáním. „Jestliže tuto tmu nevědění pochopíš výsostně a ne jako privaci (...).“²⁵² Od tohoto místa už nejde o popis protipólů, ale o snahu vyjádřit božskou transcendenci. Dionysios začíná poukazovat na nedostatečnost cesty světla, která je vlastní právě pozitivnímu přístupu k Bohu. Areopagita nepopírá možnost poznat Boha ze stvoření, vždyť o tom svědčí zbylé listy i celé dílo O božských jménech, ale upozorňuje, že si musíme být vědomi, že ho poznáváme vždy a pouze tak, jak se nám sám dal poznat. To, že vidíme jeho dílo, nám nijak neumožňuje nahlédnout a rozumět tomu, co je Bůh sám, protože ten je o sobě nepoznatelný a nepojmenovatelný. Bůh není dobrem, je více než dobro, není světlem, je více než světlo, je nepřístupným světlem,²⁵³ a tedy temnotou. Vejít do této temnoty znamená zanechat za sebou cestu světla, která selhává, a proniknout k Bohu, který je mimo hranice veškerého bytí a je také mimo každou možnost lidského poznání. K tomuto Bohu se lze pozvednout pouze skrze nevědění.²⁵⁴ Cestu skrze negace Dionysios volí proto, že díky ní jsme schopni lépe a přiměřeněji vyprávět o božském. Tato cesta odhlíží od toho, co je poznatelné, od toho, čemu můžeme porozumět, k tomu, co je povzneseno nad každé jméno, rozum a poznání.²⁵⁵ Jediné možné poznání pak v tomto stavu je poznání nevědoucí, tj. k Bohu je možno přistoupit pouze jako k Bohu skrytému, v nevědění, v mlčení.

Skrze nevědění tak můžeme velebit Boha. Proto je třeba chápat temnotu ne pouze jako privaci, ale opravdu výsostným způsobem. Pak a jedině tímto možným způsobem je možné chápat nevědění jako nejbožštější poznání Boha. To vede k Bohu, který „(...) není poznatelný ani nepoznatelný, ale více než nepoznatelný, který není bezejmenný, ale

²⁴⁹ AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 95.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 99.

²⁵¹ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 27.

²⁵² Srov. text listu výše.

²⁵³ 1 Tim 6,16

²⁵⁴ Je vhodné připomenout, že pozitivní teologie jako taková není v žádném případě negována nebo účelně opomíjena, staví-li se do popředí teologie negativní. Hodnota pozitivní teologie je dána tím, že Bůh sám se nám dává poznat, když se projevuje ve světě, a tato teologie sama o sobě v žádném případě neumenšuje transcendenci Boha, kterou tak pečlivě ochraňuje teologie negativní. Ta se tedy stává jakousi ochránkyní.

²⁵⁵ Negativní teologie může dojít až tam, kde není žádná možnost Bohu připsat žádné jméno, protože on nemůže být tímto způsobem poznáván a svou existencí existenci převyšuje. Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 30.

nadejmenný a který je více než nevyslovitelný²⁵⁶.²⁵⁷ Nevědění se pro nás však nesmí v žádném případě stát agnosticizmem, ale pravým a jediným věděním a cestou, kterou se lze povznést k skrytému a neznámému Bohu.

6. 4. 2 List pátý

„Boží temnota je ‘nepřístupné světlo’ (Ο θεῖος γνόφος ἐστὶ τὸ ἀπρόσιτον φῶς), ve kterém – jak praví Písmo – přebývá Bůh, které je pro svou transcendentní jasnost neviditelné a nepřístupné pro nadbytek rozlévajícího se proudu světla, jež převyšuje bytí (ἀοράτω γε ὄντι διὰ τὴν ὑπερέχουσαν φανότητα καὶ ἀπρο σίτω τῷ αὐτῷ δι ὑπερβολὴν ὑπερουσίου φωτοχυσίας). V této temnotě se ocitá každý, kdo se stal hodným poznat a uvidět Boha, a to tak, že nevidí a nepoznává (μὴ ὄραν μηδὲ γινώσκειν). Pokud se skutečně ocitne v tom, co přesahuje vidění a poznání, pak poznává právě to, že Bůh je za vším, co lze vnímat smysly a nazírat intelektem (ἀληθῶς ἐν τῷ ὑπὲρ ὄρασιν καὶ γνῶσιν γινόμενος τοῦτο αὐτὸ γινώσκῶν ὅτι μετὰ πάντα ἐστὶ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ νοητά), a volá slovy proroka: ‘Jak podivuhodné je pro mne tě poznat a jak veliké, mé síly na to nestačí.’

Proto božský Pavel, jak se praví, poznal Boha právě svým poznáním, že Bůh převyšuje veškeré intelektivní nazírání a poznání (αὐτὸν ὑπὲρ πᾶσαν ὄντα νόησιν καὶ γνῶσιν). A proto také tvrdí, že jeho cesty jsou ‘nevystopovatelné’, ‘jeho soudy jsou nevyzpytatelné’, jeho dary jsou nepopsatelné a jeho pokoj přesahuje ‘všechn intelekt’ (ὑπερέχουσαν πάντα νοῦν), neboť našel toho, který vše převyšuje (εὐρηκῶς τὸν ὑπὲρ πάντα), a způsobem přesahujícím intelektivní nazírání poznal, že ten, který je příčinou všeho jsoucího, je mimo vše (ὑπὲρ νόησιν ἐγνωκῶς ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὢν).²⁵⁸

Obecně se pátý list považuje za završení novoplatonismem inspirovaného univerzálního procesu vycházení (*proodos*) od nevyslovitelného Boha, který opět přivádí vše, co z Boha jako jediného transcendentního principu vzešlo, k návratu (*epistrofē*), sjednocení (*henósis*) s nevyslovitelným Bohem.²⁵⁹ Pátý list je přednostně zaměřen na téma sjednocení a v určitých částech se vrací k listu prvnímu. Aby člověk byl hoden přistoupit k Bohu, musí vědět, že mu jsoucí světlo vlastně skrývá temnotu, která je pravým světlem, a

²⁵⁶ Řečtina zde používá „překrásného“ slova ὑπεραῤῥήτος.

²⁵⁷ AREOPAGITA: *Listy*, s. 31.

²⁵⁸ AREOPAGITA: *Listy*, s. 111.

²⁵⁹ SROV. AREOPAGITA: *Listy*, s. 61.

musí opustit svět smyslů, odstranit vše přebytečné, dokonce opustit sám sebe a odmítnout bytí jako takové, protože mu zakrývá ne-bytí²⁶⁰ Boha, který je více než bytí. Jestliže Bůh převyšuje bytí, pak nutně musí převyšovat i lidské poznání. Aby bylo pro člověka možné dosáhnout poznání Boha, který je více než nepoznatelný, musí ustat ve svých intelektivních činnostech a poznávat nadintelektivním způsobem.

„A po veškerém nám vlastním chápání vidění Božích věcí ukončujeme rozumovou činnost a podle možnosti dosahujeme nadpodstatného světla, v němž všechny meze všech rozumů v nejvyšší míře nevýslovně preexistují. A to světlo si nelze pomyslet ani popsat, ani je nelze žádným způsobem prozkoumat, protože je za mezemi všeho.“²⁶¹

Jak dosáhnout tohoto stupně poznání? Oním vzorem, který je hoden následování, je v tomto listě apoštol Pavel. Nadintelektivní poznání, kterého lze dosáhnout pouze tehdy, když zastavíme veškerou rozumovou činnost, není poznáním ve smyslu běžné lidské znalosti, ale je „Bohu přiměřenou nevědomostí, (...) je poznáním vyššího druhu.“²⁶² Jedině prostřednictvím nevědomosti můžeme dospět k nadsvětelné temnotě, v níž je Bůh, kterého lze poznávat právě tím, že se dobrovolně zřekneme běžného lidského poznání a nepoznáváme tak nic kromě Nepoznatelného. Pro běžné porozumění se tato úvaha zdá nepochopitelná. Co znamená zřeknutí se poznání? Autor sám pomáhá k pochopení:

„Ale jak jsem už řekl, (...) tím, že nám vlastním způsobem postihujeme to, co nás převyšuje, a jsme přitom obestřeni nám vrozenými pocity, čímž božské snižujeme do pro nás navyklé roviny, upadáme do omylů, protože se takto skrze zjevné snažíme postihnout nevyjádřitelné božské Slovo. Je třeba vědět, že naše mysl disponuje schopností přemýšlet, a díky ní mysl nazírá myslitelné. Disponuje rovněž jednotou, jež převyšuje povahu myslí. Díky ní se dotýká toho, co je nad ní. Analogicky k tomu nelze božské postihovat našimi silami, ale jedině naprostým vyjitím ze sebe a transformací osobnosti do božské roviny. Lépe je přece nacházet se v Boží rovině než ve své. Tomu totiž, kdo se ocitne vedle Boha, bude dáno božské.“²⁶³

²⁶⁰ Nevědění, jak je popsáno v prvním listě, se vztahuje právě k ne-bytí Boha. Neznamena to však jeho degradaci, vyprázdnění božství nebo jeho neexistenci, ale vědomí, že Bůh svým bytím veškeré bytí přesahuje. Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 30.; Srov. kapitulu *List první* této práce.

²⁶¹ AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 47.

²⁶² AREOPAGITA: *Listy*, s. 56.

²⁶³ AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 184 – 185.

Protože tomu, kdo se má ocitnout vedle Boha, bude dáno božské, pro toho je nutné opustit sféru schopností lidského rozumu a dostat se na vyšší rovinu, tedy k Bohu. Ten, kdo se domnívá, že by mohl Boha poznat svým rozumem, vlastně nikdy pravého poznání nedojde a veškeré jeho rozumové namáhání se mívá účinkem. I když lidský rozum není s to uchopit Boha jako takového, přesto pro něj nezůstává nedosažitelný a je mu dána možnost sjednotit se s ním. Toto sjednocení se s Bohem rozhodně není záležitost lidské vůle. Člověk sám ze sebe může udělat krok k Bohu až tehdy, když Bůh udělá krok první. Pak, chce-li dospět k Bohu, musí opustit nejen vše viditelné a poznatelné, ale musí se nakonec vzdát i svých schopností, a tím i sebe samého.²⁶⁴

„(...) Boha nepoznáváme z jeho přirozenosti, protože ta je nepoznatelná. (...) Existuje však také nejbožštější poznání Boha. Realizuje se skrze neznalost na základě sjednocení, jež překonává rozumovost. Tehdy se mysl vzdálí celému jsoucnu. Pak opustí samu sebe a sjednotí se s přesvětlými (přejasnými) paprsky a ty ji posvěcují k nedostupnému zkoumání v hloubce velemoudrosti.“²⁶⁵

V pátém listě, jak poznamenává prof. Karfíková, dochází k jisté změně perspektivy v nahlížení na možnost poznání Boha.²⁶⁶ S touto proměnou se mění také použité pojmy. V prvním listu Dionysios používá pro temnotu slovo σκοτος, zatímco v pátém se setkáváme s pojmem γνόφος. Tyto dva pojmy se od sebe liší. Tma, temnota (σκοτος) je výrazem pro lidskou neznalost, ale temnota (γνόφος) označuje božskou temnotu, která je chápána jako nadbytek světla. „Tma (σκοτος) poukazuje na skrytost Boha, kterého ti, kdo se spoléhají na lidský rozum a hledají Boha na rovině jsoucího, nikdy nemohou poznat. Temnota (γνόφος) je však místem, kde se s Bohem mohou setkat ti, kdo dosáhli skutečného poznání a duchovní dokonalosti.“²⁶⁷ Σκότος se proměňuje v γνόφος a získává tak nejvyšší možný přívlastek – tma „božská“.²⁶⁸

S proměnou pojmů souvisí také způsob přístupu člověka k Bohu. U proroka Izajáše čteme: „I řekl jsem: ‘Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů a mezi lidem nečistých rtů bydlím, a spatřil jsem na vlastní oči Krále, Hospodina zástupů.’ Tu ke mně přiletěl jeden ze serafů. V ruce měl žhavý uhlík, který vzal kleštěmi z oltáře, dotkl se mých úst a řekl: ‘Hle, toto se dotklo tvých rtů, tvá vina je odňata a tvůj hřích je usmířen.’“²⁶⁹ Aby

²⁶⁴ Srov. CARABINE, s. 291, 293; Srov. ARMSTRONG, s. 529.

²⁶⁵ AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 191, 193.

²⁶⁶ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 59.

²⁶⁷ AREOPAGITA: *Listy*, s. 60.

²⁶⁸ Srov. LOUTH, s. 100 – 101.

²⁶⁹ Iz 6,5nn.

mohl člověk k Bohu přistoupit, musí od něj být odňat hřích, tzn. být očištěn. Takto očištěný člověk je zbožštěn. Divinizace však rozhodně není primárně záležitostí člověka, ale Boha. Je to Boží dar. A tím největším darem, který člověk od Boha dostal, je sám Boží Syn. On je jednotící silou navracející nás k Otci, který je světlem. Takto zbožštěný člověk v paprsku světla „poznává“ Boha a skrze Syna se s Otcem sjednocuje. Toto sjednocení je darem, který je „nepopsatelný“ a „nadpřirozený“. Hovoří-li se o nevystižitelných a nadpřirozených darech, jde o absolutní projevy božské dobroty, která je tak často opěvována ve spise O božských jménech.

Poznání přesahující intelekt tak přivádí člověka k zásadní proměně jeho přirozenosti. Výsledkem je zbožštění a sjednocení. Samotné sjednocení je završením lidské cesty k Bohu. Toto sjednocení však Boží transcendenci žádným způsobem neumenšuje. Důkazem tohoto tvrzení je poslední věta pátého listu: „(...) Nalezl toho, který vše převyšuje (εὐρηκῶς τὸν ὑπὲρ πάντα), a způsobem přesahujícím intelektivní nazírání poznal, že ten, který je příčinou všeho jsoucího, je mimo vše (ὑπὲρ νόησιν ἐγνωκῶς ὅτι πάντων ἐστὶν ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὧν).“ ἐπέκεινα πάντων αἴτιος ὧν – Bůh, ačkoli je příčinou všeho, je mimo to vše, je původce sjednocení všeho se sebou samým, ale on sám se přesto tomuto sjednocení vymyká.

Ve sjednocení s Bohem se ovšem podle Dionysia sjednocujeme s paprsky temnoty, která je více než světlo, ne s temnotou samotnou. „Jde o nevyslovitelné sjednocení s nevyslovitelným Bohem, který je nadsjednocenou Trojicí a každé sjednocení přesahuje.“²⁷⁰

²⁷⁰ AREOPAGITA: *Listy*, s. 63; SŤOV. AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 35 – 39.

7. O mystické teologii

Jestliže předchozí spisy, jimiž jsme se zabývali, pojednávaly především o teologii pozitivní, Boha jsme se snažili popsat afirmacemi a v náznacích, více či méně explicitních, občas zaznělo téma negativní teologie, pak spis O mystické teologii pojednává o teologii negativní a o její cestě přímo. Tak jako je spis O božských jménech, zvláště ve svých posledních dvou kapitolách, jakýmsi předzpěvem k tématu spisu O mystické teologii, můžeme i spis O mystické teologii pojmout jako velký hymnus, který velebí Boha nepoznatelného, a můžeme ho bez nadsázky považovat za vrcholné dílo Dionysia Areopagity.

I když toto dílo není velké rozsahem, přesto jeho teologický, ale i rétorický náboj zapůsobil. Právě toto pojednání se stalo jedním z děl významně spoluutvářejících podobu evropské teologie i filosofie a hlavně díky němu je jeho autor dodnes uznávanou směrodatnou autoritou v oboru křesťanské spirituality.²⁷¹

Negativní teologie je vlastním jádrem spisu O mystické teologii. Dionysios, zvláště na konci páté kapitoly, zdůrazňuje, že negativní teologie sama o sobě je především pomocným prostředkem, který slouží k dosažení konečného cíle. Tím je sjednocení s Bohem, který je mimo vše, a tedy zcela jiný než vše, co nějakým způsobem je a může být poznatelné. V otázce sjednocení s Bohem se Dionysios opírá o biblický příběh z knihy Exodus. S tímto příběhem jsme se již setkali u Řehoře z Nyssy, když jsme popisovali, jak Mojžíš vstupoval do temnoty, kde je Bůh.²⁷² Jak je možné se s Bohem sjednotit? Jak se k Bohu vystupuje? Jak je tohoto stavu vůbec možné dosáhnout? Návod dává sám autor.

7.1 Opuštěná teologie

Dionysios nechápe negativní teologii jako konečné zastavení na cestě k Bohu. Negativní teologie je výstupem, cestou vzhůru prostřednictvím negací, které začínají od výroků, jež jsou pro Boha nejméně vhodné. Výchozím bodem jsou tvrzení, která se z pohledu lidského rozumu dají nejsnáze negovat. Jsou to především morálně pochybná tvrzení²⁷³ nebo nepatřičné jednání. Následují materiální jména převzatá z fyzického světa a

²⁷¹ Srov. FLOS Pavel: *Architekti křesťanského vědění*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 76 – 77; Srov. BIBLIOTHECA SANCTORUM, Roma: Città Nuova Editrice, 1964, s. 634 – 637; KRAFT Heinrich: *Slovník starokřesťanské literatury. Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 88; Srov. DE LIBERA Alain: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, Praha: Oikoymenth, 2001, s. 37 – 39. A mnoho dalších autorů, kteří se zabývají tématem negativní teologie. I k těmto autorům se v průběhu této diplomové práce obracím.

²⁷² Srov. kapitolu 5. této práce.

²⁷³ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 82.

v posledním kroku se musí opustit i vznešená jména. Negativní teologie tak popře vše, co odporuje „pravému“ pohledu na Boha. Opouští tak mnohost výrazových prostředků, aby se dospělo k větší jednoduchosti.²⁷⁴

Pozitivní teologie je dovršena v bohatství jazyka, protože jejím cílem je uctívat Boha jako stvořitele všeho. Tato tvrzení můžeme považovat za pravdivá natolik, nakolik se vztahují k Bohu a velebí jej, i když on sám je nad tím vším. Pozitivní cesta musí být ale vyvážena negacemi, které lze považovat za svého druhu strážce absolutní Boží transcendence, protože zabraňují člověku hledat nebo ztotožňovat Boha se stvořením. Lidský intelekt je negacemi nucen oprostít se od všeho pro něj vnímatelného, všeho toho, co je mu příbuzné, a nechat se tak zavést na cestu vzhůru. Konečné završení negativní cesty spočívá nakonec mimo tuto cestu.²⁷⁵

„Nyní (výklad) stoupá zdola k tomu, co je transcendentní, a podle míry výstupu se stává úspornějším, přičemž po ukončení výstupu zcela umlkne a zcela se sjednotí s tím, který je nevyslovitelný.“²⁷⁶

I negativní teologie je oslavou Boha a velebením Božího tajemství. Ale protože je Bůh zcela jiný než vše, co kolem nějakým způsobem je, je třeba jej, aby zazněla pravá chvála, zbavit všech atributů, které mu byly přisuzovány afirmacemi. „Jen negací všeho jsoucího může být veleben ten, který je mimo jsoucnost.“²⁷⁷ V druhé kapitole spisu O mystické teologii Dionysios používá příkladu, který čerpá z Plótinových Ennead.

„(...) Abychom mohli velebit toho, který je nad bytím, (...) popřením odejmeme vše jsoucí. Právě tak postupují ti, kdo při vytváření sochy podle její přirozené podoby odebírají vše nadbytečné, jež brání uvidět v čistotě to, co je skryté, a tak pouhým odnímáním dosahují toho, aby se projevila ukrytá krása, jak je sama o sobě.“²⁷⁸

Aby mohl být neznámý Bůh co nejpřiměřeněji poznáván, je zapotřebí odstranit všechny překážky, které nám brání uvidět čistou krásu jeho bytí. Prostřednictvím odnímání odstraňujeme postupně onen šat,²⁷⁹ který brání vidět „nahou“ pravdu a stojí v cestě dokonalejšímu poznání skrytého Boha. Negativní teologie pomáhá člověku pochopit, že

²⁷⁴ Srov. Tamtéž, s. 93, 171 – 172; Srov. CARABINE, s. 294; Srov. LOUTH, s. 107.

²⁷⁵ Srov. CARABINE, s. 297.

²⁷⁶ AREOPAGITA: *Listy*, s. 177.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 94.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 175.

²⁷⁹ Srov. IVÁNKA, s. 240.

nic jsoícího nemůžeme vyjádřit Boha, který je mimo vše a který není dokonce ani bytím, jak ho chápeme my. Nelze ho poznávat nám přirozeným způsobem, ani o něm nelze nic říci, protože je nevystižitelný. Opuštěním všeho, co brání pravému pohledu na Boha, dosahujeme vyššího druhu poznání, vědoucího nevědění,²⁸⁰ v němž se teprve člověku otevírá pohled na Boží tajemství. Smyslem negací však není v žádném případě popírat existenci Boha, jak by se mohlo zdát, ale „tvrdí-li se o Bohu, že mu nenáleží žádné vlastnosti, neznámá to, že se jich Bohu nedostává, že Bůh je prázdnotou, ale že jich naopak má přebytek. (...) Popření jsočnosti neznámá, že Bůh není bytí, ale že je více než bytí.“²⁸¹ Negativní teologie neničí transcendenci Boha, ale je spíše vyjitím na cestu, která znamená očistu skryté božské krásy od všeho, co jí brání vyniknout. Opuštěním všeho jsoícího jsme přiváděni k nazírání temnoty, která je nejjasnějším světlem. „Vzdáme-li se poznání po způsobu jsoícího, běžné znalosti, můžeme v nevěděni skutečně poznávat toho, který je nadsoucí; umlkne-li naše řeč, můžeme v mlčení nejadekvátněji velebit toho, který je nevyslovitelný. Uctivé mlčení se pak stává nejvznešenější modlitbou.“²⁸²

7. 2 Cesta k Bohu

Má-li být uctivé mlčení nejvznešenější modlitbou, kterou máme skrytého Boha oslavovat, pak se jistě, a to právem, ptáme, jak je člověku možné tohoto stavu dosáhnout.

„Abba Olympios řekl: Jeden z pohanských kněží sestoupil jednoho dne do Skétis. Přišel do mé cely a spal tam. Když poznal, jak mniši žijí, zeptal se mě: ‘Od té doby, co žiješ tady, nemáš už žádné vize?’ Odpověděl jsem mu: ‘Ne!’ Potom mi ten kněz řekl: ‘Dokonce i když podáváme oběti našemu bohu, nic před námi neskrývá, ale odhaluje nám svá tajemství. A ty? Tak moc se namáháš, bdíš v noci, modlíš se a postíš, říkáš, že nic nevidíš? Opravdu, jestli nic nevidíš, je to proto, že chováš ve svém srdci špatné myšlenky, které tě oddělují od tvého Boha. Z toho důvodu nejsou jeho tajemství tobě odhalena.’ Když mi toto řekl, odešel jsem ke starším a oznámil, co mi ten pohanský kněz řekl. Když jsem jim převyprávěl jeho slova, byli naplněni obdivem a jeho slova potvrdili. Nečisté myšlenky oddělují od Boha.“²⁸³

²⁸⁰ Srov. KUES Nicolaus von: *Die belehrte Unwissenheit*, Hamburg: Meiner, 1994.

²⁸¹ AREOPAGITA: *Listy*, s. 96. Když Dionysios mluví o skutečnosti, že Bůh není bytí, ale že je více než bytí, používá termínu υπερουσιος, latinsky super-substantialis. Srov. ARMSTRONG, s. 527 – 528.

²⁸² Tamtéž. „Modlíme se, abychom dosáhli této temnoty převyšující světlo, a toho, který je nad viděním i poznáním, viděli a poznávali skrze neviděni a nevěděni právě tím, že nebudeme vidět ani poznávat, neboť to je skutečné viděni a poznání, a abychom mohli velebit toho, který je nad bytím způsobem, který přesahuje bytí, tím, že popřením odejmeme vše jsoící.“ AREOPAGITA: *Listy*, s. 175.

²⁸³ LOUTH, s. 100.

Nečisté myšlenky²⁸⁴ tedy způsobují, že není možné sjednotit se s Bohem. Je-li ovšem sjednocení se s ním naší nejvyšším cílem a touhou života, pak budeme hledat všechny možné způsoby, jak tohoto blaženého stavu dosáhnout, jak být zbožštěn a uveden tím do nejbližšího možného společenství s Bohem. Dionysios na tomto místě uvádí dobře známý příběh z knihy Exodu a řadí se tak do stejné myšlenkové linie jako Řehoř z Nyssy. Na Mojžíšově příkladu ukazuje, kudy vede cesta ke sjednocení, a určuje tři stupně této cesty.²⁸⁵ Ta se pak nezahaleně a pravdivě ukazuje pouze těm, kdo překonávají všechno nečisté a čisté a překonávají vše, co brání ve výstupu, a nechávají za sebou dokonce i sebe sama.

„Božskému Mojžíši nebylo přece přikázáno bezdůvodně, aby se nejprve očistil a odloučil od těch, kdo očištění nejsou. Po úplné očistě pak slyšel mnohozvučné polnice a viděl množství světél, z nichž šlehaly čisté paprsky rozlévající se ve své mnohosti. Potom se odloučil od mnohých a (...) dospěl na vrchol božských výstupů.“²⁸⁶

Očistit se a být čistý je nutnou podmínkou, bez jejíhož splnění není sjednocení možné. Očištění však je pouze prvním stadiem na cestě k Bohu. Tím, že si zujeme opánky, neboť půda, na niž se vydáváme, je půda svatá,²⁸⁷ odstraníme ze svých srdcí všechny nečisté myšlenky, necháme za sebou všechny své společníky, oprostíme se od toho, co je viděno a co lze vidět, vnoříme se do skutečné mystické temnoty nevědění, v níž zavíráme oči pro každé poznávající uchopení, ocitáme se v tom, co je zcela nedotknutelné a neviditelné.²⁸⁸ Očištěním se nám otevírá další cesta a vstupujeme do stavu „záměrné nevědomosti, kde je možné dosáhnout toho, který transcenduje bytí i poznání“.²⁸⁹ Dalším krokem je osvícení, kterého člověk dosahuje až tehdy, když byl očištěn. Očištění, které Areopagita chápe jako zbavení se hříchu, je dovršeno osvícením, působením božského světla. To rozptyluje v lidské duši tmu omylu a neznalosti.²⁹⁰ Osvícením vstupujeme do nevědomosti²⁹¹. Nevědomost ale není selhání intelektu. Agnósia vylučuje cokoli vnímatelného smysly a nahlédnutelného rozumem. Nevědomost není Bůh, ale je místem, kde Bůh přebývá.²⁹² Když se tedy duše oprostí od všeho, co jí brání vstupu na cestu

²⁸⁴ Myšlenky totiž mohou manipulovat. Bůh však je našimi myšlenkami absolutně nemanipulovatelný.

²⁸⁵ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 173; Srov. CARABINE, s. 294; Srov. ARMSTRONG, s. 528.

²⁸⁶ AREOPAGITA: *Listy*, s. 173.

²⁸⁷ Srov. Ex 3,5.

²⁸⁸ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 173.

²⁸⁹ Srov. AREOPAGITA: *Listy*, s. 97.

²⁹⁰ Srov. List I, kde se Dionysios zabývá tématem tmy jako temnosti nevědění a hříchu.

²⁹¹ Dionysios tu používá termínu *agnósia*.

²⁹² Agnósia je jako pokladnice, kterou můžeme vlastnit, ale nedokážeme ji otevřít. Nicméně vlastníme-li pokladnici, vlastníme i poklad. Srov. ARMSTRONG, s. 529.

sjednocení, a očistí se od všeho nečistého, vstoupí do temnoty nevěděni, kde přebývá Bůh. Tato duše je přivedena na vrchol hory Sinaj, který ještě není konečným cílem. Cílem je božská temnota, ve které je skutečně Bůh přítomen. V ní pak je duše vytržena ze sebe a pozvednuta k nazírání božského a nakonec sjednocení s Bohem, který je více než bytí, více než božský, více než dobrý.

7. 2. 1 Extáze a sjednocení s Bohem

„Když vstoupáme vzhůru, říkáme, že (Bůh – příčina všeho) není ani duší ani intelektem, nejsou jí vlastní ani obraznost, ani mínění, ani rozum, ani intelektivní nazírání. Stejně tak rozumem ani intelektivním nazíráním není a nelze o ní ani za pomoci rozumu mluvit, ani ji intelektem nazírat.“²⁹³

Je nutné se nejen oprostít od všeho, co je smyslově vnímatelné, ale je zapotřebí překročit i rozumem nahlédnutelné skutečnosti, nejen vše nečisté, ale i čisté. Tato závěrečná a nejdůležitější část je Dionysiem popisována jako vstup do tmy, kterou si Bůh zvolil za svůj úkryt, do temnoty, kde je skutečně ten, který je mimo vše. Mojžíš vstupuje do této temnoty nevěděni a sjednocuje se s nepoznatelným Bohem. Nezbytným předpokladem je naprosté utišení mysli a veškerého věděni.²⁹⁴ Aby bylo možné poznání Boha, který převyšuje bytí, je zapotřebí vzdát se intelektu samotného, a tím i všech racionálních postupů. Na samém konci své pouti se člověk musí vzdát svých rozumových schopností, ačkoli díky nim a jejich neustálému zdokonalování mohl vystoupat až na samotný vrchol této cesty. Je-li pak podmínkou pro povznesení se k Bohu absolutní absence rozumové aktivity, znamená to, že chce-li se člověk spojit s Bohem, musí se vzdát nejen všeho, čeho mysl může dosáhnout, ale nakonec i sebe samého.²⁹⁵ Sjednocení s Bohem v nevěděni není žádným nedostatkem²⁹⁶, ale je přesahem veškerého věděni, a temnota, do které člověk vstupuje, je potom skutečným světlem, v němž září Pravda.

„(...) V nevěděni se, nakolik je to možné, pozvedni ke sjednocení s tím, který převyšuje veškeré bytí i poznání. Neboť tím, že vykročíš (ἐκστάσει) ze vztahu a vázanosti

²⁹³ AREOPAGITA, s. 180 – 181.

²⁹⁴ Srov. AREOPAGITA, s. 100; Srov. ARMSTRONG, s. 529.

²⁹⁵ „Mojžíš se tehdy oprostil od toho, co je viděno a co vidí, a vnořil se do skutečně mystické temnoty nevěděni, v níž zavřel oči pro každé poznávající uchopení, a ocitl se v tom, co je zcela nedotknutelné a neviditelné. Zcela přítom náležel tomu, který je mimo vše, a současně nikomu, ani sobě samotnému, ani jinému.“ AREOPAGITA, s. 173.

²⁹⁶ Toto nevěděni je sjednocení výsostným způsobem. Srov. ARMSTRONG, s. 529.

k sobě a všemu ostatnímu, všechno odejmeš a od všeho se oprostíš, budeš ve své čistotě přiveden vzhůru k nadjsoucímú paprsku božské temnoty.²⁹⁷

Vyjítí ze sebe neboli extáze je klíčovým momentem. Je konečným osvobozením člověka od všeho a překročením rozumu. Konečného sjednocení lze dosáhnout pouze v tomto stavu. Extáze neznámá „(...) prosté opuštění rozumu a vůle, ale tyto schopnosti se rozšiřují za hranice jejich přirozenosti, kde již nemohou spoléhat samy na sebe, nýbrž setkávají se s Boží mocí, která jim vychází vstříc.“²⁹⁸ V extázi se sami stáváme božskými a sjednocujeme se s Bohem, který je Láska.²⁹⁹ Sestup i návrat je zastřešen právě touto Láskou, která vtiskuje do všech svou přirozenost a působí jako jednotící síla. „Agapická láska je samotnou Boží přirozeností, a přesto se pohybuje skrze stvořené, takže jí lze právem přisoudit jméno vycházející láska.“³⁰⁰ Bůh tedy vychází³⁰¹, sestupuje se své přirozenosti a umožňuje nám, abychom o něm mohli mluvit, a dává nám symboly, který mi ho popisujeme. Duše pak po „stupních“ symbolů stoupá od smysly vnímatelné reality až do absolutní jednoty Boha. Avšak Bůh neopouští sebe, on sám je stále tůž a nade vším. On je však tím, kdo je první a kdo umožňuje stejný návrat ve všech úrovních bytí.³⁰² Duše odmítne³⁰³ i poslední symboly a vyjde sama ze sebe, v extázi vstoupí do božské tmy. Očista – osvětlení – sjednocení představují určitou cestu, která končí „(...) překročením veškerého řádu, veškerého vědění, veškerého působení a nakonec i veškerých symbolů a řádů, a dosažením jednoty, která není ničím abstraktním, ale samotným Jednem. Sjednocení tak označuje jak účast duše na Bohu, tak i to, co Bůh je.“³⁰⁴

²⁹⁷ AREOPAGITA, s. 170 – 171.

²⁹⁸ ARMSTRONG, s. 529. Srov. AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 185.; Srov. RIORDAN, s. 196 – 200.

²⁹⁹ Láska, kterou jsme uchopeni a „tažení“ vzhůru ke sjednocení, je láska erotická (*erós*). Srov. LOUTH, s. 102.

³⁰⁰ ARMSTRONG, s. 530; Srov. AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 94 – 98.

³⁰¹ Nejvznešenějším způsobem, jakým kdy mohl Bůh „vyjít ze sebe“ a sestoupit na Zem, je vtělení Božího Syna. On je tím největším symbolem. V jeho světle však všechny symboly blednou a ztrácejí se ve světle božského jasu, kterým osvětluje duše toužící po Bohu. Vtělení Syna pak není pouhou manifestací Boží moci, ale také zjevení přitažlivosti jeho krásy. On sám také na své cestě ukazuje, jak k Bohu dospět, a to tím nejlepším způsobem.

³⁰² Tuto nauku dokonalosti ve všech úrovních bytí kritizoval Proklos, který tvrdil, že je třeba se postupně vracet jako po řetězu až k Jednu. Tímto návratem po jednotlivých stupních se duše neustále více připodobňovala Jednu, ve kterém se nakonec měla rozplynout. Dionysios zde používá jiného schématu. Zcela v křesťanském duchu tvrdí, že vše, co je, je od Boha, a nikoli prostřednictvím jednotlivých entit (bytí), jak tvrdí Proklos.

³⁰³ „Bůh není počet, ani řád, ani velikost, ani malost, ani rovnost, ani (...) tmou, ani světlem, ani omylem, ani pravdou. Nelze o něm vůbec nic tvrdit, ani mu nic odnímat, nýbrž když o něm tvrdíme či popíráme něco z toho, co následuje po něm, o něm samotném nic netvrdíme ani jej nepopíráme, neboť dokonalá a jednotná příčina všech věcí je nad každým tvrzením, stejně jako je výsostnost toho, kdo je zcela oprostěn a mimo vše, nad každým odnímáním.“ AREOPAGITA: *Listy*, s. 181.

³⁰⁴ Srov. ARMSTRONG, s. 531.

7. 3 Výstup k Bohu jako liturgické jednání

Zde je potřeba učinit malou předběžnou poznámku. Protože Dionysios žil v 5. nebo 6. století zřejmě v Sýrii, je potřeba si uvědomit, že ráz liturgie v jeho době a v naší, zvláště pak západní kultuře, je naprosto rozdílný. Pro lepší pochopení je dobré se alespoň trochu orientovat v liturgii řecko-katolické, která je Dionysiově přece jen bližší. Na tento aspekt Dionysiova díla upozorňuje Andrew Louth.³⁰⁵

Spis O mystické teologii hovoří o vyjití a návratu jako o jednání Boha, který vychází jako první k člověku, zvláště ve svém Synu, a sám také jako první zve k sobě, ke sjednocení se sebou. Položme nyní otázku. Je možné vyjití a návrat nějakým způsobem pozorovat při liturgickém konání? Odpověď zní: ano. Liturgie se stává teorií³⁰⁶, která svědčí o skutečnostech, jež překračují běžný chod života. Jak spis O nebeské hierarchii, tak i spis O církevní hierarchii mají společný prvek, kterým je komunikace božského světla všemu stvoření. Církevní hierarchie je tedy v tomto úkolu podobná nebeským mocnostem, které prodlévají u Boha, a sleduje naprosto stejný pohyb, s kterým jsme se již svým způsobem setkali u Platóna, Plotína i Prokla, ale také u Řehoře z Nyssy.³⁰⁷ Každému z následujících prvků očistění – osvícení – zdokonalení a nakonec sjednocení se s Bohem pak Areopagita přisuzuje jednu ze svátostí a toho, kdo ji může vysluhovat. Očistění – jáhni, kteří křtí a připravují na křest dosud nepokřtěné. Osvícení – kněží prohlubující pochopení Písma. Zdokonalení pak přísluší biskupům, kteří v první řadě vysluhují svátost Eucharistie.³⁰⁸ Je tedy vhodné se ptát, zda je možné spis O mystické teologii považovat za svého druhu liturgickou knihu pro biskupa, který slaví božská tajemství?

Představme si, že stojíme v kostele doby Dionysiovy. Na první pohled nás zřejmě zaujme zdobený ikonostas a královská brána. Liturgické dění lze rozdělit do tří fází: proskomidie neboli příprava chleba a vína pro eucharistii, liturgie katechumenů a jako poslední liturgie věrných, která se koná za zavřenými dveřmi, tj. bez katechumenů a těch, kteří byli ze společenství vyloučeni kvůli hříchu. Při velkém vchodu sloužící duchovenstvo vychází průvodem z oltářní části bočními (severními) dveřmi ikonostasu do chrámové lodi

³⁰⁵ Srov. LOUTH, s. 29 – 75, 104 – 109.

³⁰⁶ Zde nemám na mysli vytváření nových myšlenek, ale zcela řecké chápání. Život filosofa byl ve starém Řecku chápán jako život teoretický, tj. život, který svědčí. Teoretik byl člověk, který býval vyslán např. na slavnosti nebo hry. Když se vrátil, podával těm, kteří ho vyslali, zprávu. Ta měla být samozřejmě co nejobjektivnější. V tomto smyslu je pak liturgické konání konáním svědčícím o Bohu a jeho velikosti, když se božská tajemství, očím lidským skrytá, zjevují skrze symbolické jednání biskupa či kněze.

³⁰⁷ Srov. předchozí kapitoly této práce.

³⁰⁸ Srov. LOUTH, s. 54.

(v řecké tradici kráčí přes celý chrám, v ruské tradici jen před ikonostasem) a po slavnostních modlitbách a požehnání věřícím vchází průvod duchovenstva hlavními středními dveřmi ikonostasu (tzv. svaté dveře nebo královská brána) zpět k oltáři. Při velkém vchodu přenášejí sloužící ctihodné dary (chléb na diskosu a víno v kalichu) ze žertveníku přes chrám na svatý prestol. Před neseným chlebem a kalichem kráčí světloňoši se svícemi. Při tomto slavnostním průvodu se duchovenstvo modlí za církve – hlasitě vzpomínají jména biskupů, modlí se za veškeré duchovenstvo a služebnictvo církevní, za zakladatele chrámu, tamní církevní obec a za všechny pravoslavné křesťany; při tom duchovní žehnají přítomným věřícím. V symbolické rovině výkladu liturgie představuje velký vchod cestu Pána Ježíše s křížem na Golgotu, ukřižování, smrt a uložení do hrobu.³⁰⁹ Za zavřenými dveřmi, kam lidské oko nemůže pohlédnout, ani rozum proniknout, se odehrává to největší tajemství, které lidská slova ani symboly nejsou s to vyjádřit. Mystická teologie tak mluví o tom, co se děje za všemi slovy a symboly. Je to teologie ticha a sjednocení s nevýslovným Bohem. Jednota pak je výsadním právem těch, kdo jsou Bohu blízko. Nejdříve serafíni, cherubíni a mocnosti, o kterých je řečeno, že bdí v „předsíni“.³¹⁰ Po nebeské hierarchii, jejímž úkolem je předat níže postaveným světlo božského jasu, se sjednocení dostává i hierarchii církevní, předně těm, kteří stojí na nejvyšších místech, tj. hierarchům a biskupům. Jsou to právě oni, kdo slaví božská tajemství za zavřenými dveřmi a jsou to také oni, kteří vycházejí z prostoru, kde jsou Bohu nejbližší, aby jeho, nevyslovitelného, přiblížili lidem a lid aby byl pozván na cestu sjednocení. Oni žijí jakoby mimo realitu a přitom na realitě závisí, protože i oni jsou pouze lidé. Interpretují symboly a sami jsou symboly vedeni. Biskupové ale nejsou jediní, kdo přebývají v těsné blízkosti Boha, i když k němu mají přednostní přístup. Jsou to také mniši, jejichž život je zasvěcen především sjednocení se s Bohem. Lze si povšimnout, že čtyři první listy jsou adresovány právě mnichu Gaiovi. První i druhý list hovoří o tématu blízkému negativní, mystické teologii. Dionysios tak neurčuje pojednání O mystické teologii pouze biskupům, kteří v ní mohou vidět pomůcku k výkladu liturgie, ale také mnichům, kteří stojí mezi prostým lidem tak, jako biskup mezi kněžími a jáhny.

³⁰⁹ MIRKOVIČ Lazar: *Pravoslavná liturgika alebo náuka o bohoslužbe pravoslávnej východnej cirkvi*, Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2001, s. 102 – 106; Srov. *Božská liturgie našeho svatého otce Jana Zlatoústého*, Litoměřice, 2006.

³¹⁰ Srov. AREOPAGITA: *O mystické teologii*, s. 161 – 164; Srov. LOUTH, s. 104.

7. 4 Hierarchie a cesta negace

Jak již bylo napsáno, hierarchie existují především proto, že komunikují jas božského světla. Je možné je chápat jako jakýsi žebřík a ti, kteří jsou na jeho vrcholu, dosahují sjednocení s Bohem nebo jsou s ním již sjednoceni. Toto pojetí ale implikuje proklovský řetěz, po němž se jednotlivé duše musí vydat, aby dosáhly Jedna. Dionysios se proti tomuto pochopení vědomě staví. Pak ale musí být ještě jiný důvod, proč hierarchie existují. Hlavní úkol hierarchií dle Areopagity je nejen sdělovat onen jas božské záře, ale hlavně, nakolik je to jen možné, se připodobnit Bohu. Jeho pojetí hierarchie je statické. Nejsou to žádné žebříky, po nichž se vystupuje nebo sestupuje. Hierarchie prostě umožňují sjednocení s Bohem a zbožštění už jen tím, že jsou určitým způsobem života s Bohem a pro Boha. Takový život je zvláštním odrazem božské záře, velkolepým zjevením Boha. Díky zjevení jeho slávy jsme pak jemu samotnému připodobněni a tím zbožštěni.³¹¹ Jestliže jsme Bohem stvořeni přímo a ne tak, jak si to představoval Proklos, pak hierarchie zrcadlí pouze jas božské záře a my můžeme být sjednoceni s Bohem tím, že odpovíme přímo na akt stvoření. Tím je nevýslovná láska, která vychází, aby nás uchvátila a přitáhla k sobě. Cesta negací se tak stává cestou extatické lásky, která vede za hranice všeho a umožňuje přímý kontakt s Bohem.

7. 4. 1 Cesta negací – cesta lásky – cesta utrpení

Podle Mystické teologie ten, kdo chce dosáhnout Boha, musí jít a překonat všechny symboly i všechna pojetí a přiblížit se tak k Bohu, být v jeho přítomnosti, která je absencí všeho a přitom veškerou plností, a musí překonat i sám sebe, všechny své schopnosti i nadání. Každé vyjití na cestu, každé překročení sebe není však nic pouze myšleného. Jde o skutečný proces odstraňování toho, co není Bůh, a stále odpovídání na Boží vycházející lásku a pronikání do jeho blízkosti. Odstranit něco, co brání dalšímu postupu, a nakonec překonat sebe sama není nic snadného. Jeho láska nás stále vybízí k proměně, k opuštění mrtvých struktur našeho života. Proměna je podmínkou růstu. Růst je ovšem proces dynamický, který se děje aktuálně teď. Je to cosi, co musíme vytrpět, abychom se stali dospělými. Extatická Boží láska vychází vstříc duši. Ta zouvá opánky, protože vstupuje do blízkosti Boha, zanechává za sebou veškeré intelektuální schopnosti a nakonec v „bolestech“ překračuje sebe sama. Duše se vzdává a nechává se obklopit prosvětlenou temnotou, paprsky božského světla. Jestliže výstup skrze negace, který je vyžadován

³¹¹ Srov. LOUTH, s. 106.

mystickou teologií, znamená být přitažen k Bohu a vyjítí ze sebe samého ve skutku vzdávající se lásky, potom lidské sjednocení s Bohem a božské vyjítí můžeme vidět jako setkání dvou milujících se subjektů. Bůh vychází ze sebe a v aktu stvoření tvoří lidské bytí. Stvoření pak odpovídá na tuto lásku tím, že se k Bohu obrací a touží po jednotě se svým Tvůrcem. Akt sjednocení přesahuje všechny hierarchické stupně.³¹² Mystická teologie v Dionysiově podání není pouhou příručkou pro hierarchu, který koná liturgii, ale je především snahou lidskými slovy ukázat Boží extatickou lásku, která má svůj vrchol ve vtělení Božího Syna. Vposledku nejde o lidská slova nebo vyjádření; to nejdůležitější je prožít, vytrpět. Liturgie se nám stává pomůckou, pozvánkou každému, kdo se chce účastnit božského vycházení a navracení se, a dovoluje svobodně odpovědět na pozvání, kterého se dostává od samého Nevyslovitelného.³¹³ Mystickou lásku, která sjednocuje, nelze uzavřít do lidských kategorií či pojmů. Tato láska přesahuje vše. Není možné tedy zůstat u znamení a symbolů, ale je třeba vše překročit a v absolutní odevzdanosti duše nazírat toho, který „(...) není počet, ani řád, ani velikost, ani malost, ani rovnost, ani nerovnost, ani podobnost, ani nepodobnost. Není v klidu ani v pohybu, stejně jako není nehybný. Není mu vlastní moc ani mocí není, stejně jako není ani světlem. Nežije a není životem. Není ani bytím, ani věčností, ani časem. Nelze se ho dotknout ani intelektivně, ani věděním, není ani pravdou, ani královstvím, ani moudrostí, ani jedním, ani jednotou, ani božstvím, ani dobrotou. Není ani duchem tak, jak jej chápeme, ani synovstvím, ani otcovstvím, ani ničím jiným ze jsoucího, co poznáváme my nebo někdo jiný. Není ani ničím z nejsoucího, ani ničím ze jsoucího, ani jej jsoucná nepoznávají tak, jak sám je, stejně jako ani on nepoznává jsoucná tak, jak jsou jsoucný³¹⁴. Není možný jeho výměr, ani jméno, ani poznání. Není tmou ani světlem, ani omylem, ani pravdou: nelze o něm vůbec nic kladně tvrdit, ani popíráním odnímat, nýbrž když o něm tvrdíme nebo popíráme něco z toho, co následuje po něm, jeho samého netvrdíme ani nepopíráme, neboť dokonalá a jednotná příčina všech věcí je nad každým kladným tvrzením, stejně jako je výsostnost toho, kdo je od všeho zcela oproštěn a mimo vše, nad každým popírajícím odnímáním.“³¹⁵

³¹² Toto je faktická odpověď na Prokla.

³¹³ Srov. LOUTH, s. 109.

³¹⁴ Když Dionysios tvrdí, že Bůh nepoznává jsoucná, má tím na mysli, že nepoznává smyslově vnímatelné věci smyslovým vnímáním a inteligibilní věci intelektivní činností. Tímto způsobem totiž poznáváme my. Bůh poznává vše tím, že poznává sebe.

³¹⁵ AREOPAGITA: *Listy*, s. 181.

8. Vladimír Lossky – Mystická teologie Východní Církve

8.1 Autor

Vladimír Lossky se narodil roku 1903 v Göttingen v Německu. Jeho otec Mikuláš Lossky byl profesorem filosofie na Petrohradské universitě. Lossky žil se svými rodiči v Petrohradě od roku 1920 až do roku 1922, kdy museli Rusko opustit. Ve svých přerušovaných studiích pokračoval v Praze a na pařížské Sorbonně, kde se zaměřil na středověkou filosofii. V Paříži zemřel roku 1958. Byl prvním děkanem Institutu svatého Denise v Paříži, kde také vyučoval dogmatickou teologii. Jeho nejznámějším dílem je *Mystická teologie Východní Církve*. Dalšími díly jsou také *Úvod do ortodoxní teologie*, *Obraz a podoba Boha*, a ve spolupráci s Leonidem Ouspenskym *Význam ikon*.

Vladimír Lossky se ve svém myšlení ukázal jako jeden z vynikajících učenců ortodoxie. Období mezi rokem 1922, kdy opustil Rusko, a rokem 1957, kdy zemřel, věnoval také otázce vztahu Církve a mystiky, Písma a patristické tradice. Jeho zájem nezůstával omezen pouze na Východ, ale reflektoval také teologickou nauku Západu. V díle *Mystická teologie Východní Církve* se zabývá různými aspekty východní spirituality ve vztahu k základním tématům dogmatické tradice ortodoxie. Mystická teologie v tomto díle označuje spiritualitu, která je vyjádřením dogmatického postoje.

V jistém smyslu je každá teologie mystická, protože svým způsobem odhaluje božská tajemství. Jindy se však o mystické teologii mluví jako o protikladu k teologii, jako o sféře neproniknutelné a nepochopitelné. Mystika vyjadřuje jakési nevyslovitelné tajemství, skryté hlubiny, které je lépe prožít než poznat rozumem. Striktní rozdělení mystiky a teologie na dvě samostatné oblasti nás může vést k chápání mystiky jako dynamického prvku víry. Dynamika by pak spočívala v tom, že mystika umožňuje pohyb duše k Bohu. Teologie by pak nutně musela být chápána jako statický prvek víry. Statičnost by spočívala v nauce, která pouze vypovídá o věcech, které sama nemá možnost prožít.³¹⁶ Toto členění by vedlo k tomu, že pouze několik málo vyvolených by mělo možnost účasti na dynamickém prvku víry, a postupně tak dospěli k Bohu. Ti, kteří „žijí naukou“, zůstávají slepí a spoutáni dogmatickými poučkami. Postupné domýšlení tohoto rozdělení musí vést k nepochopení na obou stranách. Teologové by nutně museli „utlačovat“ mystiky, protože by se jim mohlo zdát, že překračování nauky vede k překrucování a problémům, což do jisté míry zřejmě pravda je. Mystikové by na druhou

³¹⁶ Srov. LOSSKY Vladimír: *The Mystical Theology*, s. 7.

stranu mohli teologům oponovat, že jejich teologie je „mrtvá“, protože je zbavena právě onoho dynamického prvku, který je nutný k postupu a „dosažení“ Boha. Mystiku a teologii však nelze oddělovat, protože „mystika je scholastika srdce, dialektika citu.“³¹⁷ Východní tradice však nikdy tak striktně mystiku a teologii nerozdělovala. Nedošlo k oddělení mezi osobním prožitkem božského mystéria a naukou Církve. Pravdy nemají být něčím statickým, naopak mají být žity. Právě díky zjeveným pravdám jsme schopni nahlížet nepochopitelná tajemství. Teologie a mystika se podporují navzájem a navzájem se také doplňují. Jedna bez druhé být nemůže. „Jestliže je mystický prožitek vyjití z ‘obyčejného chodu víry’, teologie je vyjádřením toho, co může být zakoušeno všemi, a všichni z toho mají užitek.“³¹⁸ Je tedy jasné, že nemůže existovat žádný mystický prožitek bez náležitě žité víry podepřené solidní naukou; a zároveň teologie by byla ochuzena, pokud by odvrhla mystiku. Mystika ale není jen mimořádný prožitek Boží blízkosti, ale je také zdokonalením a korunou veškeré teologické nauky. Je teologií par excellence. Nejde jen o stav plodného spojení nauky a života, jen o způsob hovoření o Bohu, ale především o sjednocení³¹⁹ se s Ním. Křesťanství má být praktické, aby mohlo formovat život. Zdá se, že mystika se této praktičnosti vymyká. Objevuje se zde paradox. Čím více je prakticky žitá víra mystická, tím více směřuje k absolutnímu konci a jednotě s Bohem.³²⁰ Jednota, jak jsme viděli v předchozích kapitolách, je možná pouze díky našemu posvěcení. Posvěcení pak je umožněno především vtělením jediného Božího Syna. „Pokud by vtělené Slovo nebylo stejné podstaty jako Otec, pokud by nebylo pravým Bohem, pak by naše posvěcení nebylo možné“³²¹, nebyla by možná jednota s vše přesahujícím Bohem. Aby člověk ještě na této zemi mohl dosáhnout jednoty s Bohem, vyžaduje to od něj stálé úsilí nebo lépe řečeno neustálé bdění, které umožňuje stále více přetvářet vnitřního člověka a bojovat proti vnějším nepřátelům, tj. proti každému nerozumnému hnutí naší porušené přirozenosti. Ta musí projít proměnou. Musí být stále více proměňována milostí na cestě posvěcování, která nemá pouze rozměr duchovní, ale také tělesný. Týká se člověka jako jednoty těla a duše. Má kosmický rozměr.³²² Mystické sjednocení má rozměr tajemství. Odehrává se totiž pouze mezi Bohem a duší, která je pozvednuta k nahlížení božského.³²³ Lossky připomíná Congarova slova: „Stali jsme se jinými lidmi. Měli jsme i předtím stále stejného Boha, ale

³¹⁷ INGE William Ralph: *Christian mysticism*, New York: Living age Book, 1960, s. 338.

³¹⁸ LOSSKY, s. 8.

³¹⁹ Srov. toto téma v předchozích kapitolách.

³²⁰ Srov. LOSSKY, s. 9.

³²¹ LOSSKY, s. 10.

³²² Srov. tamtéž, s. 18.

³²³ „Vím o člověku v Kristu, který byl před čtrnácti lety přenesen až do třetího nebe; zda to bylo v těle či mimo tělo, nevím – Bůh to ví. A vím o tomto člověku, že byl přenesen do ráje – zda v těle či mimo tělo, nevím, Bůh to ví – a uslyšel nevypravitelná slova, jež není člověku dovoleno vyslovit.“ 2 Kor 12,2nn

před ním jsme byli jiní lidé, neschopní souhlasit s jeho vůlí.³²⁴ Posvěcení činí člověka jiným, schopným přistoupit k Bohu, který přebývá v nepřístupném světle, a nezemřít přítom.

8. 2 Božská temnota

V této kapitole Lossky navazuje na Areopagitovu *Mystickou teologii* a zabývá se především otázkou temnoty, která je jak pro Dionysia, tak pro Losského místem, kde lze nalézt Boha. Temnota však rozhodně není posledním slovem. Obsah celé knihy i poslední kapitola však naznačují, že vše nakonec směřuje k božskému světlu, kde je možné setkat se s Bohem a dojít k němu, nikoli však vlastní silou, ale silou jeho lásky, která zve k setkání s ním.

Lossky přebírá nauku o dvou cestách. Pozitivní cesta nás vede k jakési znalosti o Bohu, ale je nedokonalá. Negativní cesta je pokládána za nejvhodnější, pokud hovoříme o Bohu, který je nevyslovitelný a jehož podstata je nepoznatelná. Je to cesta, která nás vede k absolutní nevědomosti (*agnósia*). V této nevědomosti poznáváme v nejvyšší míře.³²⁵ Abychom tohoto stavu dosáhli, musíme od sebe odhodit vše, co není Bůh a co brání dalšímu úspěšnému postupu. Je tedy jasné, že apofatická cesta má jistou přednost před cestou katafatickou. A právě apofatický způsob uvažování ovlivňuje základní směr teologického myšlení v tradici východní Církve.

Samozřejmě nejde jen o odstraňování vnějších věcí, které stojí v cestě, ale jde především o otázku vnitřního člověka a o otázku očisty, která je nutná. Člověk musí opustit vše nečisté, ale dokonce i vše čisté. Podobně musel stoupat na Sinaj také Mojžíš, který, když se osvobodil ode všeho viděného i viditelného, vstoupil do naprostého nevědění, zavřel oči před každou rozumovou činností a dosáhl tak toho, který je nade vším. Bůh sám se již neukazuje jako objekt věděni, ale jako jednota.³²⁶ Díky sjednocení se může zdát, že Boha známe. Boha si ovšem nelze nijak představit a definovat ho už vůbec nelze. „Božská přirozenost je jako moře. Ale toto moře nemá žádné hranice a rozlévá se daleko a široko nejen prostorově, ale také časově.“³²⁷ Vše, co jsme schopni o Bohu vypovědět, neukazuje jeho podstatu, ale je pouze slabou předchutí toho, co budeme jednou zakoušet v plné míře. Tváří v tvář radikalitě negativní cesty, která je pro Východ charakteristická, se můžeme ptát, zda je tato cesta pouze jakýmsi intelektuálním pátráním, hledáním nebo něčím

³²⁴ LOSSKY, s. 21.

³²⁵ Srov. kapitolu 8., kde se tomuto tématu věnuji. Srov. LOSSKY, s. 25.

³²⁶ Na tomto místě bychom se mohli rozsáhle rozepsat o vlivu novoplatonismu na Dionysia. Tímto jsem se zabýval částečně v předchozích kapitolách. Srov. LOSSKY, s. 29.

³²⁷ LOSSKY, s. 36.

mnohem víc. Odpověď je poměrně snadná. Apofatická cesta není totiž intelektuálním pátráním, není ani abstrakcí, ale mystickým prožitkem, proměnou člověka, extatickým vyjitím ze sebe.³²⁸ Teologie má být jednotnou cestou, ve které rozlišíme, nikoli od sebe zcela oddělíme, dva směry. Musí na jedné straně spočívat na pozitivních výpovědích, které jsou na straně druhé přesaženy výpověďmi negativními. „Je to velká věc mluvit o Bohu, ale stále je mnohem lepší učinit se pro Boha čistým.“³²⁹ Apofatická cesta vyjadřuje postoj myslí, která odmítá veškeré snahy nějakým způsobem Boha pevně popsat. Nauka je samozřejmě nutná, jak již bylo zmíněno, ale teologii nelze ani oddělit od vlastního prožitku. Neexistuje teologie, která stojí stranou zkušenosti s Bohem. Ta totiž dává člověku možnost stát se novým člověkem, což znamená být očištěn, být posvěcen, být přitahován Láskou, znamená proniknutí božského tajemství. Je to zakoušení Boha. „Negativní teologie není pouze teorií vyjití ze sebe. Je vyjádřením základního postoje, který proměňuje celou teologii v kontemplaci tajemství Zjevení. Není pouze jedním z oborů teologie, kapitolou nebo pouhým uvedením do nepochopitelnosti Boží. (...) Negativní teologie nás učí vidět za hranice viditelného, pohlédnout nad všechny koncepty, které vytváříme. Zakazuje nám upnout se na spoléhání na vlastní síly, kterými bychom se chtěli zmocnit božského tajemství.“³³⁰ V tradici východní Církve je negativní teologie určitým návodem, jak získat svobodu a volnost, které umožňují zapojit filosofické myšlení do teologie bez obavy, že by snad došlo k nedorozumění nebo agnosticismu. Nepoznatelnost Boha neznamena agnosticismus nebo odmítání jakékoli poznatelnosti, nicméně toto vědění nachází svůj smysl pouze v nevědění, které vede ke sjednocení, ke zbožštění. Proto teologie nemá být abstraktní, ani nemá pracovat pouze s koncepty, ale má nutně být kontemplativní (teoretická).

Apofatická cesta nevede k přesvědčení o neexistenci Boha, k naprosté prázdnotě, protože Bůh křesťanů není nijakou neosobní entitou či neosobním Bohem filosofů. Je Nejsvětější Trojicí, která je plností vztahů mezi božskými osobami. Tato Trojice je nadpodstatná, více než božská a více než dobrá.³³¹ Právě tato Trojice, která autora *Mystické teologie* a každého čtenáře, který má zájem být s Bohem více než „obyčejně“, přivádí na cestu opuštění sebe, zbožštění a nakonec sjednocení se s ní.

³²⁸ Srov. tamtéž, s. 38.

³²⁹ Tamtéž.

³³⁰ Tamtéž, s. 42.

³³¹ Srov. AREOPAGITA Dionysios: *Listy*, s. 169.

8. 3 Sjednocení

Zbožštění stvoření bude realizováno ve své plnosti až v době, kterou očekáváme, tj. po vzkříšení mrtvých. V současném čase však má člověk možnost dosáhnout určitého stupně sjednocení tím, že zaměří veškeré své životní úsilí k věčnému životu. Postoj obrácení je orientace, která křesťanovi umožňuje správný postup směrem ke zbožštění. „Modlitby, posty, bdění a všechna ostatní křesťanská praxe, ačkoli jako taková je sama o sobě dobrá, zřejmě není samotným koncem, ke kterému máme dospět.“³³² Vše se má předně činit ve jménu Kristově. Ostatní činnosti, sice dobré, ale nekonané v jeho jménu, nám nemohou získat odměnu pro život, který očekáváme, ani nám nemohou přinést milost pro tento život. Zdá se, že pro křesťana neexistuje nic takového jako autonomní dobro, tzn. naše dílo je dobré natolik, nakolik nás přibližuje k Bohu a umožňuje sjednocení se s ním, jak to umožňuje milost.³³³ Nejde tak ani o otázku zásluh, jako spíše o spolupráci dvou vůlí, vůle božské a lidské, harmonie mezi nimi, která přináší stále více ovoce milosti, jež je člověkem přijato. Východní tradice se vždy snažila prosadit spolupráci mezi božskou milostí a lidskou svobodou. Plodné přijetí milosti svobodu předpokládá. Aby však byl člověk schopen být svobodný, musí se obrátit³³⁴. V obrácení spočívá počátek duchovního života. Je to přístup vůle, která se obrací k Bohu a vzdává se světa. Svobodné navrácení se k Bohu není žádným vnějším aktem, ten pouze doprovází skutečnou vnitřní proměnu odehrávající se v srdci³³⁵. Bez srdce, které je centrem vší aktivity, je duch bezmocný. Bez ducha pak srdce zůstává slepé. Ale jestliže srdce musí vždy žhnout a být horlivé, pak duch musí zůstat klidný a srdce střežit. Pouze skutečně čisté srdce umožňuje duchu ničím nerušené nahlížení. Kontemplace a aktivní život se zde navzájem doplňují. Aktivní život znamená stálé a vědomé očišťování srdce, které je řízeno duchem a je jím umírněno³³⁶. Společně se pak sjednocují a spolupracují na přijetí milosti. Milost pak umožní zbožštění a sjednocení. „Svatý Izák Syrský rozlišuje tři fáze na cestě sjednocení: pokání, očištění a zdokonalení, tzn. obrácení vůle, osvobození od vášní a získání dokonalé lásky, která je plností milosti.“³³⁷ Pokání lze chápat jako vstupní bránu k milosti. Je vlastně stálou

³³² LOSSKY, s. 196.

³³³ Zde je třeba si dát pozor na tvrzení, že vše je milost. Srov. tamtéž, s. 198.

³³⁴ Obrácení v tomto smyslu není *metanoia*, ale je to již známé *epistrofē*.

³³⁵ Srdce je pro asketickou tradici východní Církve centrem lidského bytí, základem činných schopností, intelektu a vůle. Je to místo, kde se celý duchovní život děje a kam směřuje. Srdce je podle Makaria Egyptského místem rozhodování o tom, co je a co není spravedlivé. Srov. tamtéž, s. 201.

³³⁶ Zklidnění srdce znamená pro východní tradici stav bez vášní, tzn. *apatheia*. Ta ale není žádným pasivním stavem. Asketická a mystická tradice východní Církve nečiní ostré rozdělení mezi aktivním a pasivním způsobem života v pokročilém duchovním životě. Lidský duch v běžných podmínkách není ani aktivní, ani pasivní, ale bdí. Je pasivní i aktivní zároveň. Srov. tamtéž, s. 203.

³³⁷ Tamtéž, s. 204.

podmínkou pro jakýkoliv přístup k milosti. Pokání koresponduje s apofatickou cestou. Čím více se člověk sjednocuje s Bohem, tím více si je vědom jeho nepoznatelnosti, a čím více se člověk zdokonaluje pokáním, tím více si uvědomuje, jak je stále ještě nedokonalý. Svatý Jan Damašský popisuje pokání jako „návrat, doprovázený zkouškou a lopotou, (...) návrat od ďábla k Bohu.“³³⁸ Svatý Izák Syrský: „Pokání je třes duše před nebeskou branou.“³³⁹ Pokání je počátkem cesty, která je skropena slzami kajícího. Ten při modlitbě postupně opouští slova a nechává promlouvat své srdce v tichosti před Bohem. Jednota je tak umožněna pouze v prostoru modlitby, která je osobním vztahem člověka a Boha. „V modlitbě totiž člověk setkává Boha osobně. Ví o něm a miluje ho.“³⁴⁰ Harmonie a spolupráce obou vůlí pokračuje v průběhu všech tří fází při výstupu k Bohu. Avšak když ho na určitém stupni člověk dosáhne, musí opustit duševní oblast, ve které je jeho duch aktivní, ukončit veškerý pohyb a dokonce opustit i modlitbu. Tomuto stavu říkáme kontemplace. Mysl vystoupí nad veškerou modlitbu a najde to, co je mnohem dokonalejší. Je to stav absolutního pokoje a klidu – *ἡσυχία*. Je to duchovní tichost, která přesahuje modlitbu. Je to stav, který náleží nebeskému království. Tato tichost, která je doprovázena úžasem, údivem, okouzlením, je někdy nazývána extází, protože člověk opouští své vlastní bytí a není si vědom, zda je ještě na tomto světě, nebo je vyzdvižen mimo.³⁴¹ Patří pouze Bohu a ne sobě, není už více svým pánem, ale je veden Duchem. Je odevzdán do Božích rukou tak, že ve své svobodě se i jí svobodně vzdává. Celý mystický zážitek se odehrává v klimatu modlitby, která se musí stát ustavičnou, nepřerušenu jako dýchání nebo tlukot srdce. Ve východní tradici se tento způsob modlitby nazývá „hesychasmus“.³⁴² Taková modlitba není jen prostým opakováním jediné věty, ale je deštěm, který zavlažuje vyprahlou zahradu. A tak jako dobře udržovaná a řádně zavlažovaná zahrada přináší po čase hojné ovoce, tak i tato modlitba přináší ovoce: „(...) ovoce božské lásky, což je jednoduše milost vlitá Bohem do modlícího se srdce. Láska pak není jen pohybem duše, ale také nestvořeným darem – božskou silou –, která neustále rozněcuje duši a sjednocuje ji s Bohem mocí Ducha svatého.“³⁴³ „Láska jako božský dar zdokonaluje lidskou přirozenost tak dlouho, dokud nevstoupí do jednoty a neidentifikuje se milostí s přirozeností božskou.“³⁴⁴ Tato dokonalá láska učiní člověka podobného Kristu, protože

³³⁸ Tamtéž, s. 206.

³³⁹ Tamtéž.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 207.

³⁴¹ Srov. 2 Kor 12,2nn.

³⁴² Srov. LOSSKY, s. 209 – 212; Srov. ČEMUS Richard: *Ježíšova modlitba – modlitba srdce (hesychasmus)*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996; Srov. VOPATRNÝ Gorazd: *Hesychasmus jako tradiční spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno: Luboš Marek, 2003; Srov. VLACHOS Hierotheos: *Pravoslavná spiritualita (stručně uvedení)*, Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006.

³⁴³ LOSSKY, s. 212.

³⁴⁴ Tamtéž, s. 214.

jeho přirozenost je skrze ni sjednocena s celým lidstvem. V Kristově osobě pak je sjednoceno vše stvořené i nestvořené, celé lidstvo s milostí boží. Jednota s Bohem však není důsledek přirozených nebo neuvědomělých procesů. Uskutečňuje se v člověku spoluprací Ducha svatého a naší svobody.

8. 4 Božské světlo

Jednota s Bohem je tajemství, které se odehrává v člověku, a má a musí mít osobní charakter, protože je to záležitost dvou srdcí. Osobní charakter nikdy nesmí být porušen. Pokud by došlo k potlačení osobního charakteru, jednota by nebyla možná a veškerá snaha by přišla vniveč. Ten, kdo dosáhl stavu dokonalosti, si plně uvědomuje všechno své konání, je osvobozen od veškerého nátlaku, od vší přirozené nutnosti. Postup člověka je zdokonalen sjednocením, a tím také i uvědomění si sebe sama. Toto uvědomění si je při výstupu na duchovní výšiny nezbytné a východní tradice ho nazývá γνώσις. Gnosis je nejvyšším stupněm uvědomění si božského, prožitím nestvořeného světla, bytím v tomto světle.³⁴⁵ Svatý Symeon Nový teolog hovoří o zkušenosti: „Nemluvíme o věcech, o kterých nic nevíme, ale svědčíme o tom, co známe. Neboť světlo již září v temnotách, v noci i ve dne, v našich myslích i srdcích. Toto světlo beze změny, bez západu a nikdy nezhasínající nás osvětluje. Ono mluví, jedná, žije a život dává, proměňuje ty, kteří se jím nechávají osvítit. Bůh je světlo a ti, které činí hodné, aby ho viděli, vidí ho jako světlo. Ti, kteří ho přijímají, přijímají ho jako světlo. Ti, kdo neviděli světlo, neviděli Boha, protože Bůh je světlo. Ti, kdo nepřijali toto světlo, nepřijali milost, protože v přijetí milosti přijímáme božské světlo a samotného Boha. Ti, kdo světlo dosud nepřijali a kdo na tomto světle dosud neměli účast, nacházejí sami sebe pod jhem zákona, v kraji stínů a představ. Ti jsou stále dětmi otrokyně. Králové či patriarchové, biskupové nebo kněží, princové nebo otroci, laici nebo mniši, všichni stejně bloudí ve stínech a temnotách, dokud nezačnou litovat všech svých poklesků, protože lítost je branou, která vede z temnoty do světla. Ti, kteří ještě nejsou ve světle, opravdu nepřekročili práh pokání. Služebníci hříchu nenávidí světlo, protože se bojí, že budou odhaleny jejich skryté zlé skutky.“³⁴⁶ Božské světlo je jako oheň, který vyháňá demony a ničí hřích. Svatý Symeon Nový teolog hovoří o tomto světle jako o neviditelném ohni, kterým zakoušíme božské. Zář tohoto ohně můžeme chápat jako viditelnou kvalitu, jako způsob, jakým se Bůh zjevuje světu. Abychom však mohli mít na tomto božském světle účast, podobně jako měli učedníci na hoře Tábor, musíme jím být proměněni. Mystický zážitek vyžaduje změnu naší vlastní přirozenosti a její proměnu

³⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 218.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 218 – 219.

milostí. Proměnu stvořené přirozenosti můžeme chápat jako zakoušení nového nebe a nové země, jako vstup bytosti do věčného života ještě před smrtí a vzkříšením.³⁴⁷ Je to místo, kde láska a *gnosis* jsou jedno, skryty před očima světa v životě těch, kteří jsou sjednoceni s věčnou září Nejsvětější Trojice. Je to tajemství společného přebývání. To je ovšem samo o sobě nevypověditelné; leží za hranicemi intelektuálních schopností a není pro ně žádné názvosloví. Jde o vědomí, že existuje cosi, co nejsme schopni vyslovit a rozhodně ani myslet. To je skutečné nevědění, které přesahuje veškeré vědění. Opět se nám vrací známé téma apofatické teologie. Máme ale možnost pozorovat určitý posun. Místo božské temnoty, tolik popisované Areopagitou, se zde objevuje světlo a místo zapomenutí na sebe rozkvět vědomého osobního bytí v milosti. Mění se i pohled na Boha. „Když dosáhneme dokonalosti, Bůh k nám již více nepřichází jako předtím bez představy o něm. Přichází se zcela jistým obrazem o sobě. Je to ovšem obraz, který dává on, nikoli my. Tento obraz lze vidět v jeho jednoduchosti, utvořený ve světle, ovšem bez jakékoli vnější podoby, nepochopitelný, nevýslovný. Nelze říci nic víc.“³⁴⁸ „Tma ustupuje a pravé světlo již svítí.“³⁴⁹ Pro ty, kteří se stali syny světla a syny dne, kteří kráčí po celý čas ve světle, pro ty den Páně nebude, protože oni jsou s Bohem a v Bohu vždy. Protože světlo zahání temnotu, stává se pro nás určitým principem, který nám umožní lépe poznat sebe. Ve světle přicházíme blíže k poznání Boha, a tím i k poznání sebe. Vstup do tohoto světla se pro ty, kteří ho přijmou, stane záchranou, pro ty, kteří ho odmítnou, zkázou. Protože však Bůh má spíše zalíbení v hříšnickově obrácení než v jeho smrti, chce, aby všichni dospěli ke světlu. „Až se všichni stanou světlem, vše bude proniknuto světlem nestvořeným. Svátí obdrží tělo podobné tělu Kristovu, které se ukázalo apoštolům při proměnění na hoře Tábor. Bůh bude vše ve všem a božská milost, světlo Nejsvětější Trojice, bude ozařovat vše. Tito proměnění budou jako nová slunce v království Otce, podobní Synu, přetvoření Duchem svatým, dárce Světla. (...) Potom vše bude ozářeno podle míry jejich víry a díla, podle velikosti jejich naděje a lásky, podle míry jejich očištění a osvětlení Duchem svatým (...)“³⁵⁰ Celé stvoření má být v Duchu zaměřeno nakonec k poslednímu dni, k parusii, eschatologickému naplnění dějin, ve kterém se celý stvořený vesmír sjednotí s Bohem. Toto sjednocení bude realizováno různě, v každé osobě jinak, podle toho, jak Duch chce, ale nikdy bez účasti člověka v církvi. Narážíme zde ovšem na limity, které nutně musí vyvstat. Ty člověk sám neumí překonat. Za ně, za hranici smrti, nelze proniknout lidským rozumem. Smrt pro nás zůstane vždy tajemstvím, přechodem z temnoty do světla,

³⁴⁷ Srov. tamtéž, s. 230.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 231.

³⁴⁹ 2 Jan 2,8

³⁵⁰ LOSSKY, s. 235.

„tajemstvím osmého dne, tajemstvím pravého vědění, které svět nezná. Je to tajemství posledního dne, kdy vše začne, kdy budou přineseny první plody konečného zjevení, kdy se Bůh zjeví všem v nepřístupném světle, v němž přebývá.“³⁵¹

8. 5 Shrnutí

Tradice východní Církve hovoří o apofatické cestě jako jednom z jejích výrazných prvků. Negace, které přitahují pozornost a ukazují na nepochopitelnost Boha, nejsou žádným popíráním vědění. Máme je spíše chápat jako nástroj, který nás uschopňuje k překonání všech lidských pojetí, každé oblasti filosofické spekulace. Negace jsou směřováním ke stále větší plnosti, v níž se vědění (*gnósis*) mění na nevědění (*agnósia*), teologická pojetí v kontemplaci, nauka Církve v prožitek nevýslovných tajemství. Negativní cesta se tak pro člověka stává možností překonat sám sebe. Přestože ji nesmíme vydělovat z celku teologického myšlení, ona sama je určitým typem existenciální teologie, protože svým charakterem ovlivňuje celé bytí člověka tím, že ho nikoli násilně, ale pod určitým tlakem přísného rozlišování tlačí k proměně přirozenosti, k posvěcení, sjednocení, a tím k dosažení pravé *gnósis*, jíž je kontempace nadsjednocené Trojice. Aby někdo mohl takového stavu dosáhnout a prodělat změnu srdce, musí podstoupit očistný proces, musí se obrátit, musí litovat. Východní tradice představuje negativní cestu jako pokání člověka, který se má setkat s Bohem. Je to stálá přeměna stvoření, které směřuje k úplnosti, k jednotě s Bohem. Ta se zdaří jen díky Boží milosti a lidské svobodné vůli. Plnost, konečné naplnění, ke kterému směřují všechny stvořené osoby, je zjevena v Duchu svatém. „On je tím pravým mystagogem negativní cesty, jehož působení svědčí o přítomnosti Nepojmenovatelného, Nepopsatelného, absolutní Plnosti.“³⁵² Toto je jedna ze základních myšlenek východní tradice. Toto je tajemství, které leží skryté uvnitř církve a působí zde jako kvas. Bez něj by byla nauka církve pouhými promyšlenými poučkami a učitelé posvátných pravd pouze slepými vůdci slepých. Negativní přístup stojí v základu „všech“ teologických východisek východní tradice. Je neustálým svědkem Duchu svatému, který doplňuje všechny nedostatky, způsobuje, že všechny limity mohou být překonány, radí, jak poznat Nepoznatelného. Nakonec Duch uchvacuje člověka. Ten pod jeho vedením opouští svůj dosavadní život hříchu, nechává se proměnit, vystupuje ze tmy do nepřístupného světle, z nebytí do plnosti života a nachází Boha nepopsatelného, nevyslovitelného, který ačkoli vše přesahuje, sklání se k lidem ve svém Synu a v Duchu svatém je přivádí k sobě.

³⁵¹ Tamtéž, s. 233.

³⁵² Tamtéž, s. 239.

9. Závěr

Jak jsme v průběhu této práce mohli vidět, téma negativní (apofatické) teologie se nevyskytuje pouze u Dionysia Areopagity, ale také již o několik staletí dříve u Platóna a jeho pokračovatelů. Samozřejmě v případě Platóna nelze mluvit o teologii. On sám náboženství nepraktikoval, protože filosofie pro něj měla mnohem větší hodnotu. Život filosofa chápal jako *bios theoretikos*, tj. život, který podává svědectví o nejvyšších pravdách. Mezi ně však náboženství nepatřilo. To považoval pouze za jakousi omluvitelnou úchytku, která charakteru filosofa neškodí. Platón postavil na vrchol svého systému Dobro/Jedno, které je absolutně nejvyšší ideou a počátkem všeho, co existuje. Z něj vše vychází a k němu se má vše výstupem opět navrátit. K němu se duše dostává tak, že vystupuje po jednotlivých stupních vycházení a stává se stále více dokonalou. Návrat má být završen sjednocením se. Ale toto sjednocení nemá charakter bytí dvou entit vedle sebe. Duše se má v Jednu zcela rozplynout a tím zaniknout. To je nejvyšší možný stupeň dokonalého sjednocení. V Dialogu Parmenides hovoří Platón o tom, že ať o Jednu tvrdíme, že je nebo není čímkoli, vždy se ocitneme v paradoxu. Jedním je tvrzení, že pokud Jedno existuje, pak ho nelze nijak pojmenovat ani poznat, a myslet něco takového je naprosto vyloučeno. Na druhou stranu poznání nejvyššího bytí je předpokladem každého jednotlivého poznání ideje. Když Platón popisuje tuto nejvyšší ideu, nikdy nepoužívá pozitivních termínů, nýbrž ji popisuje termíny negativními. Neexistuje totiž žádný přiměřený termín, kterým bychom byli schopni ono nevyslovitelné popsat. Je věčné, nezrozené, nepomíjející, nemá na ničem účast, není v čase, nemá žádné vztahy. Ačkoli o Jednu nebo Dobru Platón hovoří jako o nejvyšší skutečnosti, není pro něj žádným bohem ani centrem náboženského myšlení, protože žádné takové pro něj neexistuje. Určitý posun přichází s Platónovými následovníky.

Plótinos i Proklos platónský systém recipují, avšak každý ho svým způsobem propracovává. Plótinos povýšil Jedno na nejvyšší možnou míru. Byl zcela přesvědčen, že se Jedno musí vymykat každému určení a omezení. Jedno jako princip stojí mimo nejvyšší pochopitelná omezení a není pro něj ani jsoucnem. Nebýt jsoucnem ale znamená být prost jakékoli formy. Dokonce samotné jméno – Jedno – je pro Plótina naprosto nevyhovující, protože vůbec nic nevyovídá o tom, co Jedno je. Proto když Plótinos chce hovořit o Jednu, zásadně používá negativních forem. Smyslem negací je očista, která duši umožní dostat se zpět k prvotnímu principu. Duše musí od sebe odstranit vše, co jí nenáleží, dokonale se oprostit od všeho a takto připravená se setkat s Jednem. Pro Plótina není sjednocení jen výsledkem filosofických úvah. Filosofie se pomalu stává náboženstvím,

keré je však oprošteno od veškerých rituálů. Celá filosofie je chápána jako modlitba, jako pozvednutí srdce k bohu. Soustavným reflektováním a promýšlením pravd duši pozvedáme k nazírání a tím ji dovádíme k Jednu.

Proklos svůj první princip popisuje jako absolutně oddělený od všeho, co existuje. Nesmí mu v žádném ohledu nic scházet, nesmí se v ničem vyskytovat, nesmí být prvkem ani nesmí být z prvků složen. Musí se vracet k sobě samému, takže musí být oddělitelný. Takovým principem je pro Prokla také Jedno. Když se snaží Proklos o Jednu něco říci, zjišťuje, že je mnohem důstojnější mlčet. Proto když Proklos hovoří o Jednu, používá raději negací. Ty jsou důstojnější. Rozlišuje dokonce negace trojího typu. Negace volí proto, že vedou k jednotě, kdežto tvrzení rozdělují realitu a vytvářejí mnohost. Proklos se ovšem dostává do paradoxu, když říká, že negace sice potvrdí transcendentnost Jedna, nejsou však schopny vydat o Jednu jakékoli pozitivní tvrzení. I když tedy negace jsou, zdají se nedostatečné, přesto je Proklos používá proto, že je to jediný možný způsob jak se přiblížit k Jednu a jak se s ním sjednotit. Aby tato jednota byla umožněna, Proklos se uchyluje k dalšímu stupni negace a popře již popřené, tzn. poslední krok ke sjednocení je *negatio negationis*.

Platonismus vytvořil filosofické pozadí, které hrálo důležitou roli i pro první křesťanské otce. Bylo tedy poměrně logické, že právě tito otcové, kteří formovali křesťanskou nauku, přijali platonismus jako platformu pro svou filosoficko-teologickou reflexi. Nešlo samozřejmě tento systém recipovat beze zbytku, ale muselo nutně dojít k transformaci některých platónských myšlenek. Řehoře z Nyssy můžeme považovat za křesťanského platonika, tj. člověka, který o své víře uvažuje způsobem, kterému platonici rozumějí a chce ji takto objasnit. Zásadní proměnou muselo projít pochopení těla, které pro platoniky znamenalo cosi negativního a bylo třeba jej odložit. Řehoř rehabilituje tělo, smyslové poznání a nechává tak padnout platónské poznání idejí. Smysly se opět stávají primární poznávací schopností. Co však Řehoř poměrně bez velkých problémů od platoniků přebírá, je jejich „forma negativní teologie“. Bůh je pro něj nepoznatelný, nevýslovný, je absolutní mírou bytí a vše ostatní na něm pouze participuje. Řehoř však odmítá jakoukoli možnost racionálního poznání Boha, a proto se obrací k jinému poznání, které je mnohem vyššího řádu. Je to poznání mystické. Řehoř na příběhu Mojžíše popisuje, jak se tohoto mystického poznání dosahuje. Nutnou podmínkou pro obdržení mystického poznání je primární aktivita Boha. Podobně i Jedno agapickou láskou přitahuje duši k sobě. Mojžíš pak, Bohem pozván, vystupuje vzhůru a odkládá vše, co mu brání správně vidět. Po dosažení temného mraku, ve kterém přebývá Bůh, obdrží mystické poznání. Toto poznání je pak jediné pravdivé. Mojžíš opravdu vidí a chápe, že to, co je božské, je opravdu za

vším věděním a vši schopností pochopit. Díky tomuto poznání může zakoušet přímou přítomnost Boha, ale je si jasně vědom, že jeho podstatu nemůže nikdy proniknout. Nakonec se musí vzdát i svého rozumu, protože i ten se stává nepřekonatelnou překážkou. V temnotě se dosahuje sjednocení. Zde můžeme cítit v Řehořově učení platónský vliv, protože jeho nauka o sjednocení je „podobná“ nauce platónské. I Řehoř používá negativních forem vyjádření, které ovšem dostávají ryze praktický význam. Ten, kdo se chce s Bohem sjednotit, nutně musí odložit, tj. negacemi odebrat vše, co jednotě brání.

Když Dionysios ve své *Mystické teologii* zmiňuje božského apoštola Bartoloměje, vkládá mu do úst výrok, že teologie je obsáhlá, a přece velmi krátká, a evangelium je rozsáhlé a velké, a přesto stručné, hovoří o základních principech dvou cest, které v jeho díle dominují. Teologie i evangelium jsou skutečně obsáhlé a velké, protože používají mnoho slov k vyjádření Božích skvělých činů, činů lásky vůči člověku, který byl utvořen z prachu země. Avšak teologie je současně i velmi stručná, protože jak popsat Boha tak, jak skutečně je? Negacemi se odebrá to, co bylo pozitivně tvrzeno, a nakonec nezbývá než spočinout v absolutní tichosti a obdivu. Přestože se nám od Areopagity mnoho spisů nedochovalo, těch několik nás dokáže přesvědčit o jeho lásce k Bohu, kterému jako syrský mnich zasvětil celý život. Svými listy, jež věnuje jednotlivým osobám, vyučuje a snaží se pomoci k růstu. Dílem *O božských jménech* velebí Boha nepojmenovatelného a pozitivními tvrzeními hovoří o Nejvyšší a První příčině všeho. Ale protože je tato příčina *epekeina*, nezbývá mu žádná jiná možnost než tato pozitivní tvrzení negacemi popřít a odejmout všem, co se nehodí. O tom hovoří také v listě prvním a pátém, avšak nejvíce ve své *Mystické teologii*. V jeho díle lze jasně vystopovat vlivy, kterými jsem se zabýval v předchozích kapitolách. Nyní je třeba zodpovědět otázku, zda je Dionysios spíše platonikem nebo křesťanem. On sám se na několika místech přímo ohrazuje proti obvinění, že by implantoval platónské myšlenky do křesťanské nauky a deformoval ji tak. Nebojácně hájí nauku o Nejsvětější Trojici a o vtělení Božího Syna. Celý spis zabývající se božskými jmény je protkán citáty z Písma a rozvíjející se biblickou teologií. Nelze se však ubránit pocitu, že myšlenky, které ve svých spisech, zvláště v *Mystické teologii*, vyjadřuje, jsme již někdy četli. Ano, jsou to právě formující myšlenky (novo)platonismu. Jak je to tedy s oním obviněním? Dionysios tyto myšlenky recipoval, avšak ty jsou pouhým vnějším oděvem, který příkrýval skutečné křesťanské jádro. Ač se tedy zdá, že je naše víra pozměněna, je to pouze vnější zdání. V Dionysiově době, ale i v době předcházející našemu autorovi, nebyla jiná možnost, jak vyjádřit ve filosoficko-teologickém diskursu pravdy Zjevení. Platonismus byl po ruce, a tak se začalo s jeho recepcí a následnou transformací. Tato proměna je patrná právě v *Mystické teologii*. Cesta ke sjednocení se

s Bohem je podobná cestě očisty u Platóna, ale její konec je odlišný. Oběma jde o jednotu, ale každý ji uskutečňuje jinak. Pro Dionysia však jednotu není výsledkem pouhého opakování a stálého prohlubování filosofických pravd. Je to něco mnohem víc! Jednota, sjednocení se je záležitostí zkušenosti, vlastního a osobního prožitku dotyku Boží lásky. Je to vytržení z běžného chodu světa. Je to cesta, která vede přes odnímání a utrpení, je to něco, co si nelze představit ani popsat, protože jednotu se děje pouze mezi Bohem a duší. Je to tak nepředstavitelný zážitek, že vše ostatní je pociťováno jako přítěž. Nakonec je třeba udělat poslední krok. Ten ale není záležitostí ničeho stvořeného. Tento krok dělá Bůh, když přijímá duši k sobě a nechává ji, aby se jím naplnila, ač nic stvořeného ani nestvořeného jej nemůže zcela pojmout.

O tom, jak je nauka negativní teologie prožívána v „moderní“ církvi, hovoří kniha Vladimíra Losského *Mystická teologie Východní Církve*, kterou jsem si vybral pro reflexi probraných skutečností v dnešní době. Lossky jasně stojí v tradici načrtnuté v předchozích kapitolách. Velmi zdůrazňuje, že nikdy nesmí být od sebe odtržena nauka a mystika. V případě odtržení bychom se totiž dostali do slepé uličky. Pravdy nesmí být ničím statickým, ale mají být stále prožívány. Očistu srdce chápe jako pokání, které otevírá bránu milosti. Milost umožní posvěcení a zbožštění. Takto zbožštěný člověk je uschopněn ke sjednocení se s Bohem. Lossky upozorňuje, že bez vtělení Božího Syna a působení Ducha svatého jednotu není možná.

Na úplný závěr bych rád vyjádřil jistý povzdech. To, o čem mluví Platón a jeho žáci, Řehoř, Areopagita ale i Lossky, je určeno každému člověku, který se nebojí nechat se inspirovat tradicí Východu. Jsem si naprosto vědom obtíží, do kterých se můžeme při nekritické recepci platónských myšlenek dostat. Je třeba být na stráži, ale není třeba být paranoidní. Zdá se mi, že odsunutím platonismu a jeho nauky jsme se ochudili o některé nosné myšlenky, které velké muže jako Řehoře či Dionysia dokázaly dovést tam, kam se mnohdy dnes neodvážíme. To, o čem tito velikáni píší, je, jak bylo mnohokrát zmíněno, záležitostí zcela osobního vztahu božského JÁ a lidského ty. A tak můj povzdech spočívá v tom, že když píší o božských výšinách, jsem si vědom, že píší o něčem, kam jsem nedospěl a možná ani za svůj život nedospěji. Věřím ale, že toto stručné přiblížení negativní teologie bude alespoň některé inspirovat, aby se vydali na cestu, opustili zářivou mysl i znalosti o věcech jsoucích pro Noc nesmrtelnou, již nelze nazvat.

10. Seznam použité literatury

Primární literatura

- AREOPAGITA Dionysios: *Listy, O mystické teologii*, Praha: Oikoymenh, 2005.
- AREOPAGITA Dionysios: *O mystické teologii, O Božských jménech*, Praha: Dybbuk, 2003.
- ARMSTRONG Arthur Hilary: *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu.*, Praha: Oikoymenh, 2002.
- CARABINE Deirdre: *The Unknown God*, Louvain: Peeters Press.
- DANIÉLOU Jean: *From glory to glory*, New York: Charles Scribner's Sons, 1961.
- GREGORY OF NYSSA: *The Life of Moses*, San Francisco: HarperCollins Publishers, 2006.
- IVÁNKA Endre von: *Plato christianus*, Praha: Oikoymenh, 2003.
- KARFÍKOVÁ Lenka: *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*, Praha: Oikoymenh, 1999.
- LOSSKY Vladimir: *The Mystical theology of the Eastern Church*, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000.
- LOUTH Andrew: *Denys the Areopagite*, New York: Continuum, 2001.
- LUBAC Henri de: *The Discovery of God*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1996.
- PLATÓN: *Ústava*, Praha: Oikoymenh, 2005.
- PORPHYRIOS: Über Plotins Leben und über die Ordnung Steiner Schriften, in: HARDER Richard: *Plotins Schriften. Neubearbeitung mit griechischen Lesetext und Anmerkungen.*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1958.

Sekundární literatura

- Acta Conciliorum Oecumeniorum, IV,2, vyd. E. Schwarz, Berlin 1914.
- ACKEREN Marcel van (vyd.): *Platon verstehen, Themen und Perspektiven*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- ALTANER Berthold: *Patrologie*, Freiburg im Breisgau: Herder & Co., 1938.
- ARNOU René: *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano: Centro di ricerche di metafisica dell' Università Cattolica del Sacro Cuore.
- AUGUSTINUS Aurelius: *O Boží obci*, Praha: Vyšehrad, kniha I., 1950.
- BIBLIOTHECA SANCTORUM, Roma: Città Nuova Editrice, 1964.
- BECHTLE Gerald: *The Anonymous Commentary on Plato's Parmenides*, Wien: Haupt, 1999.

- BLECHA Ivan: *Filosofie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc, ³1998.
- CAMPHAUSEN Hans von: *The Fathers of the Church*, Massachusetts: Hendrickson Publisher, Inc., ²2000.
- ČEMUS Richard: *Ježíšova modlitba – modlitba srdce (hesychasmus)*, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996.
- DATTRINO Lorenzo: *Patrologie*, Praha: Katolická teologická fakulta University Karlovy, 1997.
- DECK John N.: *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, Toronto: University of Toronto Press, 1967.
- DEMOS Raphael: *The philosophy of Plato*, New York: Charles Scribner's Sons, 1939.
- DE LIBERA Alain: *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- DRUHÝ Vatikánský koncil: *Věřoučná konstituce o Božím zjevení Dei Verbum*, (ze dne 18. listopadu 1965), in: *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995.
- FARNELL Lewis Richard: *The Attributes of God*, Oxford: The Clarendon Press, 1925.
- FLOSS Pavel: *Architekti křesťanského vědění*, Praha: Vyšehrad, 2004, s. 68.
- GRAESER Andreas: *Řecká filosofie klasického období. Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*, Praha: Oikoymenh, 2000.
- HADOT Pierre: *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha: Oikoymenh, 1993.
- HIRSCHBAUER Johannes: *Platon*, in: *LThK, Zweite, völich neu bearbeitete Auflage*, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Heder, 1963.
- CHLUP Radek: *Proklos*, Praha: Hermann & synové, 2009.
- INGE William Ralph: *Christian mysticism*, New York: Living age Book, 1960.
- KOBUSH Theo, Dionysius Areopagita, in: NIEWÖHNER Fridrich, *Klassiker der Religions-philosophie, von Plato bis Kierkegaard*, München: Verlag C. H. Beck, 1995.
- KRAFT Heinrich: *Slovník starokřesťanské literatury. Život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.
- KRATOCHVÍL Zdeněk: *Studie o křesťanství a řecké filosofii*, Praha: Česká křesťanská akademie, 1994.
- KRATOCHVÍL Zdeněk: *Filosofie mezi mýtem a vědou*, Praha: Academia, 2009.
- KUES Nicolaus von: *Die belehrte Unwissenheit*, Hamburg: Meiner, 1994.
- LAIRD Martin: *Gregory of Nyssa and the Grasp of Faith. Union, Knowledge and Divine Presence*, Oxford: 2004.

- LLOYD Gerson P.: *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge: University Press, 1996.
- LLOYD Gerson P.: *Plotinus. The Arguments of the Philosophers*, London: Routledge, 1994.
- MASLANKOWSKI Willi: *Platon vom Gerechten, Guten und Schönen. Das Ewige als Mastab für das Vergängliche*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004.
- MIRKOVIČ Lazar: *Pravoslavná liturgika alebo náuka o bohoslužbe pravoslávnej východnej cirkvi*, Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta PU, 2001.
- MÖRSDORF Klaus (hrsg.): *Münchener theologische Studien*, München: Max Hueber Verlag, 1970.
- PLATÓN: *Faidros*, Praha: Oikoymenh, 1993.
- PLATÓN: *Parmenidés*, Praha: Oikoymenh, 1996.
- PLATON: *Politeia*, Frankfurt am Main und Leipzig: Insel Verlag, 1991, s. 508 – 513.
- PLATÓN: *Timaios*, Praha: Oikoymenh, 1996.
- PLOTINUS: *Enneades*, Firenze: Lorenzo de Medici, 1492.
- POSPÍŠIL C. V.: *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007.
- PRÜM Karl: *Theurgie*, in: LThK, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 10, Freiburg im Breisgau: Heder, 1965.
- RIORDAN William: *Divine Light. The Theology of Denys the Areopagite*, San Francisco: Ignatius Press, 2008.
- SHELDON-WILLIAMS I. P.: Tradice křesťanského platonismu od kapadockých Otců po Maxima a Eriugenu, in: ARMSTRONG Arthur Hilary (vyd.): *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, Praha: Oikoymenh, 2002, s. 533 – 534.
- SCHILLING Kurt: *Platon. Einführung in seine Philosophie*, Wurzach/Würt: Pan-Verlag Rudolf Birnbach, 1948.
- SCHWABL Hans: Plato, in: NIEWÖHNER Fridrich, *Klassiker der Religions-philosophie, von Plato bis Kierkegaard*, München: Verlag C. H. Beck, 1995.
- STÖRIG Hans Joachim: *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- THESLEFF Holger: *Platonic Patterns, A Collection of Studies*, Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing, 2009.
- TROUILLARD Jaen: *Plotinos*, in: LThK, Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, sv. 8, Freiburg im Breisgau: Heder, 1963.

VLACHOS Hierotheos: *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta, 2006.

VOPATRNÝ Gorazd: *Hesychasmus jako tradiční spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno: Luboš Marek, 2003.

ZACHHUBER Johannes: *Human Nature in Gregory of Nyssa. Philosophical Background & Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000.

ZEMP Paul: *Die Grundlagen heilsgeschichtlichen Denkens bei Gregor von Nyssa*, in: MÖRSDORF Klaus (hrsg.): *Münchener theologische Studien*, München: Max Hueber Verlag, 1970.

Články

POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Cesty k trinitární spiritualitě*, in: *Teologické texty* 4/2000.

POSPÍŠIL Ctirad Václav: *Dialog s trinitologií Zdeňka Kučery*, in: *Studia Theologica*, 3/2001, č. 1 – 4.

11. English annotation — The Negative theology in writings of the Denys the Areopagite

In this thesis I am trying to describe the middle way of testifying about God, his presence, his being, about his activity in the soul of men and his activity in the World. This way is known as the apophatic way or the way of negations. For better understanding we need to concern with authors like Platon and his followers. From patristic Fathers I choused the Gregory of Nyssa whom I am using like a bridge to get to the Denys the Areopagite and his teaching. “Modern” influences of Arepagite’s teaching I follow in the book *The Mystical Theology of the Eastern Church* written by Russian author Vladimir Lossky.

Crucial words: negative theology, negative way, the way of apophasis, testifying about God, Denys the Areaopagite, Platon, the Eastern Church, Vladimir Lossky.

Resumé — Negativní teologie v díle Dionysia Areopagity

Tato práce je zaměřena na téma negativní teologie. Na základě nastudované literatury se věnuji tzv. druhému kroku vypovídání o Bohu. Tento krok je také jinak známý jako apofatická cesta nebo cesta negativních tvrzení. Na základě negativních výpovědí se snažíme popírat nedostatečná tvrzení kroku prvního, tzv. pozitivní teologie, cesty katafatické. Tato tvrzení musí být nutně popřena, protože žádné z nich není s to popsat Boha tak, jak je, tj. v jeho bytí. Avšak ani negativní cesta není absolutním koncem vypovídání, protože ani ona není v konečném důsledku schopna o Bohu nic „pozitivně“ vypovědět. Kdybychom setrvali na této negativní pozici, bohužel bychom „sklouzli“ do agnosticizmu, a tím do slepé uličky. Negace tedy musí být nutně překonány krokem třetím. Tím je výpověď eminentní. Negativní cesta však má svou výpovědní hodnotu. Ta je nezanedbatelná. Ona je totiž cestou mystiků. Ti se snaží ve svém životě přísně rozlišovat, co Bůh je a co Bůh ještě není, a to odvrhnout. Tímto se apofatická cesta stává jakousi strážkyní transcendence Boha a ukazuje na nedostatečnost našeho poznání a vypovídání o Bohu.

Abychom však dobře porozuměli, jak jsou výpovědi negativní teologie tvořeny, je třeba se zabývat jejím dějinným vývojem. Nejdříve se zaměřuji na postavu Platóna. V jeho díle lze nalézt velmi zajímavé myšlenky týkající se negativní teologie. Poté se věnuji jeho následovníkům Plótinovi a Proklovi. Oba Platónův systém recipují, ale oba jej svým vlastním způsobem doplňují a přepracovávají. Z křesťanských otců jsem vybral Řehoře z Nyssy, jehož postavu i dílo používám jako určitého mostu k překlenutí časového úseku mezi Platónem a Areopagitou. Protože v době prvních křesťanských otců byl platonismus rozšířeným filosofickým systémem, otcové se přiklonili k této nauce. Samozřejmě ji nemohli recipovat beze zbytku, ale nutně muselo dojít k přizpůsobení nástroje obsahu. Právě toto přizpůsobení lze u Řehoře pozorovat. Následně se věnuji spisům Dionysia Areopagity a snažím se reflektovat nauku apofatické cesty, jak on ji poznával u svých předchůdců. Důležitá je také reflexe jeho vlastní recepce (novo)platonismu, protože byl často obviňován z deformace křesťanské nauky. Protože se západní teologie orientovala více na Aristotela a Platónovy myšlenky postupně upadaly v zapomnění, i když lze nalézt myslitele, kteří se Platónem zabývali a stále zabývají, budu zkoumat dopad nauky výše jmenovaných osob v díle *Mystická teologie Východní Církve* „moderního“ ruského autora Vladimíra Losského, který je svým myšlením zakořeněn v teologii východní a tak stojí v jakési pomyslné linii, kterou sleduji v této práci.

Klíčová slova: negativní teologie, apofatická cesta, výpovědi o Bohu, Platón, Plotinos, Proklos, Řehoř z Nyssy, Dionysios Areopagita, Vladimír Lossky, teologie Východní Církve.