

Filozofická fakulta Masarykovy univerzity
Ústav religionistiky

Magisterská diplomová práce

Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět

Autor: Jan Blaško

Vedoucí práce: Mgr. Aleš Chalupa, Ph.D.

2013

Prohlašuji, že jsem tuto magisterskou diplomovou práci vypracoval samostatně na základě zdrojů uvedených v závěrečném seznamu literatury a v průběžném poznámkovém aparátu.

V Ústí nad Orlicí dne 8. srpna 2013

.....
Jan Blaško

Na tomto místě bych rád poděkoval Aleši Chalupovi za vstřícnost, s níž se ujal vedení mé práce. Tato práce by nikdy nevznikla, pokud bych se nemohl opřít o silnou podporu, kterou mi poskytuje moje rodina. Největší a slovy těžko vyjádřitelný dík patří mé ženě Hance za její lásku a trpělivost.

Obsah:

1. ÚVOD	5
2. DIONYSIOS AREOPAGITA – AUTORSTVÍ A PSEUDONYM	8
2.1 Otázka autorství.....	8
2.2 Problematika pseudonymu	10
3. DOBOVÝ KONTEXT VZNIKU <i>CORPUS DIONYSIACUM</i>	12
3.1 Corpus Dionysiacum a jeho vztah k novoplatonské tradici	13
3.2 Geneze novoplatonských myšlenkových forem důležitých pro Corpus Dionysiacum	14
3.3 Přehled novoplatonských konceptů u Dionysia Areopagity	17
4. CHARAKTERISTICKÉ ASPEKTY SOUDOBÝCH TEOLOGICKÝCH KONCEPCÍ.....	20
4.1 Liturgický rozměr – theúrgie.....	20
4.2 Literární rozměr	22
5. BŮH JAKO ZÁKLAD A CÍL VŠEHO.....	25
5.1 Obecné kognitivní aspekty koncipování Boha.....	25
5.2 Symbolické pojetí Boha	27
5.3 Pojmenování Boha	31
5.4 Negativní teologie	39
6. HIERARCHICKÁ STRUKTURA SVĚTA.....	45
6.1 Hierarchie.....	45
6.2 Analýza fungování hierarchie	45
6.3 Pozice člověka v hierarchickém řádu světa	47
6.4 Totalita dionysiovské hierarchie.....	48
6.5 Psychologické a sociálně-antropologické aspekty hierarchie.....	49

7. ZÁVĚR.....	56
8. SUMMARY	58
9. CITOVANÁ LITERATURA	61

1. Úvod

Cílem této práce je prozkoumat některé souvislosti a vztahy, do nichž je možné zasadit *Corpus Dionysiacum* (dále CD) a jež přitom v dostupné tradici bádání o tomto díle zůstávají možná poněkud opomíjeny nebo jsou vysvětleny nedostatečně. Převážná většina pojednání na toto téma se totiž věnuje především jeho filosofickým a teologickým aspektům. Na tomto přístupu je z hlediska současné religionistiky problematické to, že redukuje zkoumanou látku do jakési ideální roviny, která je vesměs tvořena jen lineárně uspořádanými vztahy myšlenkových konceptů. Z nich jsou pak „snovány“ tolik oblíbené dějiny idejí.¹ Zásadní handicap uvedeného přístupu tkví v tom, že ona ideální rovina bývá víceméně izolována od ostatních typů relevantních vztahů (psychologických, společenských, ekonomických, apod.), které se přitom mohly reálně podílet na vzniku či formování zkoumané látky.²

Vzhledem k možnostem současné religionistiky je pak otázkou, zda je dosavadní přístup k bádání o CD dostatečně plausibilní, zda není pro lepší pochopení dobové role CD potřeba do jeho zkoumání zapojit více společenskovědních hledisek. V tomto smyslu je tato práce vedena přístupem, který bych označil jako *multiperspektivní*, protože je principiálně otevřený všem relevantním teoretickým prostředkům, které nabízejí současné společenskovědní teorie. Přitom vycházím z pojetí světa a společnosti jako primárně vztahové skutečnosti utvářené dispozicemi daných aktérů (srov. Bourdieu 1998), kterými mohou být různorodé entity či materiály (např. instituce, dokumenty, agenti, reprezentace atd.), které se podílejí na konkrétních procesech uspořádávání daného světa (srov. Law 1994). V tomto smyslu v práci přistupuji k jednotlivým prvkům zkoumané látky jako k entitám se stejným ontologickým statutem a hodnotou, které lze analyzovat v ekvivalentních podmínkách a termínech.

¹ Viz např. Eliadovy *Dějiny náboženského myšlení I-III*.

² K tomu lze doplnit, že studium lidského myšlení pouze v něm samotném nespočívá v ničem víc než ve vytváření korelací mezi idejemi: nějaká idea A je interpretována z hlediska ideje B... s tím, že se myslí, že A dává (lepší) smysl v kontextu B. Proto tvrzení B dává platnou interpretaci A. Myšlenky a ideje se nevztahují jen k sobě samým, ale rovněž k nervovým, kognitivním a sociálním procesům. A do té míry, nakolik mají určité mentální fenomény kromě možných důvodů i své příčiny než, uvedená strategie selhává v přínosu k poznání, proč například některé ideje mají přirozenou působivost a jsou kulturně úspěšné. Takové poznání však vyžaduje kauzální či funkční vysvětlení, která zohledňují povahu lidských informačně-procesních systémů. Srov. Lawson a McCauley (1990: 22-31).

Mým cílem je tedy pokusit se identifikovat a analyzovat konkrétní dispozice CD pro různé dobové procesy společenského uspořádání včetně jejich možných kognitivních aspektů. Konkrétně lze sledovat jejich roli při formování některých proudů křesťanské teologie, dále v určitých prvcích mocensko-politického uspořádání středověké společnosti, ale také třeba ve vývoji středověké estetiky.

K uvedenému cíli se snažím dospět zasazením souboru spisů označených pseudonymem Dionysia Areopagity do širšího kontextu hledisek, které nabízí zejména teoretický aparát současné religionistiky. (Srov. např. Braun a McCutcheon 2000; Stausberg 2009) Jde mi o to, podat pokud možno plastický obraz zkoumané látky tvořený plausibilně „vykreslenými“ vztahy. Přitom se zaměřuji na historické souvislosti spjaté se vznikem souboru a s tím související vývoj jeho autority. Paralelně s tím věnuji pozornost i hlavním tématům spisů, kterými jsou zejména koncipování Boha z perspektivy tzv. negativní teologie a hierarchická struktura univerza.

Práci otevírá kapitola, v níž se pokouším zmapovat otázku autorství CD tak, jak vyvstávala v průběhu dějinné recepce spisů a byla různě řešena. K tomu se váže i problematika samotného užití pseudonymu Dionysios Areopagita, který spisům zvláště na křesťanském Západě po celý středověk zajišťoval silnou autoritu. Kladu si při tom otázku, jaké okolnosti mohly vést autora k tomu, že se skryl za jméno biblického Dionysia, který měl být na athénském Areopagu přiveden jako první pohan ke křesťanství přímo Pavlem z Tarsu?

Další historicko-literární sonda by měla ukázat nesamozřejmé formování křesťanské teologické tradice, její heterogenní vývoj, který se týká i CD, přičemž se soustředím zejména na jeho závislost na novoplatónské tradici. Následně se pokusím poukázat na jistý liturgický rozměr teologií v období pozdní antiky. Zároveň mě však zajímá i to, co je charakteristické pro teologické koncepte při formování jejich písemné tradice. Zde se již otevírá pole pro využití teoretických nástrojů, které nabízejí kognitivní vědy a na jejichž aplikaci při výzkumu náboženských jevů se soustředí kognitivní religionistika.

Na to navazuji v další části průzkumem možností kognitivního přístupu obohatit především bádání o již zmíněných dvou ústředních motivech CD. Nejprve se budu věnovat koncepci Boha v rámci tzv. negativní teologie, jak ji Dionysios Areopagita rozvrhl zejména ve spisech *O božích jménech* a *O mystické teologii*. Přitom se mi

jedná o identifikaci kognitivních aspektů jak u koncipování Boha obecně, tak následně i v případě negativní teologie.

V závěrečné kapitole se pak pokusím představit hierarchii jako původní pojem Dionysios Areopagita, který zásadně determinuje celkový charakter jeho koncepce fungování světa. Nabízí se tu zároveň otázka, jaké mohou být společenské implikace hierarchického pojetí skutečnosti. V tomto smyslu mi také půjde o identifikaci psychologických a sociálně-antropologických aspektů spojených s pojmem hierarchie.

U žádného z uvedených témat si nekladu za cíl podat nějaké vyčerpávající pojednání, mým cílem je spíš přispět k jejich otevření pro další religionistické zkoumání. A jak bylo již zmíněno, nejde přitom jen o poukázání na možné výhody či nevýhody aplikace jednotlivých teoretických hledisek, jako je třeba v religionistice stále ještě relativně nový kognitivní přístup, ale také o otevření zkoumání některých tradičních křesťanských témat religionistickému bádání, které svoji perspektivu neomezuje jen na literárně-historické přístupy.

2. Dionysios Areopagita – Autorství a pseudonym

Ve středu našeho zájmu jsou okolnosti spojené se vznikem a působením souboru spisů podepsaných jménem Dionysios Areopagita.

2.1 Otázka autorství

Je zajímavé, jak velkou roli hrály v dějinách západního křesťanství falsifikáty.³ Zcela jistě jedním z nejvlivnějších byl *Corpus Dionysiacum*, soubor prací, jejichž autorství bylo kýmisi neznámým geniálně spojeno s Dionysiem, představitelem athénské areopagu, který byl podle Bible (Sk 17,34) jedním z prvních athénských občanů, kteří na základě Pavlova misijního kázání konvertovali ke křesťanské víře. Genialita spočívá v souvislosti obsahu kázání Pavla na Areopagu a ústředním motivem díla. Východiskem Pavlova kázání je „neznámý Bůh“, což dokonale souzní s Bohem pojímaným jako poznatelným v nevědě, jak jej koncipuje Dionysios Areopagita.

O tom, kdo se „skrývá“ za jménem Dionysios Areopagita, však nevíme skoro nic jistého. Autor sám sebe označuje jako Dionysios, přízvisko Areopagita mu bylo přisouzeno až ex post na základě toho, že se v textu svého díla identifikuje s oním apoštolským žákem Dionysiem. Kromě toho byl též na základě Eusebiovy *Církevních dějin*⁴ ztotožněn i se stejnojmenným prvním biskupem athénským. V okruhu západního křesťanství pak v 9. století atraktivitu osobnosti Dionysia Areopagity ještě posílil opat Hilduin, který ho ve svém hagiografickém pojednání *Passio sanctissimi Dionysii* identifikoval se sv. Dionysiem, tzv. apoštolem Galů a prvním pařížským biskupem, který měl být pro své přesvědčení umučen na Montmartru.⁵

Každopádně byl autor téměř vždy bezpečně identifikován s oním apoštolským Dionysiem⁶. Autenticita původu spisů z apoštolského období se mohla také opřít

³ Vedle zde probíraného souboru spisů vzpomeňme zvl. *Konstantinovskou donaci*.

⁴ Inkriminované místo se nachází v pasáži III.4.6, kde se Eusebius opírá o údajné svědectví jiného Dionysia, který byl na konci 2. století korintským biskupem. (Srov. Louth 2001:1) *Církevní dějiny* se jinak zabývají apoštolskou posloupností a později se přepracované podobě staly součástí Cassiodorových *Trojičních dějin*. Srov. Pelikán (1987: 21-22).

⁵ Toto spojení později ostře kritizoval Petr Abelard.

⁶ Nejvážnější pochybnost o autenticitě díla vznesl v 9. století konstantinopolský Fotios, který uvádí velice pádné argumenty jinak neznámého Theodora Presbytera. I tak se ale jednalo o ojedinělý počín,

přímo o některé úseky původního textu, které ji měly potvrdit. Jako jeden z nejmarkantnějších případů lze uvést *10. List*, jenž je adresován evangelistovi Janovi, Dionysiovu dobrému známému, který se toho času nachází v exilu na ostrově Patmos. (Srov. *Ep. X*, 1117A-1120A)

Autorství spisů nebylo nijak zvlášť zpochybňováno až do doby, kdy se stalo předmětem kritického a historicko-literárního zkoumání humanistů. Už Mikuláš Kusánský vyslovil určité pochybnosti ohledně raného datování díla Dionysia Areopagity. Na zmiňované navázal Lorenzo Valla se svou radikální kritikou ohledně jeho autorství vůbec⁷. Vallovo stanovisko vstoupilo ve známost až díky Erasmovi Rotterdamskému, který v polovině 15. století zveřejnil několik Vallových stručných komentářů na ono téma a sám přidal ještě vlastní argumenty. Obecně se poté vžil Erasmův obrat „Dionysios, kdokoli to byl“. (Rorem 1993: 34) Počátkem 17. století přišel protestant Jiří Kalixt s označením Dionysios Pseudo-Areopagita. Ve stejné době ale také dokončil jezuita Balthasar Cordier řecké vydání celého díla, k němuž připojil obhajobu za jeho apoštolskou autentičnost. Nutno dodat, že tato edice měla velký respekt. Zásadní rozhodnutí ohledně autorství přinesla až práce Huga Kocha a Josefa Stiglmayra, vydaná v roce 1895, která de facto zvrátila předpokládanou závislost Prokla na Dionysiovi v naprostý opak a prokázala závislost autora CD na proklovském novoplatonismu, která je zřejmá zejména z rozsáhlého pojednání o zle ve 4. kapitole spisu *O Božích jménech*. (Srov. *DN 4*, 716A-736B) Výsledek tohoto zkoumání znamenal jednak posun v dataci celého díla, jehož vznik lze klást nejdříve ke konci 5. století, jednak vedl k obecnému zavedení poněkud pejorativního přívlastku „Pseudo“. Jakoby toto označení spíše ukazovalo na jistou marnost více než stoletého bádání a pátrání po skutečném autorovi. Ani pokročilá bádání totiž nepomohla nalézt shodu ohledně autorství areopagitik.⁸

Za spodní hranici vzniku CD lze považovat rok 476, kdy vzniklo *Krédo*, které je součástí 3. kapitoly *Církevní hierarchie*. Do tohoto období zapadá i prokazatelný vliv Proklovy práce *De malorum subsistencia* (Proklos zemřel 485) na terminologii 4. kapitoly *Božích jmen*, kde se pojednává právě o zlu. Další nalezené odkazy na

čehož dokladem je i Fotiova rezervovanost při prezentování Theodorovy kritiky. Srov. Rorem (1993: 41, pozn. 12).

⁷ Dva dochované Vallovy argumenty viz Froelich (1987: 38).

⁸ Otázkou autorství se ve své studii zabývá Komorovský (1996); Srov. též Ivánka (2003: 242-244).

Dionysiovo dílo, pak umožňují stanovit datum vzniku CD mezi roky 482 a 510. (Srov. např. Ivanovič 2010: 10-11)

2.2 Problematika pseudonymu

Uvedená silná závislost CD na novoplatonské tradici a další kontroverzní prvky v jeho obsahu (např. ironické vyobrazení doslovného významu některých biblických pasáží v 8. Dopise, 1104D – 1104C) vzbuzují otázky o skutečné identitě a intencích jeho autora. Vzhledem k tomu, že v daném období lze sledovat rozličné tendence perzekuovat vše pohanské (srov. Chlup 2009: 47-8), mohl Dionysios Areopagita svým dílem usilovat o zakomponování novoplatónské nauky koncepce do ideového rámce křesťanské tradice, kde by z uvedeného důvodu měla šanci na další rozvoj. V této souvislosti by pak dávalo smysl usuzovat na využití pseudonymu jako nástroje k získání potřebné autority a koneckonců i legitimacy v křesťanském prostředí. (Srov. Ivanovič 2010: 12-13; Hathaway:1970: 31.)

V souvislosti s problematikou pseudonymu je také třeba zmínit, že v žido-křesťanské i platónské tradici v různých obdobích včetně pozdní antiky, kdy působil autor CD, takto vzniklo velké množství děl. Zároveň na přelomu antiky a středověku bylo naprosto běžné se při odborných disputacích neopírat pouze o vlastní argumenty, ale odvolávat se na autority, jimiž byly především Bible a texty církevních otců. „Byl to nezbytný postup, bez něhož by argumentační diskurs ztratil svoji sílu.“ (Ivanovič 2010: 4) Podle Stanga (2009) se v pozdní antice pseudonymu užívalo jako prostředku, který umožňuje překlenout časovou vzdálenost mezi přítomností a autoritativní minulostí. Jinými slovy užitím pseudonymu činí autor sám ze sebe jakousi soudobou extenzi dřívější autority. V našem případě se takto neznámý autor spojuje s Pavlovým žákem a zajišťuje svým spisům silnou autoritu. Je ale také možné, že pseudonym funguje jako jakýsi štít, kterým autor sebe sama chrání před tlakem soudobých teologických sporů, které vyvolaly závěry Chalcedonského koncilu.

V 5. století totiž pokračují christologické spory o charakter Kristova božství, které započaly již ve 3. století. Tyto poměrně subtilní teologické rozepře měly být konečně urovnány v roce 451 s věroučnými závěry Chalcedonského koncilu vyhlášenými císařem Marciem. Toto závěrečné ustanovení však bylo vnímáno

značně kontroverzně zejména ve východní části říše zastánci tzv. monofyzitismu, jejichž centrem byla alexandrijská církev, která závěry Chalcedonu nikdy nepřijala. Situaci se podařilo trochu zklidnit až císaři Zenovi, když se pokusil roku 482 sjednotit znesvářené strany dekretem, pro který se vžil název *Henotichon* (*Sjednocení*), který však zase nebyl akceptován římskou církví. K definitivnímu urovnání tak došlo až za císaře Justina I. na počátku 6. století. Jedním z důsledků smíru pak byl rychlý rozvoj liturgie, která se stává čím dál propracovanější a honosnější. (Louth 2001: 2-9)

Ačkoliv se zdá, že CD je psán spíše ve smířlivém duchu (srov. Rocque 1957: 248), právě v intencích *Henotichonu*, je CD poprvé oficiálně zmíněn právě při disputaci mezi dvěma skupinami monofyzitů v Konstantinopoli roku 532, při které biskup Hypatius z Efesu zpochybnil jeho autentičnost. Byť toto reklamovali i další (Srov. Ivanovič 2010: 9), byl Dionysios Areopagita jakožto autor CD po celý středověk uctíván jako žák apoštola Pavla, resp. jako sv. Denys, první biskup Paříže.

3. Dobový kontext vzniku *Corpus Dionysiacum*

Každý myšlenkový systém se opírá o celou řadu nesamozřejmých a často nereflektovaných předpokladů a preferencí. S odkazem na práci Mary Douglas *Purity and Danger* lze jejich soubor chápat jako světonázor, který „se chová jako Wittgensteinova jazyková hra: neodpovídá souboru svých dílčích prvků, nýbrž celkovým pravidlům pro vzájemné vztahy mezi nimi.“ (Chlup 2009: 11) Myšlenkové systémy je proto potřeba studovat i ve vztahu k jejich socio-politickému pozadí.

Podle Petera Browna máme v období na přelomu antiky a středověku co do činění s věkem tzv. „aplikovaného křesťanství“. Jak na Východě, tak na Západě se na úrovni elit setkáváme s osobnostmi, které usilují o přenesení raných, tj. původních forem křesťanství do přítomnosti s cílem dovést k dokonalosti systém (pastoračních) pravidel pro vedení (křesťanské) společnosti a zajistit správné předávání „zprávy“, tj. správného křesťanského světonázoru. Jedná se o vytváření disciplíny, jak v rámci křesťanských pojmů a vizí uchopit a spravovat do všemožných detailů celý svět a život v něm. S tím souvisí i „textualizace“ křesťanství jak v latinských, tak řeckých církvích, které své představy o pravidlech správného vedení života čerpaly právě ze starších textů. Koneckonců právě z tohoto období pochází pojem „Církevní otcové“. Závažnost tohoto důrazu na správné aplikování křesťanství je dobře patrná na okolnostech tzv. ikonoklastické krize, k níž dochází, když se texty a výtvarné reprezentace, tedy dva hlavní prostředky pro komunikaci křesťanského světonázoru dostávají do konkurenčního vztahu a křesťanské autority se snaží rozhodnout jak o tom, který z nich je pro křesťanskou misi vhodnější, tak vlastně i o tom, zda je oné disciplíně podřízeno křesťanovo myšlení včetně vidění.

V tomto období se setkáváme s osobnostmi, které založili své učení i vztah ke kultuře na hluboké existenční vážnosti. Za nejdůležitější úkol pro člověka je považována osobní přeměna ve smyslu spásy. Materiální svět je nahlížen jako dílo Boha, které jako takové nabízí člověku prostředky k překonání nesmírné vzdálenosti, kterou předpokládá, že mezi ním a Bohem zeje. A tak jak ve výtvarném umění, tak v literatuře pozorujeme snahu o překlenutí hranice mezi sférou člověka a sférou Boha. (Srov. Brown 2003: 25-27.)

Uvedená charakteristika se vztahuje i na dílo Dionysia Areopagity. Napříč složitému a abstraktnímu obsahu jeho teologické koncepce, je třeba pokusit se hledat její

zakotvení i v dobovém konglomerátu lidských zkušeností, které jsou vždy podstatnou měrou utvářeny i daným socio-politickým uspořádáním. V této souvislosti lze například poukázat na silnou podobnost hierarchické struktury universa (kterou Dionysios Areopagita převzal od novoplatoniků) a hierarchické formy správy pozdně římské říše. (Srov. Brown 2003: 54-71.)

3.1 Corpus Dionysiacum a jeho vztah k novoplatonské tradici

Autor CD za svou jedinou autoritu prohlašuje Písmo (Srov. DN 2,2 640A a EH 1,4 376B) a tak je pochopitelně z určitého hlediska opodstatněné hledat zdroje jeho inspirace právě tam, zejména pak v Pavlových spisech, jak činí Stang (2009).

Co se týče křesťanských zdrojů, tak kromě proklamované vazby na Pavlovo učení lze oprávněně usuzovat, že Dionysios Areopagita byl výrazně ovlivněn prostředím syrských křesťanů.⁹ Další spojnice některých teologických motivů lze hledat také u alexandrijců Filóna a Klementa či Origéna, především ale u kappadockých Otců, jmenovitě Řehoře z Nyssy, který značně ovlivnil Dionysiovo pojetí Boha.¹⁰

Vzhledem k tomu, kdy a kde lze odůvodněně předpokládat skutečný vznik CD, je však kromě toho, o čem Dionysios Areopagita fakticky píše, potřeba věnovat pozornost i tomu, co mohlo tvorbu Dionysia Areopagity ovlivnit, co mohlo určovat podobu zkoumaného díla, zkrátka souvislosti, které lze z hlediska religionistického přístupu (v mém pojetí) pokládat za relevantní.

Dionysios Areopagita a CD jsou sice nezpochybnitelnou součástí „dějin křesťanství“. Tak jako ale dějiny křesťanství nejsou nějakým homogenním monolitem (Srov. např. Smith 1994), tak je potřeba i CD vnímat v diferencovanější perspektivě než by možná umožňovala perspektiva „dějin křesťanství“.¹¹ Proto zde

⁹ EH obsahuje popis svěcení kněží podle syrské liturgie. Srov. Ivanović (2010: 11), resp. Louth (2001: 31).

¹⁰ U Řehoře nacházíme mimo jiné uvažování o Bohu jednak v absolutní jednoduchosti jeho podstaty, jednak v mnohosti jeho atributů (Srov. např. DN 2.kap.), i on hovoří o nepojmenovatelnosti Boha, jak je v sobě samém, a pojmenování Boha podle jeho působení ve stvoření a účasti stvořeného bytí na něm. Patrně též Dionysiův intelektuální výstup duše k Bohu, má svoji předlohu u Řehoře.

¹¹ Také v rovině obecné perspektivy bychom se neměly nechat svést spisy Církevních otců k tomu, aby nám jejich vznešené pohledy zastínily hrubší strukturu života, který ve skutečnosti křesťané v dané době vedli, o kterém však toho mnoho nevíme, protože předchozí generace badatelů (mnohdy v rámci rozšířené intence hledání „čistých“ původních forem křesťanství) věnovali pozornost spíše jeho elitním sofistickým formám. Například křesťanský život v pozdní antice je na všech společenských úrovních charakterizován hojným uctíváním svatých, u kterých se věřilo, že pro člověka

věnuji větší pozornost zdrojům možné inspirace CD z okruhu novoplatonské tradice, které se pokusím představit v širokém kontextu vztahů.¹²

Díky srovnávacímu literárnímu výzkumu řady badatelů je evidentní, že Dionysios Areopagita zamlčuje původ řady konceptů a myšlenek v platónské tradici, z níž zdaleka nepřebírá jen terminologii, ale často i celé textové pasáže.¹³ Uvedená tradice je spjata především s působením athénské Akademie. V souvislosti s analýzou ideových zdrojů CD je klíčový zvláště pozdní novoplatonismus, kromě učení již zmíněného Prokla i dílo Damaskia.¹⁴ To, co se obvykle označuje jako *novoplatonismus*, je tvořeno díly, která tvoří značně komplexní myšlenkový systém, který patří však zároveň mezi ty nejméně probádané. (Srov. Chlup 2009:9) V novoplatonských koncepcích lze hledat zásadní zdroje inspirace nejen Dionysia Areopagity, ale i dalších autorů, kteří tvořili na přelomu antiky a středověku a kteří jinak bývají běžně řazeni pod kolonku *křesťanství*. Jestliže je cílem této práce prozkoumat různé aspekty Dionysiovy koncepce Boha a charakteru jeho světa, pak je žádoucí podívat se na to, jak byly tyto dva tematické prvky rozpracovány v novoplatonské tradici. Samozřejmě i s ohledem na kontext soudobých společenských vztahů.

3.2 Geneze novoplatonských myšlenkových forem důležitých pro Corpus Dionysiacum

Hlavní postavou pro zformování novoplatonismu byl Plótinos, jehož koncepce, kterou dále systematicky rozvedl zejména jeho žák Porfyrios, našla odezvu především na latinském Západě u křesťanů, mezi nimiž ční Augustinus. Plótinos vytváří vždy celistvé myšlenkové konstrukce založené na relativně jednoduchém „čtyřpatrovém“ modelu skutečnosti, aniž by jednotlivé roviny dále rozpracovával do

prostředkují vztah s Bohem jako průvodci a ochránci, kteří mohou být přítomni všude podobně jako Bůh. (Srov. Brown 2003: 17-20)

¹² S odkazem na dílo slovního Jonathana Smitha (Srov. např. Smith 2004) je také jedním z obecných úkolů religionistického historiografického zkoumání ukazovat na nesamozřejmost vzniku velkých dějinných útvarů, nejen z hlediska jejich nahodilosti, ale i s ohledem na jejich heterogenost.

¹³ Srov. např. DN II.7 a řeč Diotimy k Sokratovi in Platón 1993: 56 (211 A – B).

¹⁴ Viz in Ahbel-Rappe (2010) Damaskiovo systematické pojednání o prvních principech, které je cenné i tím, že je vedeno v důsledném vztahu k předchozí novoplatónské tradici.), který školu vedl až do jejího uzavření v roce 529 a s nímž bývá některými badateli identifikován (srov. Ivanović 2010: 12; Brons 1975.).

podrobnějších dělení. Patrně proto si při popisu komplexních aspektů skutečnosti pomáhá různými náročnými obrazotvornými přirovnáními.

Vůči Pótinovi se však v tomto ohledu kriticky vymezil Iamblichos z Chalkidy, který pracoval s novými myšlenkovými schématy a podnítil tak vznik nového směru, který bývá označován jako pozdní novoplatonismus. Autoři, kteří na Iamblicha navazovali, působili vesměs ve východní části Římské říše prakticky až do konce antiky a nejvýznamnějším z nich byl Proklos, který (jako již bylo zmíněno) byl prokazatelně velmi silným zdrojem pro dílo Dionysia Areopagity.

Tato novější linie novoplatonismu sice vychází z podobného modelu skutečnosti, s jakým pracoval Plótinos, ale nenabízí tak ucelené a obsáhlé obrazy, ale spíše soubor detailně rozvedených perspektiv, které na jednotlivých úrovních zohledňují množství různých vztahů, které se snaží jasně definovat pomocí stále jemnějších distinkcí. Tento přístup umožnil snadnější předávání jejich učení. To ve svém důsledku vedlo ke zformování kompaktní tradice v rámci východního novoplatonismu, což se Plótinovi a jeho následovníkům nepodařilo. (Srov. Chlup 2009: 25-7)

Každopádně pro všechny významné novoplatoniky je typická snaha promýšlet vše komplexně a do důsledků, často v určité formě vnitřního dialogu. Výsledkem je pak mnohem ucelenější a více koherentní obraz universa založený a odvozený z několika metafyzických principů tak, že všechny roviny jsou důsledně provázány a tvoří uzavřený, právě dokonale promyšlený hierarchický celek. „Novoplatónské universum se podobá hologramu: každá sféra vědění v sobě zrcadlí všechny ostatní a je na ně převoditelná.“ (Chlup 2009: 19-20)

V novoplatónských koncepcích totiž není prostor pro nějaké nahodilé události. Vše se odvíjí podle pevně daného plánu, který je ve všem, co je, zakódován v podobě vnitřního formujícího principu, který tak vše řídí. Tento princip, který Plótinos nazývá *logos*, představuje božský řád, dokonalé a v podstatě neměnné uspořádání všech věcí. (Srov. Plotinus 1992: 181-208 (*Enn. III 2-3*)) To, co novoplatónské koncepce odlišuje od předchozích středoplatónských je „vyzdvížení“ boha jakožto nejvyššího metafyzického principu nad vše ostatní i Intelekt a Bytí. Bůh jako pravý počátek koncipován jako Jedno (*to hen*), které je zcela dokonalé a totožné jen s absolutním Dobrem, které je nejvyšším cílem všeho. Bůh ve své absolutní dokonalosti vše transcenduje a nelze jej jakkoli pozitivně pojmut, protože jakékoli

vyjádření je vždy nějak omezené a tedy méně dokonalé. V tomto smyslu Proklos v *Základech teologie* v komentáři k 138. propozici hovoří o Jednom jako o „nebytí, které je mocnější než bytí“ (cit. d. Chlup 2009: 22, pozn. 4; srov. Proclus 2004: 123 (*Eth* 138)) Zde lze nalézt zdroj konceptu tzv. negativní teologie, který odtud převzal Dionysios Areopagita.¹⁵

Uvedená důkladnost a konsistence jsou prvky, které obecně vyznačují novoplatonské koncepte v rámci platónské tradice. Tyto prvky jsou také tím, co především odlišuje Plótína (205 – 270) od jeho předchůdců. (Srov. Gatti 1996) Tyto specifické rozdíly mezi posledními dvěma obdobími antického platonismu jsou důsledkem celkového posunu těžiště badatelského zájmu, který se u novoplatoniků na rozdíl od jejich předchůdců orientuje více na teoretické otázky spojené s metafyzickou strukturou universa než na etiku a praktickou rovinu života. Namísto relativně volného souboru myšlenek, který nechává velký prostor pro autonomii jedince a improvizaci, nabízejí novoplatónské koncepte ucelený obraz světa, v němž má vše své místo v rámci přísné hierarchické struktury. V rámci tohoto deterministického systému se zdá být vše jisté a člověk může nabývat silnější pocit bezpečí, protože vše je jaksí dáno. (Srov. Chlup 2009: 22-3)

Zároveň se zdá se ale, že nastíněná transformace v platónské myšlenkové tradici patrně souvisí i s velkými změnami společenské situace, k nimž dochází právě ve 3. století. V prvních dvou stoletích hrála klíčovou roli ve správě Římské říše společenství obcí řízená lokální elitou. Ta fungovala jako prostředník mezi obyčejnými lidmi a císařskými úředníky a disponovala relativně velkou mocí, nicméně své ambice soustředila především na rozvoj příslušných obcí. Tento způsob decentralizované správy byl tedy závislý na udržování relativní lokální rovnováhy. Ta s však v průběhu 3. století s tím, jak se postupně prosazují zájmy soukromé na úkor veřejných, začíná bortit. (Jedním z mocných impulsů bylo *Constitutio Antoniniana*, kterým roku 212 udělil císař Caracalla všem svobodným občanům na území říše římské občanství, což sice vedlo k větší formální uniformitě společnosti, ale zároveň se s možností individuálního uplatnění v rámci imperiální správy otevřel prostor pro větší sociální mobilitu.) Spolu s tím lze pozorovat vzrůstající centralistické tendence Říma (např. autoritativní styl císařských edikty, na mincích

¹⁵ Negativní teologii Dionysios rozpracoval napříč celým svým dílem - srov. např. *DN* 1, 592B, resp. *EH* 3, 440A-B –, zejména však ve svém nejmenším, ale také nejvlivnějším spise *O mystické teologii*.

jsou lokální motivy nahrazeny portrétem císaře). Výsledkem tohoto procesu je následné vytvoření komplexní hierarchické struktury římské státní správy. (Brown 2003: 54-71)

Uvedené tendence se projevují i ve sféře náboženského života, kde se přístup k božské moci stává čím dál víc privilegovanou záležitostí biskupů, světců a další „nadaných“ mužů. Ti ve svých precizně vypracovaných teologických koncepcích nechávají čím dál méně prostoru pro alternativní názory, a naopak svým autoritativním přístupem postupně ovládají celý společenský diskurs o náboženských věcech. (Srov. Brown 2003, s. 84-122)

Zatímco tedy středoplatónská díla vznikají v situaci, kdy těžiště moci leží na místní úrovni a císař působí jako poměrně přístupný jednotící princip na vrcholu mocenské hierarchie, novoplatonici tvoří v situaci, kdy vrchol státní správy je běžnému člověku nekonečně vzdálen. To, že se uvedené změny v mocenské struktuře skutečně promítají i do novoplatónské koncepce ve formě její hierarchicky jemně členěné struktury, dokládají i některé konkrétní pasáže (např. u Plótína v *Enn.* V 3-5; srov. Plotinus 1992: 439-59, 466-7, 474-6; Srov. Chlup 2009: 23-5). A jak bude ukázáno níže, hierarchická forma uspořádání univerza je jedním z podstatných prvků teologického systému Dionysia Areopagity.

3.3 Přehled novoplatónských konceptů u Dionysia Areopagity

V areopagitikách se setkáváme s tradiční novoplatónskou myšlenkou rozvinutí a návratu, která je zasazena do křesťanského kontextu s tím, že počátkem a cílem není novoplatónské Jedno¹⁶, ale Bůh, na něhož Dionysios jako nejvhodnější označení vztahuje neologismus Thearchie. V tomto procesu rozvinutí a návratu, Bůh setrvává v jednotě – zůstává sám v sobě imanentní, ačkoli se v rámci jednorázového aktu stvoření rozvinul ven či dolů, aby umožnil opětovný návrat stvořeného zpět k sobě

¹⁶ Dionysios používá „Jedno“ jen jako nejvyšší afirmativní pojmenování Boha pro vyjádření jedné Boží přirozenosti, přičemž je zřetelně zasazuje do kontextu křesťanského pojetí stvoření a spásy. Srov. např. Srov. *DN* 11, 952D-953A. B.Beyer de Ryke přitom tvrdí, že by v případě Dionysiova pojetí Boha bylo vhodnější používat výraz *henologie* namísto teologie. Srov. Beyer de Ryke (2000: 65-82).

samému.¹⁷ Stejně tak vtělením Boha do člověka nedochází nikterak k narušení Boží přirozenosti, ale jedná se o rozvinutí Boha jakožto spásy člověka.

Pro celkové uspořádání univerza je pro Dionysia Areopagitu důležité i Proklovo řešení problému participace mezi nejvyšším Jednem a mnohým formou postulování triád. To se odráží v koncepci řádu, který Bůh „stanovil“ stvořeným bytostem a který má podobu sestupné hierarchie s triadickou strukturou¹⁸, v jejímž rámci každé stvořené bytosti náleží určitý stupeň. Na každém stupni by měly být vykonávány tři základní hierarchické funkce: očistění, osvětlení a zdokonalení, čímž jednotlivé bytosti jednak prostředkují Boží záměr a jednak na něm sami získávají jim určený díl účasti.¹⁹ Díky tomu Bůh jako Thearchie prostupuje celý hierarchický řád, stvořený svět, jehož jednotlivé složky nacházejí svůj smysl právě v prostředkování tohoto zpětného vzestupného procesu, jehož cílem je spojení veškerenstva v počáteční Jednotě, z níž vše vzešlo.

Dionysios sice pracuje s proklovským principem sdílejícího, prostředkujícího a přijímajícího, jež propojují prvotní Jedno a konečný svět, zásadně se však od něj liší právě v pojetí vzestupu stvořených bytostí k Jednomu. U Prokla se setkáváme s theurgickým procesem²⁰, který probíhá vždy postupně přes jednotlivé ontologické stupně a řady, které mají svá pojmenování. Naproti tomu v areopagitikách se výčet jmen vztahuje výhradně na jediného Boha.²¹ Také pojem účasti je transformován do křesťanské podoby²² – v areopagitikách je použit vždy jen jako aspekt Boha či jeho stvořitelské síly.²³ Patrně s cílem nahradit novoplatónskou koncepci emanace klíčovou křesťanskou myšlenkou stvoření. To je patrné i na Dionysiově teologické metodě²⁴, která vychází z novoplatónské koncepce rozvinutí (emanace) a návratu,

¹⁷ Tato myšlenka později výrazně ovlivnila celý systém křesťanské teologie. Srov. Rorem (1993: 51).

¹⁸ Srov. *EH* 373C; *EH* 2, 396 A. Srov. též Roque (1954: 60-68, 101-105); Roque (1987: 5-7); Rorem (1993: 21-22).

¹⁹ Dionysios přímo uvádí, že jde o „přijímání Božího světla a jeho předávání dále“, viz *Ep.* 8, 1092B. Připodobnění Boha ke Světlu hraje při prostředkování božství velkou roli. Srov. Karlíková (1997: 114).

²⁰ Viz níže v kapitola o *theúrgii*.

²¹ Viz níže kapitola o pojmenování Boha. Co se týče prvních rozvinutí (dobra, moci, moudra, aj.), nemají na Bohu žádnou nezávislost, naopak jsou s ním bytostně jedním, jsou to jen různé vlastnosti jednoho Boha. Srov. von Ivánka (2003: 277-278).

²² Srov. *DN* 1, 593A-597C. Ačkoli jsou lidé a andělé skrze sdílení a přijímání v poměru účasti, jsou ve svém bytí na sobě nezávislí a z hlediska stvoření Bohem se nacházejí na stejném (jednom) ontologickém stupni. Pojem „vycházení“ lze tedy chápat jen ve smyslu osvětlení, nikoli ontologicky. Srov. Roque (1954: 77).

²³ Srov. např. *DN* 2,7 645A; *DN* 4,7 701C; *DN* 5,3 817A aj.

²⁴ Viz níže kapitola *Negativní teologie*

kteřou analogicky kopířuje v rámci své koncepce afirmativní (katafatické) a negativní (apofatické) teologie, do které je právě zakomponován křesťanský koncept stvoření. Ten vytváří specifickou ontologickou distinkci mezi nejvyšším trojjediným Bohem a ostatními entitami a de facto znemožňuje plně aplikovat na skutečnost princip emanace.

Pokud bychom to měli shrnout: z uvedených novoplatonských zdrojů pak Dionysios Areopagita čerpá ústřední koncepci svého díla, kteřou je myšlenka rozvinutí a návratu */próodos – epistrofē/*, kteřou v CD nacházíme zakomponovanu do křesťanského rámce. Počátkem a cílem zmíněného procesu není novoplatónské Jedno, ale Bůh, kterého Dionysios Areopagita označuje neologismem *Thearchie*. V tomto procesu rozvinutí a návratu Bůh setřává v jednotě */monē/* – zůstává sám v sobě imanentní, ačkoli se v rámci jednorázového aktu stvoření rozvinul ven či dolů, aby umožnil opětovný návrat stvořeného zpět k sobě samému.²⁵ Řád, kteřý Bůh „stanovil“ stvořeným bytostem, má podobu sestupné hierarchie s triadickou strukturou²⁶, v jejímž rámci každé stvořené bytosti náleží určitý stupeň s jasně ohraničenými kompetencemi. To, co je Na každém stupni by měly být vykonávány tři základní hierarchické funkce: očištění, osvícení a zdokonalení, čímž jednotlivé bytosti jednak prostředkují Boží záměr a jednak na něm sami získávají jim určený podíl – účast */metochai/*.²⁷ Bůh tak prostupuje celý hierarchický řád a úděl jednotlivých entit stvořeného světa spočívá v jasně ve vymezené účasti na fungování tohoto božského řádu.²⁸

²⁵ Tato myšlenka později výrazně ovlivnila celý systém křesťanské theologie. Srov. Rorem (1993: 51).

²⁶ Srov. EH 373C; EH 2, 396 A. Srov. též Roque (1954: 60-68, 101-105); Roque (1987); Rorem (1993: 21-22).

²⁷ Dionysios přímo uvádí, že jde o „přijímání Božího světla a jeho předávání dále“, viz Ep. 8, 1092B (CW, s. 274). Připodobnění Boha ke Světlu hraje při prostředkování božství velkou roli. Srov. Karlíková (1997: 114).

²⁸ Co se týče LeGoffovy kritiky Dionysiovy hierarchické koncepce jakožto elitářské ideje, jejímž výsledkem bylo středověké rozdělení společnosti do stavů, jeví se jako poněkud přehnaná, neboť „autorovým dominantním záměrem nejsou hierarchické vztahy jednotlivce nebo ve společnosti, nýbrž ty v rámci církve.“ In Rorem (1993: 23); srov. Karlíková (1997: 109).

4. Charakteristické aspekty soudobých teologických koncepcí

4.1 Liturgický rozměr – theúrgie

Distinkce mezi sférami lidského a božského, kterou nejen pozdní novoplatonici provedli, se promítá i do jejich koncepce teologie, která je tak silně prostoupena liturgickými prvky. Z hlediska soudobého kulturně-historického kontextu není takové propojení ničím zvláštním. (Srov. Ahbel-Rappe 2010: XXV) U Plótína a zvláště u Porfyria důležitost hranic a jejich ostrost mezi jednotlivými rovinami skutečnosti jakoby ustupuje do pozadí. V Plótínově přístupu se tak mimo jiné stírá rozdíl mezi lidstvím a božstvím, jehož dosažení závisí především na úsilí samotného člověka. To se setkává u Jamblicha a pozdních novoplatoniků s kritikou, v jejich pojetí je naopak kladen důraz na pevné vymezení hranic. V důsledku toho nemá v rámci jejich přístupu člověk možnost přímého poznání vyšších rovin, je přitom odkázán jen na dostupné analogie. (Srov. Proklos, *In Parm.* 948 – viz překlad in Chlup 2009: 35, resp. Proklos 1987: 299) Protože jsou však hranice uzavřeny pouze ve směru zdola nahoru, může se člověk otevřít působení síly, která proudí z vyšších úrovní a umožňuje sjednocení Jednem. Východní novoplatonici, pro jejichž koncepcí je typické silné náboženské zakotvení (srov. Chlup 2009: 38-40), se přitom odkazují na prostředkující pomoc bohů – ke sjednocení s bohy totiž nestačí jen intelektuální vhled, ale je potřeba *umět* projít rituálem. V této souvislosti lze pozorovat jejich značný zájem o staré mýty a různé rituály. Ačkoli v té době byly již tradiční formy helénského náboženství na ústupu, Jamblichovi se podařilo své učení skvěle propojit se specifickou rituální technikou zvanou theúrgie, kterou novoplatonici dále rozvinuli jako nedílnou součást svých teologických koncepcí.²⁹ Koncepcí theúrgie vychází především z *Chaldejských věštek*, konkrétně z myšlenky, že bohové, kteří náš svět neustále tvoří a udržují v chodu, v něm zanechávají řadu stop ve formě určitých symbolů. Jak upozorňuje Chlup (2009: 214) z hlediska novoplatonismu „se nejedná o nic nadpřirozeného, ale naopak o naprosto přirozené vlastnosti věcí ve světě. Jako je každý kámen, rostlina či zvíře na rovině své formy bytí projevem nějaké ideje, je stejně tak na hlubší rovině svého bytí projevem nějakého boha, do jehož „řady“ patří.“

²⁹ Původní přehledný systematický výklad theúrgie viz Jamblichus 2003.

Technika theúrgie pak spočívá v trojstupňovém kontemplativním navazování kontaktu lidské duše s bohy právě od té nejnižší vnější tělesné úrovně přes na ni navazující střední úroveň vnitřní práce duše až k nejvyšší rovině inteligibilní, na níž pak dochází k samotnému mystériu spojení s vyššími bytostmi a nejvyšší Jednem. Jak dokládá níže citovaný zlomek z Proklovy *Chaldejské filosofie*, novoplatonici přisuzovali v tomto procesu klíčovou roli mystickému osvětlení duše božským ohněm: „A jak řád andělů vytahuje duši vzhůru? Tím, že „duši ozáří ohněm“, jak říká *Chaldejská věštba*, to jest ze všech stran ji osvítlí a naplní ji čistým ohněm, čímž jí vtiskne neochvějný řád a velkou moc, díky níž už duše nebude unášena směrem k látkové nespořádanosti, nýbrž se spojí se světlem božských řádů.“ (Proklos, *Chaldejská filosofie* 1, cit. d. Chlup 2009: 224) Přitom je důležité upozornit na podmíněnou provázanost celého systému theúrgie, v němž nižší stupně jsou nutnou podmínkou těch vyšších.³⁰

Již u Iamblicha (2003: 8-11) se setkáváme s takovým propojením dvou přístupů, na jedné straně otevřeného racionálního, který se opírá o argumenty a důkazy, na druhé straně symbolického, který je spjat s rituální technikou a je určen jen pro zasvěcené: „Tento druh theúrgických světél, do nichž jsme byli zasvěceni skrytou tradicí našich požehnaných učitelů, tradicí v souladu s písmem.“ (DN 1, 592B) I pro Dionysia Areopagitu je tedy theúrgie podmínkou dosažení sjednocení lidské duše s božstvím. Ve své liturgické koncepci však navíc terminologicky rozlišuje *theúrgii* jakožto výhradně božskou aktivitu v opozici vůči *hierúrgii*, která je právě jejím lidským ztvárněním ve formě specifického rituálu.³¹

V tomto kontextu také Dionysios Areopagita ve svém *Listu IX.* píše, že „theologická tradice je dvojí – jednak nevyslovitelná a mystická, jednak zjevná a přístupnější poznání. První je symbolická a přivádí k dokonalosti, druhá je filosofická a dokazující. S tím, co lze vyslovit, se přitom proplétá nevyslovitelné. To první přesvědčuje a zachycuje pravdu řečeného, druhé však působí a zakotvuje v Bohu prostřednictvím mystického vedení, kterému se nelze naučit.“ (1105D)

Andrew Louth (1989: 23) v této souvislosti upozorňuje na podobnou koncepci u tzv. Církevních otců, jmenovitě u Basila Velikého a distinkci *kérygma* a *dogma*. Kérygma je termín pro psanou nauku, která slouží pro každého, naopak dogma je to nepsané či tajemné, co se uchovává v apoštolské tradici a lze poznat jen v mystériu

³⁰ Detailní popis novoplatonského náboženství ve spojitosti s Proklem viz Chlup 2009: 168-239.

³¹ Podrobněji k této problematice srov. Wear a Dillon 2007: 99 – 116.

modlitby a je tak i vznešenější. S tímto rezonuje Dionysiovo vyzdvížení vznešenosti liturgie (odehrává se v božském bezčase) vůči Písmu, které pokládá za více materiální (EH I.4: 376 B–C). Rorem (1993: 93-95) však usuzuje spíše na možný vliv novoplatónské tradice, v níž je čas spojován s božskou věčností a má tedy ontologicky vyšší postavení než prostor, který zahrnuje veškerý materiální svět.

Uvedený důraz na liturgii je však podle většiny badatelů natolik zásadním rysem teologie Dionysia Areopagity, který se line napříč jeho dílem, takže vytváří i určitou výkladovou spojnici, vzhledem k níž lze také celé dílo smysluplně uspořádat. Proto v tomto pojetí bývá na úvod řazeno pojednání *O nebeské hierarchii*, které popisuje stupňovitý řád andělů a vysvětluje jejich jednotlivé funkce. Zároveň jsou zde přehledně představeny základní principy fungování hierarchické struktury světa. V dalším spise *O církevní hierarchii* jsou pak tyto principy aplikovány organizaci (pozemské) církve s důrazem na liturgii. Třetí, nejobsáhlejší část celého díla tvoří traktát *O Božích jménech*, který lze v tomto kontextu pojmout jako interpretaci výrazů, kterými je Bůh označován v Bibli a prostřednictvím kterých se k němu člověk vztahuje při různých liturgických úkonech, z nichž nejintimnější je modlitba, která je potom v *Mystické teologii*, nejkratším a zároveň nejabstraktnějším spisu celého dionysiovského souboru, pojednána jako niterný výstup k Bohu, který vykonává kněz při oltárním obřadu i za ostatní věřící. (Srov. Louth 2001: 31) Tato badatelská konstrukce bývá navíc doplněna i spisy, které Dionysios Areopagita zmiňuje, že měli tvořit součást CD, u kterých však není ani jisté to, zda vůbec byly napsány. (Srov. Louth 2001: 19-20)

4.2 Literární rozměr

Z historického hlediska lze CD nahlížet i v kontextu formování literární tradice křesťanství.

První teologické křesťanské spisy se objevily po sepsání Pavlových dopisů a evangelií. Finální podobu dostal Nový zákon v roce 405, kdy papež ... potvrdil autoritu spisů uvedených v seznamu v dopise biskupa Athanasia z roku 367. (viz. Pelikan 1975, 2-6) Nicméně termín „teologie“ v aktuálním slova smyslu se prosadil až vlivem Augustina, který jej v *Obci Boží* vymezil jako „myšlení či řeč vysvětlující božskou esenci“, které je určeno jen pro odborné debaty, do nichž měli být zapojeni i filosofové. (Srov. Augustin *De Civ. Dei*, VIII.I) Sám Augustin de facto využil

prostředků novoplatónské filosofie k vysvětlení vztahu Boha a světa. I díky tomu novoplatonský přístup na dlouho opanoval křesťanskou teologii. Tato dominance, na které se významně podílela i recepce CD, trvala až do prosazení aristotelismu ve 12. století.

Podle Pyysiäinen (2004) je hlavním spouštěčem teologického myšlení právě sepsání posvátných textů, protože dokud informace musejí být přenášeny pouze pomocí zapamatování, nezbyvá již kognitivní kapacita na jejich další systematické zpracování. (srov. 161, resp. 165) Písemný záznam funguje do jisté míry jako externí paměť, která nám umožňuje pracovat s oněmi napůl zachycenými informacemi (viz výše). Nám se tu jedná o typ napůl zachycených informací, s nimiž lidé pracují jako s náboženským mystériem. Jedná se zvláště o informace, které mají úzký vztah k dalším mentálním reprezentacím v dané skupině a na které zároveň nikdy nelze uspokojivě aplikovat nějakou konečnou interpretaci. (Sperber 1996, 73) U psaných textů tak funguje odlišný mechanismus přenosu idejí než v případě spontánních ústních náboženských tradic. V posvátných knihách se uchovávají jak intuitivní, tak radikálně kontraintuitivní ideje³², které následně mohou být při různých příležitostech předmětem různých analýz a komentářů. Psaný text tedy umožňuje uchovat a dále (či z dlouhodobého hlediska) pracovat s idejemi, které by se jinak z důvodu neúplné srozumitelnosti patrně nezachovaly.

Zatímco v ústní tradici slova „žijí“ jen při komunikaci, v literární tradici mohou získat výrazy svůj stabilní slovníkový význam, který umožňuje jejich systematickou reflexi. Je tedy zřejmé, že text zvyšuje naši kapacitu uchovávat a dále pracovat s různými druhy informací včetně relativně komplexních idejí a jejich systematické promýšlení v rámci daného kontextu. (Srov. Ong a Hartley 2012: 31-33)

³² *Kontraintuitivnost* je technický termín motivovaný současným poznáním o fungování lidského kognitivního systému, konkrétně jeho konceptuálních operací. Tento termín postihuje to, jak lidé často užívají termíny jako např. *nadpřirozený*, aniž by se zabývali tím, co v daném případě znamená „přirozený“ či „nad“. Alespoň na poli kognitivní religionistiky existuje poměrně všeobecná shoda na tom, že jedním z hlavních rysů náboženských představ je jejich kontraintuitivnost, tj. vlastnost daných představ narušovat očekávání spjatá s jednotlivými kategoriemi intuitivní ontologie nebo vyvolávat přesun těchto přirozených očekávání napříč jednotlivými kategoriemi. Důležitá je zároveň určitá *optimální* míra této kontraintuitivnosti, která umožňuje konceptualizaci daných představ v tom smyslu, aby byly zapamatovatelné a komunikovatelné, a mohly se v dané společnosti rozšířit. Představy, které se příliš vymykají přirozené obsahově-specifické kognici a evokují tak četná narušení intuitivních očekávání či jejich přesuny napříč jednotlivými doménami, se budou velmi obtížně souvisle a přesně udržovat a to pokud vůbec, tak každopádně za cenu vysokého *vědomého* úsilí v reálném čase. Takto lze od sebe odlišit fungování lidových náboženských představ a složitějších teologických koncepcí. (Srov.: Barrett 2011: 68-69)

Co se týče rozdílu mezi literární náboženskou tradicí a náb. tradicí se specifickým způsobem memorování (např. védský systém), ten spočívá hlavně ve výše zmíněné péči náboženských odborníků o teoretickou koherenci literárních obsahů, které tím, že jsou zapsány, jsou i snadněji přístupné další manipulaci. Zde s pak nabízí otázka možného rozlišení povahy posvátných knih a jejich komentářů. (Srov. Pyysiäinen 2004: 168-169)

Podle Ilky Pyysiäinena „výskyt posvátných textů znamená změnu v náboženství v tom smyslu, že odborníci začali usilovat o *koherentní a celistvý* doktrinální systém, který by měl být univerzálně platný a nezávislý na čase a místě.“ (2004:161) Důležitou roli přitom hraje úroveň gramotnosti dané společnosti, s níž je patrně úzce spjato i samotné společenské etablování takového náboženského systému, který už nestojí na příslušnosti k určité skupině, ale právě na závazku vůči dané doktríně. (Goody 1986: 3-7) Určující tedy nejsou hranice fyzické, nýbrž konceptuální, a základním momentem tvorby takového doktrinálního systému je předpokládaný původní význam daných posvátných textů – snaha ho zachovat a správně interpretovat.

Přitom tendence vysvětlovat a především interpretovat určité události hraje ústřední roli v našem každodenním životě. (Srov. Lawson & McCauley 1990: 26) Teologie se od běžných náboženských vyjádření liší teoretickou racionalitou své argumentace. V tomto se podobá vědě. Podobně jako ona věda i teologie spočívá na „nespontánních“ systémech reprezentování, jejichž zdrojem je lidská schopnost zpracovávat tzv. napůl-zachycené informace.³³

CD je v tomto smyslu soubor teologických textů, tj. odborných náboženských textů, pro které je typické abstraktní konstruování nadpřirozených bytostí spojené s racionální argumentací. Svojí formou je CD součástí dané křesťanské interpretační tradice. Hlavně svým obsahem si v rámci následného vývoje vydobyl významné autoritativní postavení v této tradici.

³³ Více viz kapitola o negativní teologii. Srov. Sperber 1996, 71-75. Teologie sice systematicky operuje s abstraktními pojmy pomocí obecných principů, na rozdíl od těch vědeckých je však nelze empiricky testovat, resp. jsou aplikovatelné pouze ve své vlastní náboženské doméně. (Pyysiäinen 2004: 166; Lawson a McCauley 1990, 28)

5. Bůh jako základ a cíl všeho

5.1 Obecné kognitivní aspekty koncipování Boha

Pokud přijmeme jednu z vlivných tezí kognitivní psychologie, tak lidské myšlení má primárně charakter reprezentací. Nemusejí být nutně o tom, co je, ale mohou být i o domněnkách nebo o domněnkách domněnek atd. V tom případě se hovoří o tzv. *metareprezentacích*. (Srov. Sperber 2000) Lidská obsahově specifická kognice poutá reflektivní domněnky specifickými způsoby, což je důležité zejména v souvislosti s idejemi, které jsou sdílené napříč kulturami. Přirozeně produkuje lidská mysl nereflektivní domněnky, které jsou výchozím bodem pro formování a přenos reflektivních domněnek. Pokud daná idea rezonuje s nereflektivními domněnkami, pak je více pravděpodobné, že se z ní stane reflektivní domněnka. Jinak řečeno, aby se daná idea prosadila a byla opětována lidmi napříč různými kulturami, musí působit přirozeně intuitivně, což vždy znamená, že její konstituce je v souladu s přirozeným nastavením lidské mysli (ad intuitivní ontologie a jí generovaná očekávání). Většina reflektivních domněnek kolem dané ideje je produktem určité množiny přirozeně vzniklých nereflektivních domněnek k obsahu dané ideje. (Srov. Sperber 1997)

V rámci kognitivního přístupu lze boha vymezit jako kontraintuitivního intencionálního agenta, u něhož určitá skupina lidí reflektivně věří, že existuje, který může být a jednat způsoby, které jsou odhalitelné člověkem a jehož existence v důsledku motivuje určitou odlišnost v lidském chování. Nespornou výhodou této definice boha či božství je to, že se odvolává na obecné vlastnosti fungování lidské kognice, které lze pozorovat napříč kulturami. To umožňuje, aby byla aplikována na jevy v různých dobách a místech. (Barrett 2011: 97)

V CSR se řeší dvě klíčové otázky: 1) čím to je, že je koncept boha tak hojně rozšířen napříč různými kulturními kontexty, 2) proč se některé koncepty boha stávají součástí věroučných systémů spjatých s tématem konečného řešení otázek smyslu, pravdy apod.

Teoretickým východiskem je tu hypotéza o kognitivním mechanismu hyperaktivní detekce činitelů, který umožňuje fungování jedné z přirozených lidských strategií chování s tendencí vyhýbat se potenciálnímu nebezpečí. Zdá se být nesporné, že již

od dětství zpracovává lidská kognice pohyby objektů, které působí samočinně a cíleně tak, že tyto objekty vnímá jako agenty, tj. přisuzuje jim mentální stavy, propoziční postoje, osobnostní charakter či sociální roli. Zdá se, že naše vjemové a pojmové systémy pohotově přisuzují dějům mentální atributy, jakoby tyto děje byly vedeny záměrným působením nějakého agenta. K této „personifikaci“ dějů dochází i v podmínkách, kdy na základě reflexe soudíme, že jde o omyl.³⁴

Teleo-funkcionální uvažování, tj. myšlení o objektech jakoby měly mít svůj účel a plán, je podle Daniela Denneta (1987) intuitivním konceptuálním postojem, který lze aplikovat na různé objekty našeho světa a koneckonců i na svět samotný. Tuto hypotézu svými výzkumy potvrzuje i Deborah Kelemen, která zkoumá vývoj lidské tendence nahlížet svět v teleo-funkčních termínech. Intuice, že za tím, co vidíme v okolním světě, je nějaký či spíše něčí plán a účel, se vyvíjí již od prvního roku života, a zdá se, že vliv této intuice se v průběhu života pouze učíme tlumit. (Srov. Kelemen 2004; též Kelemen a Rosset 2009) Zde lze patrně hledat i kognitivní důvody pro představy o stvoření světa a boha jako stvořitele, které nacházíme napříč různými kulturami.

Jak ukazují výzkumy Kelemenové (2004), zdá se, že máme konceptuální sklon pojímat přírodní objekty podle jejich funkce a účelu a tak je i spojovat s aktivitou nějakého intencionálního agenta. „Nalézání účelu v přirozeném světě a dychtivé propojování účelu s intencionálním konáním by mohlo být podnětem pro věření v bytosti, které mohou zodpovídat za onu domnělou účelnost či uspořádanost v přirozeném světě. Poněvadž lidé a zvířata jsou tu jen zřídka dobrými kandidáty, konceptuální prostor se otevírá bohům, aby tuto roli naplnili.“ (Barrett 2011: 102)

Z výše uvedeného lze usuzovat, že lidé mají přirozenou intuitivní tendenci k postulování bohů, protože věci a události ve svém přirozeném světě vnímají jako účelně uspořádané jakoby podle něčího záměru. Zvláště v případech, kdy se stane něco neočekávaného či mimořádného, co zároveň působí smyslně, snadno vyvolává domněnky, že za tím jsou intence nějakého agenta s mimořádnými vlastnostmi. Tento úsudek může být navíc podpořen i psychologickými výzkumy, které ukazují, že o světě máme tendenci smýšlet tak, jakoby fungoval na nějakých

³⁴ Podle Guthrieho (1993), který tuto hypotézu zformuloval jako první, tato tendence nacházet za událostmi agenty i v případech, kde žádní neexistují, je primárním zdrojem víry v boha/-y. Lidé mají zážitky, při nichž detekovali konání, jehož typ je nejasný, nedá se jednoznačně určit jeho povaha. To pak někdy vede k úsudku, že jeho agentem je bůh – zde patrně hodně záleží na daném kognitivním kontextu, konkrétně na tom nakolik je v něm obsažen již určitý koncept boha a jeho potenciál být dán do souvislosti s daným konáním.

principech spravedlnosti či reciprocity.(Srov. Hafer 2005, resp. Lerner 1980) Například v případech mimořádného štěstí či neštěstí může vést přirozený sklon hledat v daných událostech účelnost a něčí záměr ke spojení s určitým rozšířeným konceptem boha, který o všem ví a zároveň disponuje silou odměňovat a trestat, a poskytovat tak docela intuitivní vysvětlení. (Srov. Barrett 2011: 103)

Jestliže uvedené kognitivní tendence automaticky provázejí mnohé případy lidského smýšlení napříč různými kulturními kontexty, lze předpokládat, že ideje bohů jsou lidmi běžně generovány, předávány a dále rozpracovávány. Je to tím, že přes svůj konstraintivní obsah mají koncepty boha silný intuitivní základ, který je v souladu s nereflektivními domněnkami, a jsou tedy dobrými kandidáty na reflektivní domněnky.

Ovšem v případě konceptů boha či božství se často setkáváme s případy, které jsou spíše silně konstraintivní, tzn. značně se odchyľují od přirozených kognitivních očekávání. Jak bylo uvedeno výše, koncepty boha jsou spjaty s intencionálním konáním, což jim dává potenciál vysvětlovat či predikovat příčinu určitých jevů, na kterých lidem nějak záleží. V této souvislosti poukazuje Pascal Boyer na fungování tzv. inferenčních systémů lidské mysli (Srov. 2001: 19-20, 112-17, 328-9) a poukazuje na to, že pro ideje boha je charakteristické, že jejich konstraintivní vlastnosti jim dávají větší inferenční potenciál pro případy lidsky důležitých událostí či zkušeností. Jinými slovy „úspěšné“ koncepty boha mají potenciál dávat lidem a jejich záležitostem smysl a význam, a to tím více čím větší má daný bůh akční radius s ohledem na různé sféry lidského života.³⁵

Avšak při zkoumání různých případů teologického koncipování boha v jednotlivých náboženských tradicích, je patrné, že takové složité koncepty boha vyžadují pro svoje rozšíření ještě zvláštní kulturní podporu v podobě určitých prostředků, praktik a institucí. To je koneckonců zřejmé i ze zde prezentované koncepce Boha u Dionysia Areopagity.

5.2 Symbolické pojetí Boha

CD je tedy součástí procesu písemného formování křesťanské doktríny. Podobně jako u jiných náboženských tradic i zde pozorujeme tendenci postupného vytváření

³⁵ Např. stvořitel kosmu a života, bude mít v tomto smyslu větší inferenční potenciál než nějaké lokální božstvo.

koherentního a celistvého teologického systému, který je založen na základních textech a jejich komentování. Charakteristickým rysem tohoto procesu je však argumentace v kruhu, protože interpretace daného posvátného textu probíhá na bázi odkazování se k tomuto textu jako k poslednímu zdroji pravdy, která je základem veškerého (lidského) poznání, včetně kritérií samotné interpretace. Teologové se s tímto problémem vypořádávají tak, že se odkazují na nadpřirozenou formu skutečnosti, která je principem onoho základu všeho poznání, s tím, že je zároveň nepoznatelná.

Tento prvek způsob argumentace zároveň zdrojem ideje *jiného*, skrytého světa, který je v posledku klíčem k vysvětlení daných reálií přirozeného světa. „Tak či onak, logická nemožnost a teologická nutnost mít základní poznání, jež má však také základ, vede k nekonečné symbolické exegezi.“ (Pyysiäinen 2004: 171) V křesťanských teologických traktátech je pochopitelně oním „základním“ základem Bůh.³⁶

I v CD je mystérium procesu Božího rozvinutí na nejprostší úrovni pro člověka zahaleno symbolismem biblických (či liturgických) vyjádření Boha, která jsou jakýmsi smyslově vnímatelným závojem, jenž na jednu stranu skrývá, ale zároveň také ukazuje, kde je třeba začít cestu za jinak nepřístupnými duchovními významy božství. Dionysios Areopagita v letmé eschatologické úvaze (DN 1, 592C) sice připouští, že přijde moment, kdy tak jako andělé budeme moci tyto významy přímo kontemplovat a dosahovat tak spojení s Bohem bez jakéhokoli materiálního prostředkování.

*„Avšak nyní se děje toto. Pro věci Boha používáme jakékoli
přiléhavé symboly, které můžeme. S těmito analogiemi jsme
pozvedáni vzhůru k pravdě vidění myslí, pravdě, která je
jednoduchá a jedna. Opouštíme všechny naše poznatky o božství.
Vyžadujeme přerušení činností našich myslí a v patřičné míře se
přibližujeme k paprsku božství, jenž překračuje bytí... – jestliže se
veškerá znalost týká toho, co je, a je omezena na oblast*

³⁶ Zde je možné hledat příčinu jistě bezmeznosti teologických interpretací (srov. Eco 2009) a hojného užívání symboliky v teologických traktátech, které lze nahlížet jako prostředky rozšiřující možnost přenosu více kontraintuitivních reprezentací.

*existujícího, potom cokoli překračuje bytí, musí také překračovat
znalost.*“³⁷

Člověk si podle Dionysia Areopagity musí pomáhat vyobrazeními, neboť není schopen okamžité kontemplance, potřebuje určité prostředky, které mu umožní, aby se přirozeně pozvedl k onomu neformálnímu nahlédnutí věcí. Nesmí však ustrnout u zobrazení, nýbrž jít za tím, co zobrazuje, což je v tomto případě něco, co pravděpodobně nemá žádný tvar ani jinou vyjádřitelnou formu. Proto jsou velmi případná ona „nepodobná podobenství“, která svou povahou člověka nutí k tomu, aby se od nich odvracel a snažil se dospět k tomu, co skutečně symbolizují.³⁸ Používání takových obskurních až skandálních symbolů namísto důstojných obrazů plní vedle epistemologické funkce také funkci ochrannou. Božská pravda totiž nemá být přístupna tomu, kdo jí není hoden – „poznání není pro každého.“ (CH 2, 140A; rovněž srov. EH 1, 376C) Nicméně těm, kteří jsou osvíceni, tj. schopni nahlížet jejich skrytý smysl, tyto symboly umožňují nacházet to, co je skutečně božské, které nemůže být přístupno kdekomu. Jak Dionysios Areopagita podotýká, odráží se tu dvojitý aspekt theologické tradice³⁹, „jednak nevyslovitelný a mysteriózní, jednak otevřený a více zřejmý. Jeden má útočiště v symbolismu a je spojen s iniciací. Druhý je filosofický a používá metody znázornění.“ (Ep. 9, 1105D)

*„Bůh žádným způsobem není jako věci, jež mají bytí, a my
nemáme vůbec žádné vědění o jeho nepochopitelné a nevýslovné
transcendenci a neviditelnosti.“*⁴⁰

Proto „jsou nepřiměřenosti vhodnější pro pozvednutí našich myslí vzhůru do sféry duchovna než jsou podobnosti“⁴¹, neboť na rozdíl od nich nemohou být zaměněny s tím, co vyobrazují – absurdita je ze své povahy bez dalšího vysvětlení vždy jaksi nepřijatelná⁴². Dionysios v této souvislosti nabádá k opatrnosti při používání symbolického vyjadřování božských věcí, jehož metodě je nutno se nejprve řádně učít. (Srov. CH 2, 141D-144C) Proto také věnuje velkou pozornost užívání a

³⁷ DN 1, 592D-593A.

³⁸ Srov. CH 2, 137C-D.; Ohledně „nepodobné podobnosti“ symbolů viz též DN 916.

³⁹ Je třeba poznamenat, že Dionysios zužuje pojem theologie jen na záležitosti týkající se Písma.

⁴⁰ CH 2, 141A (CW, s. 150).

⁴¹ Srov. EH 1, 376D-377A (CW, s. 199).

⁴² Srov. Rorem 1993: 57; celou tuto záležitost podobně interpretuje i Karfíková (1997: 133-136).

interpretaci symbolů, jejímž základním předpokladem je dosažení duchovního poznání, tj. „vidění a rozumění svaté pravdy“ (EH 1, 376A) Zpřístupnění takového poznání je patrně hlavním cílem Dionysiova, až druhotná je jeho aplikace na problematiku Božích jmen, angeologie či liturgické tradice.

V této souvislosti v *CD* nacházíme i jiné motivy oněch „nepodobných podobenství“, na nichž autor předvádí dialektický výklad biblických a liturgických symbolů, který je důležitým tématem obou *Hierarchií*. Například můžeme zmínit vztah viditelného a neviditelného: „viditelné je vpravdě prostý obraz neviditelného“ (Ep. 10 1117B) Viditelné podle něj nelze chápat jen jako to, co je vnímatelné zrakem, ačkoli třeba téma světla je v celém díle zásadní. Viditelné znamená vnímatelné smysly obecně a vztahuje se tak na sféru materiálních věcí. Ve vztahu k symbolice božského, o niž tu jde především, se týká povrchu symbolů, tzn. jen jejich estetické stránky. Oproti tomu neviditelné se váže ke sféře idejí, tj. k pojmům a myšlenkám, jichž se dosahuje díky správnému interpretování viditelné složky symbolů. Sféra idejí ale zcela nevyčerpává oblast neviditelného. Na cestě za božským a ke konečnému spojení s Bohem je třeba zbavit se i pojmů a myšlenek. (Srov. Rorem 1993: 28)

Podobně jako jsme výše probírali „nepodobná podobenství“, se i zde setkáváme s východisky metody přiznávání a popírání při interpretaci smyslových symbolů a Božích jmen. Bůh je jak velký, tak malý. Malý proto, že „nezabírá“ žádný prostor a zároveň vše prostupuje. (Srov. DN 9, 909C, 912A) Rovněž je stejný a rozdílný. Stejný proto, že není nijak proměnlivý, rozdílný proto, že je prozíratelně dostupný všem věcem jako jejich smysl a spása. (Srov. DN 9, 912B-D) Bůh je také podobný a nepodobný, poněvadž všemu, co se k němu má vrátit, udílí podobnost se sebou samým, přičemž neexistuje nic, co by se mu zcela podobalo. (Srov. DN 9, 916A) Bůh je odpočívající, protože setrvává v nezměněné identitě, ale zároveň je vyjádřitelný i jako pohybující se skrze svá nesčetná rozvinutí a skutky.⁴³

S uvedenou problematikou souvisí také otázka poznatelného a nepoznatelného. Ta je rozvinuta mimo jiné v prvním *Listu*, kde se objevuje v příměru světla a temnoty⁴⁴. Dionysios Areopagita upozorňuje, že na to nelze pohlížet obvyklým způsobem, tzn. nazírat temnotu jako nedostatek světla, potažmo nepoznatelné jako absenci poznání. Jde mu přitom o perspektivu transcendence, s níž je právě možnost překročit oblast

⁴³ Tento pohyb je většinou popisován jako kruhovitý či spirálovitý. Jako přímka je zase vyobrazováno stvoření.

⁴⁴ Srov. s „temnotou nepoznatelného“ in: MT 1001A.

smyslového světa, k jehož podmínkám náleží i světlo. V této souvislosti je také nutné vymanit naše poznání ze svázanosti běžnými pojmy. Areopagita chce zkrátka člověka přesvědčit, že chce-li poznávat vše, co se týká Boha, nemůže tak činit v intencích běžného lidského poznání. Bůh se totiž nenachází ve sféře lidského světa, nýbrž „existuje mimo bytí a je poznáván mimo myšlení“ (*Ep.1*, 1065A). I zde je patrná již zmíněná provázanost epistemologické roviny s ontologickou, která je ještě jasněji vyjádřena ve spise *O Božích jménech*: „Jestliže všechno poznání je o tom, co je a je omezeno na sféru existujícího, pak cokoli, co transcenduje bytí, musí také transcendovat poznání.“ (*DN 593 A*; srov. též Rorem 1993: 8) Dionysios pak v tomto smyslu svůj první dopis Gaiovi uzavírá s tím, že „toto zcela pozitivní nevědění je znalost toho, kdo je nad vším, co je známo.“ (*Ep.1*, 1065B)

Uvedená dialektika symbolů tvoří základ pro rozvinutí Dionysiovy afirmativní a negativní teologie (Srov. *CH 2*, 140C-D) – koneckonců i pojem „teologie“ samotný je tu zúžen prakticky jen na výklad písma a liturgie.⁴⁵ Dionysios Areopagita tedy Boha pojímá ze dvou spojených perspektiv: jednak jako příčinu všeho stvořeného, která spočívá za vším bytím, jednak jako dobročinnou prozřetelnost zračící se v uspořádání všeho bytí. Oprávněnost pro toto dialektické pojetí nalézá v písmu, kde je Bůh na jedné straně vykreslován velice rozmanitými způsoby a jmény, na druhé straně ze všech biblických vyjádření je nejvýstižnější, které ho označuje jako Bezejmenné Jedno. Dionysios celou záležitost uzavírá s tím, že Bůh „jakožto Příčina všeho a jakožto překračující vše, je správně bezejmenný a přece má jména všeho, co je.“ Bůh jako stvořitel tedy sice může být pojmenován pomocí různých stvořených věcí či pojmů, ale k tomu, abychom vyjádřili jeho transcendenci, musíme všechna takováto *naše* pojmenování popřít. (Srov. *DN 1*, 596A-D; srov. též Rorem 1993: 137)

5.3 Pojmenování Boha

Výše jsem poukázal na charakter argumentace, který typický pro teologické traktáty. V tomto ohledu lze i k CD přistupovat jako případu teologického rozpracování toho, jak dosahovat onoho základu veškerého poznání, kterým je Bůh. Dionysios

⁴⁵ Jak podotýká Rorem, negativní teologii, nelze chápat jen jako nějakou abstraktní teologickou metodu, ale především jako formu biblické exegeze a potažmo ústřední prvek Dionysiovy hermeneutiky. Srov. Rorem 1993: 54-55).

Areopagita přitom využívá konstruování dalších abstraktních mezičlánků - andělů, které však slouží především jako prostředky pro tento poznávací proces.

Zdrojem koncepce prostředkujících bytostí pro Dionysia Areopagitu je nejspíš právě *Bible*⁴⁶, kde nacházíme všech devět pojmenování, která tvoří klasifikační strukturu andělských bytostí rozpracovanou v *Církevní hierarchii*. Všech devět nebeských bytostí zmiňuje Pavel ve svých *Listech* (viz např. Kolos. 1:16, Efes. 1:21, Žid 9, První Thes. 4:16): serafíni, cherubíni, trůny, moci, síly, panstva, vlády, archandělé a andělé. Na tomto výčtu andělských bytostí by z hlediska vývoje křesťanské angeologie nebylo nic originálního, neboť se s ním setkáváme už ve druhé polovině 4. století mimo jiné u Jana Chrysostoma a Řehoře z Nyssy. Avšak originální je trojiční struktura uspořádání andělů, která – jak bylo ukázáno již výše – pochází od pozdních novoplatoniků.⁴⁷

Důležité však je, že tyto prostředky nejsou voleny arbitrárně, ale s odkazem na Bibli, tedy onen zjevený základní text. Koudelka v komentáři č. překladu CH přímo uvádí, že cílem Dionysia Areopagity nejsou andělé jako takoví (jejich analýza, popis apod.), nýbrž vztah člověka k Bohu, z našeho hlediska právě onen poznávací proces, který tento vztah má umožnit. Proto uvedenou funkci zprostředkování mohou plnit i jednotlivá boží jména.

Výchozím předpokladem pro formulování Božích jmen, která jsou námětem Dionysiova nejdelšího pojednání, je jednota Boží přirozenosti, která je vždy spojením všech tří osob. Proto jakékoli biblické vyjádření o Bohu, se automaticky musí vykládat tak, že se vztahuje na všechny tři Boží osoby – „Boží atributy odkazují v celé své pravdě a významu k celistvému Božství.“ (Srov. DN 2, 636B-637C, cit. d. 637C) Nicméně jsou jistá jména, která označují specifickou aktivitu té které Boží osoby, s níž jediné mohou být spojována. Těmi jsou ale právě jen Otec, Syn a Duch Svátý. Všechna ostatní jména jako např. dobro, bytí, život a ostatní zde probíraná se týkají Boha obecně v jeho celistvé jednotě.

⁴⁶ Z historicko-literárního hlediska andělé vystupují v různých formách v *Bibli*. Avšak koncept bytostí, které prostředkují vztah mezi lidmi a bohy nacházíme také v platónské tradici v podobě daimonů (srov. Platón, *Symp.* 202E – 204A). Tento koncept byl zejména rozpracován pozdními novoplatoniky. Například Jamablichos ve svých *Egyptských mystériích* v tomto smyslu hovoří o *archontech* (vládcích), které rozlišuje do čtyř stupňů: archandělé, andělé, daimóni a héroové. (Srov. Jamblichos 2003: 83-118 (*De myst.* II.4, resp. II.7)) Avšak v křesťanské tradici se setkáváme s tendencí vnímat daimony negativně jako prostředníky působení pohanských bohů, kteří byly spojováni se zlem. Dionysios Areopagita daimónům nevěnuje mnoho pozornosti, ale je zřejmé, že je vnímá z důvodu jejich svobodné vůle jako zlé bytosti. (Srov. DN IV.23). Srov. Louth 33-35.

⁴⁷ Proklos se v této souvislosti ve svém *Komentáři k Timaiovi* odkazuje na Jamblicha, který však mohl čerpat již z Porfýria (srov. Louth 2001: 37).

Dionysios Areopagita probírá velmi důsledně problém jednoty a diferenciaci božství v souvislosti s jeho pojmenováním. Všechna Boží jména používá s výše uvedenou výjimkou jako obecně božská bez ohledu na jejich významový kontext, byť mnohdy je vyjímá z biblických pasáží, kde se pojednává právě o jedné konkrétní Boží osobě. Dionysiova dialektická argumentace pro vysvětlení Boha jako jednotného a zároveň rozlišeného projevujícího se v rozličných attributech je vedena poměrně složitým způsobem. Základní křesťanské východisko k této problematice, které hovoří o jednotě Boží přirozenosti a její vnitřní diferenciaci do tří božských osob, je totiž doplněno o novoplatónskou perspektivu, která boží jednotu spojuje se setrváváním v identitě a diferenciaci pojímá jako rozvinutí do mnohosti.⁴⁸

Dionysios Areopagita toto dále rozvádí ve vztahu k Písmu: „v rámci jednoty a rozlišenosti jsou určité zvláštní jednoty a rozlišenosti“. (DN 2, 641A) Z následujícího značně komplikovaného výkladu vyplývá, že zatímco singulární tvary označují jednotnou Boží přirozenost a její vnitřní trojičnou rozlišenost, plurál odkazuje na onen dialektický Boží proces setrvávání a rozvinutí, který lze vysledovat v Boží jednotě i trojici jako jejich dispozici. Rozlišenostmi v jednotě jsou myšleny různé atributy v rámci jednotné Boží přirozenosti. Atributy vystupují při rozvinutí, jehož základním rámcem je stvoření, i do našeho světa, kde jsou rozpoznávány a jakožto ona Boží jména opět identifikovány s božským Jednem⁴⁹, což Dionysios Areopagita názorně demonstruje na analogii se světlem. (Srov. DN 2, 641B-C) Podobně jako Boží jména, s výjimkou těch, jež se týkají jednotlivých hypostazí, je lze vztahovat jen na Boha obecně.

Zde navazuje druhý dialektický případ „jednot a diferenciaci v rámci jednoty a diferenciaci“, v němž je stvoření v novoplatónském smyslu rovněž pojato jako způsob rozlišení. Jenže je tu též křesťanské hledisko, s nímž se do stvoření dostává prvek jednoty. Tím je Bůh jakožto stvořitel, kterého v souvislosti se stvořením nelze diferencovat na jednotlivé Boží osoby, ty mají na tomto aktu zcela identickou účast. Ve smyslu participace se také stvořené věci se svým bytím zcela účastní bytí jako takového, které vzešlo z rozvíjení původní božské jednoty do mnohosti stvoření. (Srov. DN 2, 644A-B) Božská rozlišení jsou dobročinná rozvinutí Boží přirozenosti,

⁴⁸ Toto provázání dvou různých doktrinálních pojetí nabízí jedno z východisek pro zkoumání vzájemné interakce křesťanské a novoplatónské tradice v díle Dionysia Areopagity.

⁴⁹ Rorem (1993: 140) upozorňuje, že ústředním Božím atributem je paradoxně jeho postavení nad všemi jmény, což Dionysios diskutuje v *MT*.

zvl. ve stvoření, bez jakékoli narušení její jednoty.⁵⁰ Celou tuto problematiku pak shrnuje následujícími slovy:

V božské sféře zastávají jednoty vyšší místo než rozlišenosti. Mají první místo a zůstávají sjednocené dokonce i potom, co Jedno – zatímco si drží svoji jedinečnost – rozvinuje se do rozlišeností. Takové prosté a sjednocené diferenciace, takové laskavé rozvinutí celé Boží přirozenosti budu hledat, abych se modlil, tak dobře jak umím, užívajíc božských jmen, která je odhalují v písmu. Avšak – jak už jsem řekl – jedna věc musí být pochopena. Každé laskavé jméno Boha, i když užito pro kteroukoli z božských osob, musí být vzato jako náležící bez rozdílu k celé Boží přirozenosti.⁵¹

5.3.1 Dobro

Podobně jako u jiných „církvních otců“ se také u Dionysia Areopagity Dobro vymyká z běžných pojmenování Boha. Dobro je totiž Boží subsistence, která napájí všechny stvořené bytosti podle toho, jak jsou schopny jej přijímat. (Srov. DN 4, 693B) Smysl tohoto Božího jména Dionysios vysvětluje na příkladu se sluncem - zdrojem všeho světla: Dobro svými paprsky dopadá nejprve na inteligibilní bytosti, tj. anděly.⁵² Je zdrojem jejich očištění, osvětlení a zdokonalení.⁵³ Potom, co božské paprsky Dobra prostoupí sféru nebeských bytostí, dopadají na duše, tj. lidské rozumové bytosti.⁵⁴ Za svůj život a „duši“ vděčí Dobru i níže postavené bytosti jako zvířata a rostliny, a dokonce i nebytí. Bůh jakožto Dobro tedy *ozařuje* vše. (Srov. DN 4, 693B-696C) Proto je pro něj případné i jméno Světlo. Dionysios nicméně výslovně odmítá jakoukoli deifikaci slunce.⁵⁵ Jde mu patrně o vyjádření duchovního

⁵⁰ Srov. DN 3, 649B; Srov. též přehledné shrnutí in Rorem (1993: 144-145).

⁵¹ DN 2, 652A. Přestože Dionysiovým záměrem, s nímž chce pojmenovávat Boha, je modlitba, která má podle něj předcházet jakoukoli rozpravu o Bohu, tak kromě spisu *O mystické teologii* žádnou svoji rozpravu modlitbou neotevívá. Srov. DN 3, 680D.

⁵² Anděly se tu Dionysios Areopagita nijak více nezaobírá a jen odkazuje na nedochovaný spis *O vlastnostech a pozicích andělů*, aniž by nějak zmiňoval CH.

⁵³ Tato novoplatónská triáda je jen zřídka diskutována mimo obsah obou *Hierarchií*.

⁵⁴ Tato problematika měla být předmětem jiné Areopagitovy nedochované práce *Duše*.

⁵⁵ Možná i s ohledem na Juliánův sluneční kult v letech 361-363.

obsahu pojmu světla, který je spjat s duchovním osvícením překonávajícím nevědomost a umožňujícím návrat k Bohu:

Dobro, které je nad vším světlem...naplňuje svým světlem každou mysl... Předchází vše natolik, nakolik vše transcenduje. Docela jednoduše v sobě zahrnuje a nadmíru předvídá moc vši osvěcující síly... A tak shromažďuje do jednoty vše nadané rozumem a myslí.

Poněvadž právě tak jako je to nevědomost, která rozhání ty v omylu, tak je to přítomnost světla mysli, která zahrnuje a sjednocuje dohromady ty přijímající osvícení. Završuje je. Navrací je k vpravdě skutečnému. Navrací je od jejich početných špatných poznatků a plníc je jedním sjednocujícím světlem shromažďuje jejich odporující si představy do jednotného, čistého, souvislého a pravdivého poznání.⁵⁶

Autor nám v uvedené citaci mimo jiné symbolicky představuje princip výstupu k Bohu, který pro všechny duchovní bytosti spočívá v onom procesu očištění, osvícení a zdokonalení.⁵⁷

Ve stejných intencích pak Dionysios Areopagita spojuje s Bohem i Krásno, Lásku, Vášeň či Žádostivost. Při vysvětlování těchto jmen používá i různých slovních hříček.(Srov. Rorem 1993: 149) Stejně jako Dobro jsou i tato jména zdrojem života a harmonického uspořádání všech věcí. Zajímavé je Dionysiovo pojetí lásky (*agapé*) a vášně (*eros*) ve vztahu k Bohu: označují totiž dvě fáze jednoho a téhož pohybu ke sjednocení s Krásnem a Dobrem. První fáze je přechodem od věcí smyslově vnímatelných k duchovním, druhá od duchovních k neznámému spojení s Bohem. Lze tedy říci, že Dobro je jak Láskou tak i Vášní, neboť všechno jej miluje a touží po spojení s ním, a Dobro se zase láskyplně rozvíjí dolů, aby umožnilo věcem návrat nahoru.(Srov. 713D)

S tématem dobra pochopitelně souvisí i otázka zla. Té se Dionysios Areopagita věnuje na své poměry v netypicky rozsáhlém a důkladném pojednání.(Srov. DN 4, 716A-736B) Klíčovým problémem tu je otázka: „Pokud je nějaká [Boží] prozřetelnost, jak může být vůbec zlo?“(DN 4, 716B; srov. též DN 4, 733A)

⁵⁶ DN 4, 701B.

⁵⁷ Tato koncepce tvoří také rámec celého pojednání *O Božích jménech*.

Dionysios na to odpovídá navazujíc na pojednání o Dobru, na němž mají všechny jsoucí věci odpovídající podíl. Pokud tedy veškeré bytí závisí na Dobru, pak „zlo není bytí“.(DN 4, 716D; srov. též Rorem 1993: 152) Zlo nemá nic společného s Bohem, poněvadž ten je harmonickou jednotou, absolutním Dobrem.(Srov. DN 4, 721C-D) Zlo je známkou ztráty ctnosti a vůbec odpadlictvím od Boha. Ve své podstatě je totiž jinak vše nadáno být dobré.(Srov. DN 4, 728A-D; též DN 4, 732B) Proto Dionysios prohlašuje, že „prozřetelnost neruší přirozenost.“ (DN 4, 733B) Zde se dotýká i role svobodné vůle a činí ji za lidské zlo zodpovědnou. Tento argument, ale bohužel více nerozvádí.

5.3.2 Další označení Boha

Posloupnost Božích jmen je pro Dionysia Areopagitu určitě důležitá, neboť se v ní promítá celé Boží rozvinutí. Nicméně je diskutabilní, nakolik je opodstatněné v ní hledat nějakou triadickou strukturu. Zjevným autorovým záměrem je pojednat o Božích jménech v souladu s křesťanským dogmatem, za čímž je možné spatřovat především snahu eliminovat novoplatónské konotace a potažmo nežádoucí interpretace. Tím, že Dionysios Areopagita striktně trvá na tom, že se Boží jména vztahují primárně vždy na Boha jakožto Jednoho, se také v tomto smyslu pokouší reinterpretovat některá dobová pojmenování, která spíše označovala přímo konkrétní Boží osobu.⁵⁸

Dobro implikuje univerzální Boží Prozřetelnost. Následují jména jako Bytí, Život a Moudrost, která sice neoznačují nic odlišného, nicméně ale odkazují na „obecný nebo specifický způsob, jímž [Bůh] prozřetelně jedná“.(DN 4, 817A) Proto je také Dobro ze všech Božích jmen uváděno na prvním místě.

Bytí Dionysia Areopagitu charakterizuje jako „rozvinutí absolutního božského Zdroje bytí [tj. Thearchie] do totální domény bytí“.(DN 4, 816D) Opět tu rezignuje na možnost uchopit v rámci svého pojednání transcendentní Boží přirozenost. Bytí označuje Boha nikoli jako jsoucího, nýbrž jako stvořitele, Zdroj a Příčinu Bytí. Bůh „je esence bytí pro věci, které mají bytí. Nejen věcí, které jsou, ale též esence toho, co jsou, pochází z něho, jenž předchází věkům.“(DN 4, 817D) Dionysios Areopagita

⁵⁸ Ivánka (2003: 253-255) v tomto smyslu například upozorňuje na tzv. konstantinovskou triádu Moudrost, Moc, Mír.

to dokládá na příkladu čísla 1 jakožto základu pro odvození ostatních čísel, či podobně střed kruhu, který je výchozím bodem pro každý úhel.(Srov. DN 4, 821A) „Božský Život mimo život je dárce a stvořitel života samého“(DN 856 B), na něm vše závisí. Opět podle Dionysiovy hermeneutické koncepce, „když mluvíme ve chvále o [nejvyšším Zdroji Života], naše slova musí být vytažena z veškerého života“(DN 857 B) a adaptována z nižší na vyšší úroveň. Toho lze dosáhnout v kontemplaci.

Pojednání o Moudrosti přibližuje předpoklad pro finální část Dionysiovy epistemologie. Zabývá se inteligencemi, poznatelným a nepoznatelným a Boží transcendencí vůbec. Boha totiž nelze pojmut v jakýchkoli intencích našeho poznání či vědění. Proto je lépe používat anagogických příměrů, které jsou z běžné perspektivy evidentně nepřiměřené. V této souvislosti shrnuje Dionysios svoji anagogickou metodu(viz např. CH 2, 136D-145C) s tím, že ji zároveň obohacuje o onen hermeneutický rozměr: „...tato transcendující charakteristika musí být vsazena do těch slov, jichž užíváme o Bohu. Nesmí se jim dostat lidského smyslu. Měli bychom se usebrat zcela mimo sama sebe a stát se zcela Božími, neboť je lepší patřit spíše Bohu než sobě samým. Pouze, když budeme s Bohem, dostane se nám božského obdarování...“(DN 7, 865D-868A) Je třeba překročit lidský rozměr slov, dostat se do jakési extáze.(Srov. DN 981B) Moudrost tak musí být pochopena spíše jako moudrost blázna než mudrce. V těchto pasážích dochází ke spojení exegeze, negativní teologie a mysticismu.(Srov. Rorem 1993: 156) Jestliže Bůh není poznatelný ani prostřednictvím smyslového vnímání, ani rozumově, je třeba se ptát, jak jej lze uchopit? Přestože Boží přirozenost je pro nás nepoznatelná, můžeme ji nahlédnout skrze uspořádání stvořených věcí, v nichž se jejich příčina odráží. Současně prosazuje vlastní dialektickou metodu vědění a nevědění:

Bůh je poznáván ve všech věcech a od všech věcí odlišný. Je poznáván skrze vědění a skrze nepoznání. Máme o něm pojem, rozum, vjem ... představu, jméno a mnoho dalších věcí. Na druhé straně nemůže být pochopen, slovy obsažen, a žádné jméno jej nemůže uchopit. “⁵⁹

⁵⁹ DN 7, 872A.

K Boží moudrosti, v níž je obsaženo a principiálně poznáváno veškeré skutečné a možné bytí, se váží i další pojmenování. Mysl jakožto Boží síla, která umožňuje poznání skutečné Příčiny všeho.(Srov. DN 7, 869A-C) Logos, tj. Slovo je dárce řeči, který sám proniká veškeré, a konečně Pravda a Víra, které plodí veškerou jistotu víry.(Srov. DN 7, 872C-873A)

Dionysios pokračuje podle stanoveného modelu v interpretaci dalších Božích jmen. Bůh jako Moc a Spravedlnost všechny věci a bytosti vytváří a udržuje v harmonickém řádu. Dává jim sílu k svébytnému působení . Tato jména souvisí se soteriologickým kontextem, v němž je Bůh představen jako Spása, protože „zajišťuje, že každá bytost je zachovávána a udržována v patřičném bytí a řádu“(DN 8, 896D) a je tak chráněna před rozpolceností a upadnutím do nicoty. Jako Vykoupení pak Bůh vysvobozuje vše stvořené ze špatností, do nichž se upadlo, a uvádí ho na správnou cestu. (Srov. DN 8, 889D (CW, s. 110-111), resp. DN 8, 896A-D)

Bůh je pak také Všemohoucí, neboť má sílu nad vším a kontrolu nad celým světem... Je Věkem věků, neboť je věčný a přitom dal čas všemu. Vše v čase předchází, takže může být popsán v termínech času i věčnosti, které ale jinak transcenduje.(Srov. DN 10, 940A) Jako univerzální Mír Bůh sjednocuje všechny věci tím, že je mezi sebou spojuje do dokonalé vzájemné svornosti.(Srov. DN 11, 952A) Vše stvořené totiž hledá mír. V lidské sféře je nejzářivějším prostředníkem míru Ježíš, který lidi přivádí v mír skrze sebe sama s Bohem.(Srov. DN 11, 952D-953A)

5.3.3 Bůh jako dokonalé Jedno

Dionysios Areopagita zůstává věrný svému schématu rozvinutí a návratu i při výkladu Božích jmen, který vrcholí v pojmenování Boha jako Jedno. Jakýsi předvoj tvoří biblická označení jako „Svatý svatých“, „Král králů“, „Pán pánů“ a „Bůh bohů“, jejichž zdvojení má významově posílit zobrazení Boha jakožto absolutní příčiny, která ve své jednotě spočívá za dokonalým uspořádáním všeho stvořeného. Bůh je dokonalé Jedno, protože „je jedinečně všemi věcmi skrze transcendenci jedné jednoty a [protože] je příčinou všeho bez toho, že by kdy vycházel z oné jednosti.“(DN 13, 997C) Tak jako každé číslo má svůj základ v jedničce jakožto její

násobek, tak „vše, každá část všeho má účast na Jednom.“(DN 13, 997C) Toto Jedno tak předchází a zakládá veškerou jednotu i mnohost.

Základem tohoto pojmenování jsou biblické úseky 1Kor 8,6 a 12,11: „jeden Bůh Otec a jeden Pán Ježíš Kristus ... [a]... jeden a ten samý Duch“. Toto Boží trio je sjednoceno v jedné Boží přirozenosti, kterou právě Jedno označuje. Kromě této základní křesťanské dimenze je za tímto jménem patrný i vliv novoplatónské tradice, tzn. pojetí Boha jako jedné příčiny, zdroje a jednoho cíle. To však v CD nacházíme obezřetně transformováno do křesťanské terminologie stvoření a spásy.

Nicméně, přes úsilí autora je novoplatónské dědictví ve struktuře pojednání o Božích jménech patrné. Nejprve je Bůh pojmenován jako Dobro, poté následuje trojice jmen Bytí, Život, Moudrost, která propojuje Boha s jednotlivými bytostmi, s jejich žitím a myšlením. Zdálo by se, že tato Boží jména v CD coby do křesťanského prostředí směřovaného díla smýšlejícího Dionysia Areopagity patrně neodkazují na nějakou nižší sféru skutečnosti jako u novoplatoniků, nýbrž označují atributy Boha. Ovšem to, že následují méně významná jména až najednou v poslední kapitole, je vše jakoby shrnuto pojednáním o Jednu, dokládá, že novoplatónská koncepce rozvinutí a návratu tvoří základní rámec Dionysiova systému.

5.4 Negativní teologie

5.4.1 Metoda via negativa

Jak už bylo zmíněno výše, Bůh v mnohých teologických pojednáních funguje jako prostředek, který danou argumentaci chrání před upadnutím do nekonečného regrese. V tomto typu pojednání je Bůh koncipován jako poslední princip skutečnosti, který navíc – alespoň v křesťanství – stojí mimo přirozenou skutečnost člověka. To je patrné i u Dionysia Areopagity a jeho důsledném odlišování Boha-stvořitele od stvoření.⁶⁰ Takový Bůh de facto vždy uniká úplnému vysvětlení, poněvadž jakýkoli postup při vysvětlování skutečnosti „tlačí“ její poslední princip jen dále před sebou. V důsledku toho pak jakékoli koncipování pak přirozeně

⁶⁰ V tom se také principiálně vyčleňuje z novoplatónské tradice.

přispívá k tomu, že Bůh coby onen poslední princip skutečnosti je vnímán jako něco stále více fascinujícího. (Pyysiäinen 2004: 187)

Uvedené aspekty charakterizují také metodu negativní teologie⁶¹, kterou Dionysios Areopagita rozpracoval napříč svým dílem. Její hutný substrát nalezneme v jeho nejmenším, ale také nejvlivnějším spise *O mystické teologii*. Základní pojetí Boha je tu obohaceno o mystický rozměr božské temnoty. Bůh spočívá nad vším a vede nás vzhůru za světlem poznání nepoznatelné temnoty. K tématu nepoznatelného a na cestu k němu se dostáváme v ústřední pasáži věnované Mojžíšově výstupu na horu Sinai, na níž vstoupil do „temnoty nepoznání“. Mojžíšova anekdota dokládá vyšší epistemologickou pozici nevědění, které je spojeno s motivem tmy, než jakou má poznání, jehož příměrem je světlo.⁶² Východiskem pro toto pojetí je přesvědčení o skrytosti podstatného významu Bible, který nelze uchopit běžnými prostředky našeho poznání. Proto také Dionysios užívá četných protikladů (např. zářící temnota), které však nemáme chápat ve formálně logickém smyslu, poněvadž se nevztahují na sféru našeho poznání, nýbrž nám zpřístupňují jinak „zatemněnou“ sféru Božího světla.⁶³

To rovněž naznačuje způsob, s nímž je možné dospívat ke spojení s Bohem, stojícího za vším existujícím a mimo veškeré poznání. Je třeba vydat se na cestu systematického opouštění toho, co souvisí s naším poznáním a oprostít se jak od jeho smyslově vnímatelné látky, tak od rozumových pojmů a kategorií. Postupem, kterým toho lze dosáhnout, je negování, které zároveň představuje určitý extatický výkon, jímž se dostáváme mimo přirozené jazykové prostředky.⁶⁴ Jde o onu

⁶¹ Za vznikem negativní teologie je poměrně dlouhá tradice interpretování Platónova dialogu *Parmenides*. Dionysios Areopagita převzal tuto metodu z pozdního novoplatonismu, zejména od Prokla. V novoplatonismu se Jedno chápe jako nepostizitelné a jako takové může být popisováno jen negativními atributy, které tvoří tzv. první hypostázi. Jakousi alternativní větví této metody je afirmativní teologie, jejíž pozitivní vyjádření Boha však představují jen jeho „nepřiměřené“ příměry k nižším stvořeným věcem, které proto tvoří až druhou hypostázi. (Srov. Rorem 1993: 163) Dionysios Areopagita tuto koncepci přenesl do křesťanského kontextu s tím, že obě hypostáze spojil do jedné, neboť obě jsou závislé na Bohu, obě vznikly v rámci stvoření a to, co je tvoří, tak nemůže nikdy zcela postihnout Boha v jeho transcendenci. Jak bylo již naznačeno, abychom dopěli ke kýženému spojení s Bohem, musí být každé vyjádření Boha, od nejbánálnějšího až po nejabstraktnější, náležitě interpretováno, aby mohlo být popřením překročeno. Boží jména jsou jen články výstupu ke sjednocení s Bohem. Jejich správná interpretace má přinést pochopení, že je třeba vykročit ještě za jejich duchovní obsah. (Srov. Rorem 1993: 163) Na cestě k Bohu tedy nestačí zbavit se jen smyslově vnímatelných předmětů poznání, nýbrž i jeho duchovního obsahu i všech kategorií, protože ke konečnému spojení s Bohem lidské poznání nedostačuje. Z toho vysvítá, že v CD dochází k provázání metody negativní a afirmativní teologie jako dvou vzájemně se doplňujících fází jednoho přístupu k Bohu.

⁶² Toto téma je probíráno už v *Ep*.1.

⁶³ Srov. *MT* 1000B; *CW*, 136, pozn. 6. Srov. též Ivánka (1958: 7).

⁶⁴ Srov. *DN* 13, 981B, kde je tento postup již naznačen.

anagogickou interpretaci biblických a liturgických symbolů, v rámci níž máme být duševně pozvednuti od smyslovosti a pojmovosti ke kontemplaci.⁶⁵ K úspěšnému docílení tohoto intelektuálního procesu je ale zapotřebí zasvěcení, zvláštního vhledu do způsobu práce se smyslovými symboly písma tak, aby došlo k odhalení jejich duchovních obsahů a potažmo i pochopení toho, co je za vším bytím jakožto jeho Příčina.⁶⁶ Jen neinformovaní, kteří nic nevidí za věcmi tohoto světa a jsou jimi oslepeni, si totiž „myslí, že mohou mít svými vlastními rozumovými prostředky přímou znalost o něm, jenž učinil stín svým útočištěm.“⁶⁷ Pro takové CD není určen, chce hovořit jen k těm, kdo jsou s těmito záležitostmi obeznámeni, tj. k duchovním. Proto také Dionysios Areopagita nabádá Timothea, aby udržel tajemství této nauky nedotčené nezasvěcenými.

Jak už bylo uvedeno, Bůh je skrytá příčina všeho. Metodou, již se k němu lze dostat je postupné popírání toho, co o něm vypovídáme. Protichůdnost zmiňované metody zcela koresponduje se samotným pojetím Boha: vypovídáme o něm jakožto o Příčině všeho bytí to, co pak s ohledem na jeho transcendenci musíme negovat. (Srov. CH 2, resp. Ep. 9) Jak ale sám autor upozorňuje, negaci zde nelze chápat v logickém smyslu jako protiklad. Důvodem je skutečnost, že základem afirmativní výpovědi je přirovnání Boha k něčemu stvořenému, což nejenže nikdy nemůže být zcela pravdivé, ale je v podstatě i nepřipustné, a tedy nutné popřít. Negace tedy vzhledem k tomu, co popírá, nepředstavuje pravdivostní opak, ale spíše významnou formální nábožnsko-hodnotovou korekci bez konkrétního obsahu. Ani takovým popíráním totiž nelze postihnout božství.

Navzdory tomu ale Dionysios Areopagita prohlašuje negace za nejvhodnější způsob k poznání Boha, který také sám užívá. Kromě výše uvedeného argumentuje i tím, že sami autoři svatých písem nepostupovali jinak. Odvolává se na Bartoloměje, koneckonců uvádí, že „dobrá příčina všeho je jak výmluvná, tak mlčenlivá, vskutku beze slov.“ (MT 1000C) *Via negativa* tedy může být budována oproti afirmativnímu postupu pomocí jen několika popření, která slouží jako jakési značky, jež nás vedou

⁶⁵ Rorem (1993: 186) upozorňuje na pasivní charakter tohoto procesu.

⁶⁶ Podrobněji to bylo popsáno v úvodu obou *Hierarchií* a Ep. 7. Srov. CH 2, 140C, EH 1, 372A, Ep. 7 1080B.

⁶⁷ MT 1000A-B. Výstup k Bohu je v 1. kap. MT znázorněn na Mojžíšově výstupu na Sinai. Jak ukazuje Rorem, Mojžíš u Dionysios Areopagita vystupuje jako prototyp hierarcha, byť tato paralela není explicitní jako u Řehoře z Nyssy. K tomu viz Roremovu důkladnou interpretaci srovnání těchto dvou modelů výstupu k Bohu in Rorem 1993: 189-192).

za oním Jedním spočívajícím (až) za všemi slovy a dokonce i myšlením. (Srov. Rorem 1993: 188-189)

5.4.2 Příklad negativní cesty k Bohu a její vztah k pozitivní

Dionysios prezentuje příklad metody negativní teologie ve dvou na sobě navazujících pojednáních. *O tom, že nejvyšší Příčina každé smyslově vnímatelné věci není sama smyslově vnímatelná* začíná sérií negací. Nejprve jsou popírány nejjednodušší a nejméně pravděpodobné Boží atributy jako „neexistující“ či „bezhlavý“. Potom se přesouváme k oblasti smyslů s tím, že se zamítá přisuzovat Bohu cokoli, co může být jejich předmětem, tj. cokoli časoprostorového. (Srov. MT 4, 1040D) To na druhou stranu nepopírá prostředkující roli smyslově vnímatelných věcí při pozvednutí k jejich duchovním obsahům, jak bylo ukázáno výše.⁶⁸

O tom, že nejvyšší Příčina každé duchovní věci není sama duchovní pokračuje v procesu výstupu popírání od negace smyslových vyobrazení Boha přes jejich anagogické interpretování k jejich duchovním obsahům stále výše, až dospívá k negaci duchovního vůbec. Cílem je tedy zbavit se všeho našeho poznání, které se vztahuje k Bohu, ztlumit veškerou intelektuální aktivitu, a tím uvolnit cestu k neznámému, jenž překračuje veškeré bytí, k mlčenlivému spojení s Bohem. Jak se praví v této závěrečné kapitole *Mystické teologie*, toto spojení nelze nijak vyjádřit, „poněvadž to není ani poznání ani pravda.“ (MT 5, 1048A) Bůh je zkrátka jakkoli neuchopitelný a jakožto „dokonalá a jedinečná příčina všech věcí a skrze svou dokonale jednoduchou a absolutní přirozenost... [setrvává] jak mimo veškerá tvrzení, tak i mimo veškerá omezení a také mimo veškerá popření.“ (MT 5, 1048B) Z toho plyne, že božství nelze postihnout ani negováním, které nelze chápat jako nějaký opak pozitivních výpovědí o Bohu, ale opět jen jako lidský přístup k transcendentnímu Bohu, který je jen jednou z fází extatického výstupu ke spojení s Bohem, které je mimo jakékoli prostředky lidského vyjadřování.

Dionysios Areopagita popisuje afirmativní a negativní jako dva inverzní, ale komplementární vertikální postupy napříč skutečností. Při afirmování vycházíme od prvních věcí a směřujeme k posledním nejnižším věcem. Naopak při negování se

⁶⁸ V této souvislosti Rorem upozorňuje na přímou linii, která vede od této kapitoly k oběma *Hierarchiím*. Srov. Rorem (1993: 206-210).

postupně dostáváme od těchto posledních věcí k těm prvním, takže můžeme nahlédnout to, co jinak zůstává za vším bytím skryto.⁶⁹ Tak jako afirmativní teologie začíná své výpovědi u toho, co nejvíce vystihuje Boha, tj. Boha jako Jedno, tak negativní teologie analogicky postupuje při popírání naopak od nejnižších, Bohu nejvzdálenějších věcí, aby nakonec popřela i nejdůstojnější výpověď o Bohu a umožnila tak dosažení opětovného spojení s Bohem.⁷⁰ S těmito postupy nejprve dolů a zase zpět nahoru, jsme se setkali už v rámci pojednání o „nepodobných podobenstvích“. To jen dokládá komplementárnost obou postupů, které tak autorem nebyly zamýšleny jako alternativní přístupy k Bohu – „afirmace a negace jsou dvě strany jedné mince“. (Rorem 1993: 202)

Uveďme zde ještě jednou Roremovu připomínku o tom, že smysl tohoto motivu rozvíjení a návratu nespočívá v CD v nějaké objektivní ontologii, nýbrž spíše v subjektivní epistemologii. (Srov. Rorem 1993: 50-59) Zároveň je třeba si uvědomit, že tyto spojité procesy rozvíjení a návratu nelze chápat ani prostorově, ani časově – důvodem užívání časoprostorových metafor a příměrů je pouze jejich názornost nikoli reálnost. Postupy po vertikále symbolizují nestejnost a tedy vzájemnou nezaměnitelnost jednotlivých afirmací, resp. negací. Konečně to, že sestup předchází výstup, pouze znázorňuje logickou primárnost příčiny před jejími důsledky a neznamena jejich tak jejich oddělitelnost nebo časovou následnost. Tento závěr znamená, že afirmativní a negativní teologii je tedy třeba chápat jako dvě fáze jedné metody přístupu k Bohu.

5.4.3 Zakotvení negativní teologie v lidské mysli

Pokud bychom se měli pokusit identifikovat kognitivní aspekty uvedeného teologického koncipování Boha lze využít Sperberova hypotéza mentálního modulu (Sperber 1990, 146-9), jehož vstupem jsou jen pojmové výstupy ostatních modulů mysli, výstupem pak jsou tzv. metareprezentace, což jsou reprezentace jiných elementárnějších reprezentací. Metareprezentace tedy nejsou generovány vnějším světem mysli, nevznikají na doméně přirozené každodenní zkušenosti. Jsou spíše výsledkem fungování zvláštního modulu, který operuje v rovině reflexe. Jde o typy

⁶⁹ Srov. MT 2, 1025B. Význam tohoto pojetí je osvětlen v následující 3 kapitole MT ; srov. též 2. kapitolu CH.

⁷⁰ Srov. MT 3, 1033C. Komplementárnost těchto dvou postupů Rorem (1993: 204) dokládá na možnosti interpretovat výše uvedené práce v obráceném pořadí jako příklady negativní teologie.

racionálních mentálních stavů, které mají vztah k určité propozici, která je obsahem reflektovaného mentálního stavu.⁷¹

Sperber jako příklad metareprezentace uvádí křesťanskou představu „Svaté trojice“ nebo domněnku, že „černé kočky znamenají neštěstí“. Je patrné, že ani jeden z těchto pojmů nelze získat prostým pozorováním. Prostým pozorováním si utváříme pojem „kočky“. Domněnka, že setkání s černou kočkou přináší neštěstí je však výsledkem zapojení onoho speciálního modulu.

Jak bylo zmíněno výše, metareprezentace mohou být kontrainuitivní s ohledem na intuitivní očekávání, která jsou spojena s daným reflektovaným předmětem. To je typické i pro náboženské představy. Jejich akceptování probíhá na základě odkazu k určité autoritě (např. Písmu), která je spojena s působením specifického agenta (činitele), který má právě určité kontrainuitivní vlastnosti. Samotné spojení s nadpřirozeným činitelem je patrně intuitivní aspekt spojený s lidským očekáváním, že věci, jevy nebo události mají určitý důvod či smysl, který je dán intencemi určitého činitele. (Srov. Guthrie 1993)

Poslední princip skutečnosti pak lze chápat jako kontrainuitivní skutečnost (vzhledem k intuitivním distinkcím mezi kognitivními doménami jako fyzikální objekty, živočišné druhy, osobní agenti), jejíž existence je v určitém kontextu intuitivně plausibilní. Pojem posledního principu skutečnosti se ze své povahy nutně vzpírá k uchopení v rámci jednoho určitého kognitivního modulu, protože jinak by to nemohl být poslední princip skutečnosti. Žádný člověk s běžnou kognitivní výbavou tedy nemůže mít jasnou představu takového pojmu. Lze mít pouze reflexivní domněnky o posledním principu skutečnosti. A pokud má tedy člověk vzhledem ke své přirozené kognitivní výbavě sklon vidět svět jako naplněný určitým smyslem, má potom přirozeně i sklon pojímat poslední princip skutečnosti jako činitele. V důsledku toho pak může být poslední princip skutečnosti ztotožňován s Bohem. (Srov. Pyysiäinen 2004: 189n.)

⁷¹ Srov. též již zmíněné rozlišení na reflektivní a nereflektivní domněnky in Sperber (1997).

6. Hierarchická struktura světa

6.1 Hierarchie

Pojem hierarchie pro uvedený typ struktury zavedl právě Dionysios Areopagita. Jedná se o složeninu dvou řeckých slov: *hieros* (posvátný) a *arché* (počátek, princip, zdroj). Dionysios Areopagita pracuje s celou řadou neologismů, pro které je charakteristické, že obsahují tvar slova *arché*. (Dalším takovým originálním termínem je *Thearchie*, kterým Dionysios Areopagita označuje božství. Vedle toho je potřeba zmínit pohanský výraz *hierarch* jako označení pro velekněze či představeného posvátného obřadu, které také Dyionýsios hojně používá pro biskupa.) Klíčový je ovšem právě termín hierarchie, který je definován na začátku 3. kapitoly spisu *O nebeské hierarchie*: „Hierarchie je podle mne posvátný řád, vědění a působení, připodobňující se dle svých možností božské podobě a pozdvihující se k napodobování Boha, úměrně osvícením, která jsou jí Bohem dána.“ (CH III.1) V následném textu 3. kapitoly se ukazuje, že hierarchie má prostředkovat maximálně možné přiblížení Bohu, který je jak původcem jejího řádu, tak zároveň i cílem, který má fungování tohoto řádu na všech jeho úrovních pomáhat naplnit v podobě sjednocení jednotlivých jsoucen s Bohem.

6.2 Analýza fungování hierarchie

Podle Dionysia Areopagity je tedy skutečnost uspořádána stupňovitě, přičemž každý stupeň je tvořen určitou triádou. Předlohu tohoto konceptu uspořádání skutečnosti lze nalézt u Prokla. Podobně jako on i Dionysios Areopagita koncipuje svět ve všech jeho sférách (nejen metafyzické a epistemologické, ale i společenské) triadicky: od nejvyšší Trojice přes tři úrovně trojic andělů, dále přes potrojně uspořádání církevních hodnostářů, kteří spravují křesťanskou obec, která samotná je tvořena třemi vrstvami. Přitom hojně užívá novoplatónské terminologie, a to i v souvislosti se svátostmi, do jejichž interpretace zapojuje i pojem theúrgie.

Na rozdíl od Prokla je Bůh ontologicky striktně oddělen od jím stvořeného světa. Všimněme si, že Bohem stvořená část Dionysiova universa se skládá ze dvou

sfér, andělské a lidské⁷², obě se takřka identicky sestávají ze třech triád, z nichž každá se dále dělí do třech řádů, rozčleněných do tří duchovních úrovní. Podstata rozdílu mezi naší a andělskou hierarchií tkví v tom, že andělská je čistě duchovní, kdežto naše, Boží prozřetelností uzpůsobená lidskému způsobu vnímání, spočívá na materiálním symbolismu, který nám umožňuje přístup k oněm jinak neuchopitelným duchovním věcem, skrze něž pak lze dosáhnout zbožštění či sjednocení s Bohem.

Pokud bychom pro větší názornost mohli použít příměr komunikační sítě, bylo snad možné tvrdit, že Dionysios Areopagita koncipuje hierarchii jako elementární všeprostupující strukturu Bohem stvořeného světa, která napříč jednotlivými úrovněmi tohoto světa umožňuje komunikaci Božího působení. Model této komunikační struktury má tvar pyramidy, na jejímž vrcholu je coby „informační zdroj“ *božství*. Komunikace probíhá formou osvětlení, které prochází jednotlivými stupni Bohem stvořeného řádu, přičemž nejprve jsou osvětleny nemateriální sféry inteligibilních bytostí, které toto osvětlení dále prostředkují do nižších materiálních úrovní. Cílem této „osvětlující“ komunikace je přivést vše duchovní k opětovnému spojení s Bohem.

V hierarchii je totiž každý buď příjemcem, anebo vykonavatelem třech základních hierarchických funkcí: očištění, osvětlení a zdokonalení, za nimiž spočívá Bůh v ničím nedotčené kráse.⁷³ Na jedné straně dochází v rámci jejích tří funkcí k realizaci Boží moci umožňující dosáhnout konečného cíle, na druhé straně zůstává nekonečně vzdálena od její příčiny.

*„A tak je dáno, že každý řád v hierarchické posloupnosti je
pozdvížen, jak nejlépe může ke spolupráci s Bohem. Milostí a
Bohem udělenou mocí činí věci, které náleží přirozeně a
nadpřirozeně Bohu, věci představované jím transcendentně a
zjevené v hierarchii pro povolené napodobení Boha milujících
myslí.“⁷⁴*

⁷² Hovoří-li Dionysios Areopagita o „lidské“ hierarchii, používá vždy spojení *naše hierarchie*.

⁷³ Srov. CH 3, 165C. Nutno podotknout, že tato trojina je rozpracována už u Řehoře z Nyssy, v jistých náznacích též u Origena a některých stoiků. Dionysiova aplikace je originální v tom, že se netýká morálky, nýbrž duchovního poznání. Ve středověku se pak navazovalo právě na toto pojetí. Srov. Rorem 1993: 59.

⁷⁴ CH 3, 168A-B.

6.3 Pozice člověka v hierarchickém řádu světa

Člověk díky svému psycho-somatickému uspořádání tvoří jakýsi přechod mezi duchovní a hmotnou formou stvořeného světa. V rámci lidského světa zajišťuje přenos osvěcení církev pomocí svých institucí a obřadů. A o tom především pojednává spis *O církevní hierarchii*.⁷⁵ V tomto spise Dionysia Areopagity se v sedmi kapitolách pojednává o liturgických funkcích a církevních řádech vždy s ohledem na určité téma: tradice církevní hierarchie a její působnost; rituál osvěcení; mše a svátost oltářní (eucharistie); obřad pomazání; vysvěcení biskupů, kněží a diákonů; řády zasvěcených a monastická tonsura; a pohřební obřady... Zde v 5. kapitole nacházíme také Dionysiův koncept společenské organizace, kterou tvoří triáda třech svátostí, třech duchovních a třech laických stavů, jimž jsou svátosti udíleny. Na vrcholu společenské hierarchie jsou tak církevní hodnostáři, kteří ovládají udílení svátostí a zasvěcují do nich ostatní, kteří se dále dělí na mnichy, svatý lid a ty, kteří do něho mají být teprve uvedeni (obřadem), nebo z něj byli naopak vyloučeni či „odpadli“.

Již jsme uvedli, že veškerý svět je stupňovitě uspořádán, přičemž každý stupeň je tvořen uspořádanými trojicemi, mezi kterými se odehrává potrojný proces očištění, osvěcení a zdokonalení, který má vést ke spojení s Bohem. Tento potrojný proces se ovšem na rovině společenské odehrává rozloženě ve třech úrovních. Ve spojitě formě se s ním setkáme jen v případě jedinců, kteří se ocitli na vrcholu ideální společenské struktury.

Každý společenský stav představuje určitou intelektuálně-rituální úroveň podřízenou danému liturgickému řádu. Analogicky k tomu je nejnižší řád lidské hierarchie situován do pozice těch, kteří mají být udělením svátosti očištěni, což mají na zodpovědnost jáhni. Úkolem kněží je pak zajišťovat osvěcení pro svatý lid. Biskup coby nejvyšší duchovní (*hierarch*) má na starost zdokonalení mnichů. Napříč Bohem stvořeným univerzem se jednotlivá jsoucna nacházejí ve vzájemném vztahu závislosti, ve kterém se mají podle své individuální povahy dokonale realizovat:

„Neboť pro každého, kdo se na hierarchii podílí, spočívá dovršení dokonalosti v tom, že se úměrně svému postavení pozvedá k nápodobě Boha... a ukazuje boží

⁷⁵ Název by neměl mást, v celém spise se jinak mluví o „naší hierarchii“, výraz církevní se objevuje pouze v názvu. Srov. Louth 2001: 52.

působení, které se v něm, nakolik je to možné, odhaluje. Ježto tedy hierarchický řád spočívá v tom, že jedni jsou očišťováni, zatímco druzí očišťují, jedni jsou osvěcováni, zatímco druzí osvěcují, jedni jsou přiváděni k dokonalosti, zatímco druzi k dokonalosti přivádějí, připodobňování se Bohu je tímto způsobem příhodné pro každého.“⁷⁶

Hlavní postavou naší lidské hierarchie je tedy hierarcha, který je završením bytí, proporcí a řádu naší hierarchie a jako takový, nadán přímo od Boha, prostředkuje (zprostředkovaně) očištění, osvětlení a završení níže postaveným členům. (Srov. *EH* 372C)

Vše odpovídá trojčlenné struktuře, přičemž v každé triádě náleží funkce zdokonalení představitelům první úrovně, osvětlení těm na druhé a funkce očištění se odehrává na nejnižší třetí úrovni. To platí i pro individuální duchovní svět. Každý „ideální“ člověk nejprve musí provést duchovní „očistu“ od smyslově vnímatelné látky, konkrétně musí vědět jak interpretovat materiální biblické symboly, aby se dostal k jejich duchovnímu obsahu, jehož nahlédnutím dochází k žádanému „osvětlení“ mysli. Ta již zbavena zatížení smyslovostí je nyní schopna kontemplovat ony duchovní obsahy a odhalovat za nimi božství. Při této druhé fázi intelektuálního výstupu k Bohu se mysl v osobním usebrání postupně zbavuje všech pojmů a vědění, aby nakonec dospěla k utlumení veškerých vlastních aktivit a mohla ničím nerušená nahlédnout do „temnoty nevědění“, v níž svůj výstup „završí“ ve spojení s nepoznatelným Bohem. (Srov. *MT* 1, 1000C-1001A)

6.4 Totalita dionysiovské hierarchie

Zdá se ale, že podle Dionysia je člověk na světě odkázán na to, aby svůj úděl plnil v jednom ze tří společenských stavů. Podle toho, do kterého stavu přísluší, se má držet určitých pravidel, která jsou dána božským řádem hierarchie. Totalita způsobu uspořádání universa zakládá posvátný řád, smysl a působnost řízeného zákonem hierarchického zprostředkování ve dvojím smyslu: sestupem božského osvětlení a výstupem zbožštění. Harmonická přisnost, s níž jsou celek a jeho části uspořádány, vyžaduje, aby každá triáda, každý stupeň a každá duševní bytost setrvala na svém

⁷⁶ *CH* 2, přel. Koudelka (2009: 71).

místě a vykonávali plně a jedinečně svoji funkci. Stabilita a účinnost Dionysiovy hierarchie jsou zcela závislé na božské „Thearchii, zdroji a cíli všeho zbožštění.“⁷⁷

Přes zbožnou vznešenost jazyka CD by nám proto neměla uniknout rigidnost takového řádu, kde každá věc, každá bytost má své přesně určené místo a působnost. Hierarchie funguje jako absolutní řád, mimo nějž nemá nic smysl. Bůh podle Dionysios Areopagita stvořil svět, v němž má vše svoji pozici a roli, která má být co nejdokonaleji naplněna. Veškerá individuální aktivita se má soustředit na poznání svého místa a pokorného plnění úlohy, která se k němu váže: „Každý má obrátit svou pozornost k sobě, nezabývat se ani vyššími, ani nižšími věcmi a věnovat se pouze tomu, co mu s ohledem na jeho postavení přísluší.“ (*Ep.* VIII, 1; cit. dle Koudelka, s. 131) Jen tak lze dosáhnout boží spásy, která je smyslem každého života. Naopak nerespektování řádu je považováno za hřích, přestupek, který narušuje Bohem dané harmonické uspořádání a který může skončit pádem do temných hlubin, v nichž vládne zlo. (Srov. *Ep.* VIII,6) Je patrné, že princip spravedlnosti je u Dionysia Areopagity spjat právě se zachováním onoho přirozeného postavení, které je každému jsoucnu v Bohem stvořeném řádu dáno. (Srov. *DN* VIII, 7)

6.5 Psychologické a sociálně-antropologické aspekty hierarchie

Paul Nuñez se ve své knize *Brain, Mind, and the Structure of Reality* snaží ukázat, že hierarchie je charakteristickým znakem uspořádání a fungování všech komplexních fyzikálních i sociálních systémů. Konkrétně přitom užívá pojem *vnořená hierarchická struktura*, jehož zhmotněným příkladem jsou ruské matřičky. (Nuñez 2010: 10) Lidský mozek podobně jako třeba různé společenské a kulturní formace představuje jen jednu z forem komplexních adaptivních systémů, pro které jsou typické dynamické vztahy napříč jednotlivými úrovněmi skutečnosti. A tím, co umožňuje komplexní charakter fungování lidského mozku a analogicky i utváření složitých společenských forem života, je jejich hierarchická struktura. (Nuñez 2010: 63-88) Ta je koneckonců jakýmsi univerzálním znakem všech dynamických struktur skutečnosti.(245-275) Domnívám se, že bez ohledu na nespornou odbornost

⁷⁷ Srov. Roque (1955: 60-65, 101-105); stručně též Roque (1987).

Nuñezova pojednání je patrně jeho hlavním problémem už tento ústřední argument, který jsem právě stručně nastínil a který se evidentně pohybuje v kruhu.

Navíc je otázkou nakolik je vůbec plausibilní pojímat hierarchii jako charakteristický znak uspořádání skutečnosti, jak tvrdí Paul Nuñez. Níže se pokusím ukázat, že pravděpodobněji pojem hierarchie charakterizuje jen jednu z typických struktur lidských představ skutečnosti.

6.5.1 Psychologické aspekty

To jak lidé zpracovávají informace je dáno charakterem přirozené kognitivní výbavy člověka obecně, která umožňuje vždy zpracovávat jen určité množství informací určitého charakteru určitým způsobem. Tato omezení a tendence souvisejí především s naším tělesným uspořádáním, které determinuje možnosti našeho vnímání, pozornosti a paměti. (Srov. Pinker 2002; téma přirozené kognitivní výbavy viz McCauley 2011, 3-82) Kromě kvantitativně-kapacitních omezení je to například i závislost na intuitivních znalostech, které tvoří jakýsi přirozený lidský kognitivní potenciál a které umožňují, že informace, které jsou v určitém souladu s tímto potenciálem, jsou zpracovávány snadněji. Přirozená omezení a tendence lze kromě obecných vlastností fungování lidské kognice identifikovat i v souvislosti se specifickými doménami kognitivního obsahu. Lze pozorovat jisté přirozené tendence zpracovávání informací v závislosti na jejich specifickém obsahu.

Kognitivní omezení a tendence tedy při zpracovávání informací mají vliv nejen na to, jak se formuje lidské poznání a vědomosti, ale v důsledku i na podobu kulturních forem jako třeba náboženství.

Například omezení procesní paměti vyžaduje využívat dlouhodobě uchovávané konceptuální informace k doplnění „mezer“, které způsobují limity našeho vědomí při zpracovávání informací. Tento typ informací získáváme kromě vědomé výchovy a přímého svědectví též přirozeně-nevědomými informačními procesy, které jsou závislé spíše než na samotných informacích, na vlivných faktorech jejich společensko-kulturního kontextu (např. postoj většiny, prestiž a autorita, apod.). Lidské myšlení a chování není vedeno zdaleka jen rozumovými důvody. V této souvislosti se v kognitivní psychologii hovoří o tzv. duálně-procesním zpracovávání informací. Jednak jde o proces generovaný intuitivním systémem, který je charakterizován rychlým automatickým průběhem a emotivností bez verbálně-

explicitního výstupu. Naproti tomu druhý rozumový proces probíhá kontrolovaně, je spojen s úsilím a menšími emocemi a jeho výsledkem jsou verbálně vyjádřitelné úsudky.

Oba procesy probíhají spojitě tak, že intuitivní výstupy slouží jako vstupy pro rozvažování. (Srov. Kahneman 2003) Podobně v souvislosti s náboženskými představami a chováním rozlišuje Dan Sperber (1997 viz internet; srov. též Sperber 1996: 77-97) intuitivní a reflektivní domněnky. Intuitivní domněnky odpovídají již zmíněným intuitivním znalostem, jsou v McCauleyho (2011) smyslu přirozeným kognitivním produktem intuitivního systému, čili nevyžadují žádné vědomé úsilí a jsou generovány jaksi automaticky. Jedná se o reprezentace, které máme bez ohledu na vědomí o nich, které však hojně využíváme při zpracovávání informací, komunikaci a jiném jednání. Jde o typy propozic, které máme k dispozici jaksi přirozeně samo sebou (např. „já jsem“, „lidé kolem mají vždy nějaké představy a úmysly“, „předměty se samy od sebe nepohybují“, apod.) a primárně nepodléhají našemu souhlasu či nesouhlasu nebo pravdivostnímu posouzení.

Naproti tomu reflektivní domněnky máme vědomě, jsou výsledkem našeho rozvažování, avšak nemusí být nutně získány na základě racionálního úsudku, mohou být vzhledem k daným faktům či názorům jak pravdivé či nepravdivé, tak i neurčité a obtížně vysvětlitelné. Reflektivní domněnky získáváme prostřednictvím intuitivních domněnek, které fungují jako jejich data-báze (Sperber 1997). Intuitivní systém slouží jako zdroj a jakési výchozí nastavení našich domněnek v tom smyslu, že konstituuje rámcové podmínky pro věrohodnost a přijatelnost jejich propozic. V tomto procesu sehrává důležitou roli též morálně-emoční systém. Jak uvádí Justin Barrett (2011: 50) „domněnky jsou silně řízeny intuicemi a emocemi“. (Srov. též Boyer 2001: 341-379)

Přijetí skutečnosti nějaké události nebo existence nějakého předmětu či tvora tedy závisí v běžném životě především na tom, nakolik je jejich charakteristika konzistentní s intuitivními domněnkami, které evokuje. Ovšem databáze nereflektivních domněnek se může rozšiřovat i díky četnému opakování reflektivních domněnek, které podle McCauleyho (2011: 11-30) tvoří tzv. praktikovanou či expertní kognitivní přirozenost. Avšak tyto expertně získané nereflektivní domněnky, mohou být následně ovlivněny vývojem daného prostředí, které mohou následně dále měnit rámec pro generování dalších nereflektivních domněnek.

Jde o rozlišení vlivu kontextu a obsahu. Na zpracování informace má vliv mimo jiné i to, jakou prestiž má ten, kdo jí sděluje. Pokud to bude někdo neutrální, bude dominovat při jejím zpracování obsahová charakteristika. Pokud ji však bude sdělovat někdo s vysokou prestiží, tak může být přijata i přes svoji obsahovou inkonzistenci s přirozeným intuitivním očekáváním kognitivního systému jejího příjemce.

Protože intuitivní domněnky jsou patrně výstupem určité přirozené kognitivní výbavy, která je společná lidem napříč kulturami, lze soudit, že formy reprezentací, které se objevují napříč různými kulturami, jsou právě výsledkem výše uvedeného procesu formování reflektivních domněnek. Lze si všimnout, že rozšíření těchto reprezentací na rozdíl od těch ne-intuitivních, není závislé na fungování nějakého zvláštního kulturního média (jako jsou např. písemné záznamy, školní instituce apod.) Tyto reprezentace zároveň poukazují na určité hranice kulturních reprezentací a jejich forem.

Lidé se od narození intenzivně zabývají svým okolím, tak aby jim dávalo co nejvíce smysl, proto zkoumají význam a účel jednotlivých objektů a vytvářejí si tak zvláště během v prvních pěti let svého života ohromnou soustavu nereflektivních domněnek, která pak slouží jako přirozená intuitivní databáze a zdroj jejich koncepce světa. Díky výše popsaným principům přirozené kognitivní výbavy toto koncipování světa také vykazuje značné pravidelnosti napříč různými kulturami. Obsahově specifická přirozená kognice společně s tím, co tvoří náš svět, strukturují naše myšlení od raného věku.

Toto strukturování probíhá tak, že již od raného věku rozlišujeme objekty v našem okolí. Charakteristika těchto objektů je konfrontována s intuitivními kategoriemi. S těmito kategoriemi se pak pojí také určitá intuitivní očekávání, která člověku umožňují, aby vůči objektům ve svém okolí zaujímal adekvátní strategické postoje. Na tomto principu vzniká jakási intuitivní klasifikace skutečnosti, která zároveň funguje jako takový implicitní obraz našeho světa.⁷⁸

Obvykle se rozlišuje pět základních kategorií lidské intuitivní ontologie, které lze označit následovně: PROSTOROVÉ ENTITY, PEVNÉ OBJEKTY (vč. ARTEFAKTŮ), ROSTLINY, ŽIVOČICHOVÉ, OSOBY. (Srov. tabulka in Barrett 2011: 67) S těmito kategoriemi se pojí určité množiny charakteristických

⁷⁸ Proto se v kognitivních vědách hovoří o tzv. intuitivních ontologiích, srov. Barrett 2011: 64-68.

předpokladů a očekávání. Tyto množiny očekávání se seskupují na základě společných aktivací a kauzálních vztahů mezi jednotlivými prvky těchto množin. Specifickou množinou předpokladů jsou právě univerzálie, které se aplikují při rozvažování ve všech doménách a umožňují koncipovat veškeré kauzální vztahy a vytvářet tak další množiny předpokladů a očekávání.

A v této oblasti lze podle mého soudu hledat kognitivní zdroj „hierarchie“. Je to kulturní idea, která získává svoji intuitivní hodnověrnost aktivací určitých kulturně nepodmíněných množin předpokladů a očekávání – nejspíš univerzálií a prostorovosti. Zároveň lidé mají tendenci nahlížet svět jako účelně uspořádaný podle určitého záměru. V tomto smyslu by bylo zajímavé prozkoumat kognitivní základy této reprezentace, tedy toho, co není výsledkem působení daného kulturního kontextu. Jde tedy o prvky myšlení, které jsou generovány přirozenou kognitivní výbavou člověka, prvky, které de facto umožnily či významně podpořily rozšíření daných idejí.

6.5.2 Společenské aspekty

Benavides (2000) poukazuje na mocenské souvislosti vývoje sociální stratifikace a proměn v náboženských systémech, které v praktické rovině fungují jako jakýsi *management difference*, přičemž „ve většině případů management znamená generování, údržbu a zpevňování“. (312)

Náboženské chování a reprezentace jsou spjaté s tvořením i bořením hranic. Náboženské termíny jako „posvátné“, „svatý“ apod. jsou využívány k identifikaci mechanismů, kterými se upevňují rozdíly, distinkce a postavení na daném žebříčku. A tak se zdá, že procesy sociální diferenciaci a stratifikace jsou udržovány i pomocí náboženských prostředků. To koneckonců dokládá i etymologie latinského *religio* či *relegere* – svědomité provádění určitých významných úkonů či pečlivé zacházení s určitými důležitými věcmi. (Srov. též rozlišení vnitřního chrámu jako prostoru pro bohy, *sanctum*, a vnějšího *profanum*).

Zkoumání souvislostí mezi společenským vývojem, stratifikací a výskytem různých forem náboženství je potřeba provádět v dlouhodobější perspektivě. Ačkoli je proces diferenciaci spojen spíše s vertikálně laděnými reprezentacemi, může vytvářet rozlišení, která jsou sama o sobě horizontální, např. pravý-levý, vpředu-

vzadu, každopádně neprobíhá nikdy zcela neutrálně. Naopak je patrné, že proces diferenciací je doprovázen hodnotící tendencí, která každý aspekt diferenciací propojuje s určitými atributy, které jsou vždy buď pozitivní, nebo negativní. (Benavides 2000: 297-8)

Podle sociologa Melvyna Feina (2012) je hierarchie přirozeným lidským fenoménem, který souvisí s tendencí zapojovat se do činností, jejichž výsledkem jsou hodnotící klasifikace účastníků. Tato tendence je přitom natolik univerzální, že ji lze považovat za jakousi normu – v každém typu společenství spolu lidé nějak soutěží o to, aby se určilo, kdo bude komu nadřazený. „Jak u lidí, tak u jiných druhů vedou systémy hodnotící pořadí k výstupům, které většinou ulehčují pokračování jednotlivců i populace.“ (Melvyn 2012: 46)

Zdá se, že kognitivní sklon rozlišovat a uspořádávat skutečnosti do žebříčků posiluje sociální nerovnosti. Barbara Bender (1989) popisuje na příkladu paleolitických kultur, že již prvotní typy sociální diferenciací založené na rozlišování podle věku, pohlaví a příbuzenství jsou provázeny tendencí daná rozlišení ve společnosti jasně vymezit, k čemuž se využívá i různých obřadů. Zdá se však, že pokud není dané společenské uspořádání doprovázeno určitou mírou donucovací moci, dříve nebo později zaniká. Patrně proto dochází během vývoje k nahrazování rodinných klanů náčelníckými kmeny s centralizovanou mocenskou strukturou a dědičnou hierarchií, které se opírají také o náboženskou legitimitu. Náboženská legitimizace společenského řádu se ještě více stupňuje v rámci dalšího vývoje centralizace moci a společenské stratifikace při utváření útvarů státního typu jako království, císařství apod., v nichž náboženské prvky chování silně prostupují všechny složky společenského života.

Koncept hierarchického uspořádání společnosti byl známý též antickému světu. (Srov. Brown 2003: 54-77.) Podle Gustava Benavidese je zformování křesťanství jako státního náboženství potřeba nahlížet v souvislosti s procesem, který je spjat na jedné straně s utvrzováním společenských hierarchií při současném uvolňování společenské koheze a na druhé straně se vznikem skupin *mimo* hlavní společenské struktury usilující o obnovu ztracené sociální soudržnosti. Křesťanství se rodilo – mimo jiné – právě v rámci takových skupin, které tvořili součást dominantní antické společenské struktury uspořádané na vztazích městských polis a které svoji identitu a vizi společnosti spojovaly s nárokem na univerzální legitimitu. Klíčové k úspěchu křesťanství přitom patrně bylo využití komunikace prostřednictvím

rozvinutých obchodních sítí. Křesťanství se v mocenských strukturách Římské říše etablovalo jako náboženství *Krista imperátora* a již na počátku 4. století dokázala římská církev transformovat římskou administrativu tak, že se stala posledním zdrojem legitimacy všech post-římských politických útvarů. V této souvislosti si lze představit, že pojem *hierarchie*, tak jak jej zavedl Dionysios Areopagita ve svém díle, mohl kromě nesporného vlivu na vývoj křesťanské mystiky sehrát významnou roli i v pozdějších – zejména středověkých – koncepcích společenského řádu a při utváření identity katolické církve. (Srov. Benavides 2000: 309-10)

Nedokážeme-li však identifikovat osobu autora koncepce, lze potom jen s velkými obtížemi usilovat o identifikaci skutečných intencí, ze kterých daná koncepce při svém vzniku pramenila. Nicméně se zdá, že koncepci společenského uspořádání, jak ji Dionysios Areopagita představuje ve spise *O církevní hierarchii*, je relevantní interpretovat nejen jako součást liturgického řádu tak, jak fungoval v 5. století v Sýrii (Srov. Louth 2001: 54-55), ale též jako pokus o projekci ideální společnosti. Tak bylo patrně také s Dionysiovou koncepcí pracováno při její středověké recepci zejména v okruhu západního křesťanství v období jeho středověkého utváření, kdy „hierarchické chápání společnosti bylo rutinně legitimizováno skrze náboženské prostředky vysoce postavenými kleriky, kteří byli zvláště slyšet při denunciaci veškeré interpretace křesťanského mýtu, která by mohla jít proti zájmům jejich třídy.“ (Benavides 2000: 305; srov. též Le Goff 2005: 235-6; Duby 2008, zvl. 125-133)

7. Závěr

V této práci jsem se pokusil představit *Corpus Dionysiacum* jako teologický text, který ve své době tvořil vlivnou součást při formování křesťanské literární tradice a který záhy po svém vzniku získal silnou autoritu. Postupně jsem představil některé možné zdroje, z nichž mohl pramenit vliv – v některých případech – až posvátné autority CD. Zároveň jsem se pokusil zapojit více teoretických hledisek s cílem poskytnout co nejvíce plastický obraz o vztazích a procesech, které se na tom podílely. Na rozdíl od dosavadního bádání, se proto neomezuji jen na historicko-literární souvislosti geneze CD, ale zohledňuji i jeho společenské a kognitivní aspekty.

Primárním zdrojem autority CD bylo nominální propojení jejich autorství s biblickou postavou Dionysia Areopagity, který se měl stát prvním pohanem, kterého ke křesťanství svým kázáním v Athénách přivedl Pavel z Tarsu. V této souvislosti je však otázkou, zda se tak stalo proto, aby autor svým spisům zajistil jen potřebnou autoritu, což by se koneckonců nijak zvlášť nevymykalo z dobového úzu. Ovšem je docela možné, že pseudonym mohl posloužit i jako určitá zastírací strategie k tomu, jak svoje dílo prosadit v době velkých teologických sporů. Vzhledem k silné závislosti teologické koncepce Dionysia Areopagity na novoplatónské tradici, je však možné i to, že pseudonym měl pomoci získat autoritu dílu, jehož hlavním cílem bylo aplikovat některé novoplatónské teologické koncepty v kontextu křesťanské doktríny.

Tak či onak je zřejmé, že křesťanská látka získala v CD onu důkladnost a konzistenci, která je typická pro novoplatónské myšlení. Avšak lze soudit, že tyto atributy mají rovněž souvislost i s procesem utváření písemných forem teologických tradic. Možná i díky tomu pak dílo přisuzované Dionysiu Areopagitovi mohlo sehrát tak silnou roli při formování křesťanské teologické tradice (zejména v jejím západním okruhu). V tomto smyslu CD poskytl v své době také komplexní rozvrh liturgických pravidel a široce rozpracovanou mystickou teologii.

V rámci podrobnějšího představení pojetí Boha a negativní teologie v CD bylo poukázáno na jejich kognitivní aspekty, jak v obecné rovině, tak potom zejména v souvislosti s koncipováním Boha jako posledního principu skutečnosti. Což je prvek, který je charakteristický pro novoplatónský typ teologických koncepcí obecně a který později tvoří jeden z hlavních motivů křesťanské mystiky. Tedy

tématu, které je v úzkém vztahu k CD a které tak další možnosti k rozvinutí této práce.

Patrně nejoriginálnější a s ohledem na potenciál dispozic CD pro jeho recepci také nejvlivnější moment spočívá v pojmu *hierarchie*, který byl vytvořen právě oním neznámým autorem CD. V průběhu práce byly prozkoumány možné inspirativní zdroje ke genezi tohoto pojmu. Ty lze kromě tradice platónského myšlení, hledat i v soudobé struktuře římské správy. V obecné rovině bylo ukázáno, že jakkoli se může hierarchická struktura jevit jako jakási univerzální vlastnost, která prostupuje napříč různými formami skutečnosti, jedná se spíše o typickou kognitivní strukturu lidských metareprezentací reality. Tento kognitivní aspekt hierarchie lze podle mého názoru pokládat zároveň i za jednu z nejsilnějších vnitřních dispozic CD pro získávání jeho pozdějšího vlivu a autority.

Vzhledem k uvedeným dílčím výsledkům, kterých bylo v rámci této práce dosaženo, lze soudit, že se potvrdil původní předpoklad o relevantnosti zapojení více teoretických hledisek (než jen historicko-literárních) i do zkoumání takové látky, jakou je teologická koncepce, která vznikla v rámci formování křesťanské doktríny někdy na přelomu 5. a 6. století ve východní části Římské říše. Zároveň věřím, že tato práce otevřela i řadu podnětných témat k dalšímu religionistickému bádání.

8. Summary

This work focuses on concept of God and hierarchical structure of universe as it was presented in the theological writings of *Corpus Dionysiacum* by unknown author using the pseudonym of Dionysios Areopagite. I try to enrich the theoretical perspective of this work in order to identify various types of relevant sources of the authority obtained during the historical reception of these writings. So, besides the historical-literary approach I apply other theoretical approaches which form the contemporary scientific study of religion.

The use of the pseudonym builds the primary source of *Corpus Dionysiacum*. I try to present the possible strategies related to the use of the name of the biblical person of Dionysios Areopagite. There is an evidently strong relation of the Dionysian writings and the platonic tradition and it seems that especially the neoplatonic theological concepts influenced significantly the process of the official Christian doctrine formation.

It is possible to identify some cognitive aspects of Dionysios' conception of God with the so called negative theology, especially in relation to the God as the ultimate principle of reality. This aspect is rather characteristic for the neoplatonic type of theology and possibly potential in mystical thinking. The forming of christian mystical tradition was influenced by *Corpus Dionysiacum*.

Dionysios' notion of *hierarchy* is identified as the strongest source of the authority of his writings. I show that it is necessary to engage also other type of theoretical perspective than the historical-literary, if we want to investigate other types of the relevant relation influential in creation of this notion. Regarding the cognitive aspects of hierarchy it seems that the hierarchy is rather the structure of human mental representation of world than an inherent quality of reality.

V této práci se zabývám teologickou koncepcí Boha a univerza, jak ji neznámý autor pod jménem Dionysios Areopagita představil v *Corpus Dionysiacum*. Soustředím se na identifikaci možných zdrojů autority, kterou si spisy při své historické recepci v různých kontextech získaly. K tomu využívám nejen historicko-literárního přístupu, ale i řady teoretických hledisek, které nabízí současná religionistika.

Primárním zdrojem autority souboru areopagitik bylo nominální propojení jejich autorství s biblickou postavou Dionysia Areopagity. V této souvislosti poukazují na

možné strategie spojené s užitím tohoto pseudonymu, přičemž zohledňuji silnou závislost obou klíčových Dionysiových koncepcí na kontextu novoplatonismu. Zdá se, že novoplatonské koncepty se významně podílely při formování křesťanské teologické tradice i díky autoritě *Corpus Dionysiacum*.

Dionysiovo pojetí Boha v rámci tzv. negativní teologie má i své kognitivní aspekty, a to zejména v souvislosti s koncipováním Boha jako posledního principu skutečnosti. Tento prvek charakteristický pro novoplatónský typ teologických koncepcí obecně později tvořil i jeden z hlavních momentů mystického myšlení.

Nejsilnější zdroj dispozic pro genezi autority *Corpus Dionysiacum* nacházím v pojmu *hierarchie*. S odkazem na podobu struktury římské správy v její pozdní fázi, ukazují, že koncipování tohoto pojmu je potřeba zkoumat nejen z perspektivy soudobých dějin idejí, ale též s ohledem na kontext soudobých společenských vztahů. V rámci zkoumání kognitivních aspektů pojmu hierarchie docházím k závěru, že ačkoliv se může hierarchická struktura jevit jako jakási univerzální vlastnost skutečnosti, jedná se spíše o typickou strukturu lidských metareprezentací reality. Tento kognitivní aspekt hierarchie se mohl také významně podílet na genezi autority Dionysiových spisů a jejich pozdějším vlivu.

Key words

Authority, God, hierarchy, christianity, novoplatonism, Pseudo-Dionysios Areopagite, society, theology, theory in science of religion, world.

Autorita, Bůh, hierarchie, křesťanství, novoplatonismus, Pseudo-Dionysios Areopagita, religionistické teorie, společnost, svět, teologie.

Seznam zkratk s poznámkou

CD	<i>Corpus Dionysiacum</i>
CH	<i>O Nebeské hierarchii</i>
<i>De myst.</i>	<i>O egyptských mystériích</i>
DN	<i>O Božích jménech</i>
EH	<i>O Církevní hierarchii</i>
Enn.	<i>Enneady</i>
Ep.	<i>Dopisy</i>

Eth.

Základy teologie

MT

O Mystické teologii

Číslování u Dionysiových spisů koresponduje s Cordierovým vydáním, které je součástí obecně užívané sbírky řeckých patristických textů *Patrologia cursus completus. Series Graeca*, vyd. J.-P. Migne, Paris 1857-1866.

9. Citovaná literatura

Primární literatura

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona, český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 2007.

Dionysios Areopagita, 2005 *Listy. O mystické theologii*, V. Hladký – M. Koudelka (eds.), Praha: OIKOYMENH.

Dionysios Areopagita, 2009 *O nebeské hierarchii*, M. Koudelka (ed.), Praha: OIKOYMENH.

Pseudo-Dionysios Areopagita, 1990 *Corpus Dionysiacum I. De Divinis Nominibus*, B. R. Suchla (ed.), Berlin – New York: Walter de Gruyter.

Pseudo-Dionysios Areopagita, 2012 *Corpus Dionysiacum II. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*, G. Heil – A. M. Ritter (eds.), Berlin – New York: Walter de Gruyter.

Pseudo-Dionysios, 1987 *The Complete Works*, přeložil C. Luibheid, spolupráce a komentář P. Rorem, New York: Paulist Press.

Eusebius 2007 *The Church History*, přeložil P. Maier, Grand Rapids: Kregel Publications.

Jamblichos 2003, *Iamblichus: De Mysteriis*, přeložila Clark, E., Society of Biblical Literature.

Platón 1993, *Symposion*, Praha: OIKOYMENH.

Platón 1996, *Parmenidés*, Praha: OIKOYMENH.

Plotínós 1992, *The Enneads*, přeložil S. MacKenna, New York: Larson Publications.

Proklos 1992a, *The Elements of Theology: A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds*, Oxford, New York: Oxford University Press.

Proklos 1992b, *Proclus' Commentary on Plato's*, přeložil G. Morrow aj. Dillon, New Persey: Princeton University Press.

Proklos 2009, *Commentary on Plato's Timaeus: Volume 3, Book 3, Part 1*, Cambridge University Press.

Sekundární literatura

Ahbel-Rappe, S. 2010 *Damascius' Problems and Solutions Concerning First Principles*, New York: Oxford University Press.

Barrett, J. L. 2011 *Cognitive Science, Religion, and Theology. From Human Minds to Divine Minds*, West Conshohocken: Templeton Press.

Benavides, G. 2000, *Stratification*, in: Braun, W., McCutcheon, R. T., (eds.) 2000 *Guide to the Study of Religion*. London – New York: Cassell: 297 – 313.

- Bender, B. 1989 „The Roots of Inequivalency“ in Thomas, Julian 2000 *Interpretive archeology: a reader*, London: Leicester University Press, s. 201-210.
- Bourdieu, P. 1998 *Teorie jednání*, Praha: Karolinum.
- Beyer de Ryke, B. 2000 *Maitre Eckhart, une mystique du detachment*, Brusel.
- Boyer, P. 2001 *Religion Explained: The human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*, London: William Heinemann.
- Braun, W. a McCutcheon, R. T., (eds.) 2000 *Guide to the Study of Religion*. London – New York: Cassell.
- Brons, B. 1975 *Sekundäre Textpartien im Corpus Pseudo-Dionysiacum? Literarkritische Beobachtungen zu ausgewählte Textstellen*, Göttingen.
- Brown, P. 2003 *The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Oxford: Blackwell Publishing, 2003
- Dennet, D. C. 1989 *The Intentional Stance*, MIT: 13-36.
- Duby, G. 2008 *Tři řády*, Praha: Argo.
- Eco, U. 2009 *Meze Interpretace*, Praha: Karolinum: 7-29.
- Eliade, M. 1995-7 *Dějiny náboženského myšlení I-III.*, Praha: OIKOYMENH.
- Froelich, K. 1987 *Pseudo-Dionysios and the Reformation of the Sixteenth Century*, in: CW, s. 33– 46.
- Gatti, M. L. 1996 „Plotinus: The Platonic Tradition and the Foundation of Neoplatonism“ in Gerson, L. P. 1996 *The Cambridge Companion to Plotinus*, s. 10-37,
- Goody 1986 *The Logic of Writing and the Organisation of Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, S. 1993 *Faces in the clouds*, New York: Oxford University Press.
- Hafer, C. L. 2005 „Experimental research on just-world theory: problème, developments, and future challenges“ in *Psychological Bulletin* 131 (1): 128-167.
- Hathaway 1970, R. F. *Hierarchy and the definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysios: A study in the form and meaning of the Pseudo-Dionysian writings*, The Hague, Nijhof.
- Ivanović, F. 2010 *Symbol and Icons. Dionysios the Areopagite and the Iconoclastic Crisis*, Eugene: Pickwick Publications.
- Ivanka, von E. 1958 *Einleitung* in: Dionysios Areopagita, *Von den Namen zum Unnenbaren*, Einsiedeln: Johannes Verlag, s. 7–31.
- Ivanka von, E. *Plato christianus*, Praha: OIKOYMENH, 2003.
- Kahneman 2003, *Perspective on Judgment and Choice: Mapping Bounded Rationality.*“ *American Psychologist* 58/9: 697-720.
- Karfičková, L. 1997 *Studie z patristiky a scholastiky*, Praha: OIKOYMENH.
- Kelemen, D. 2004 „Are Children „Intuitive Theists“? Reasoning about Purpose and Design in Nature.“ *Psychological Science* 15: 295-301.

- Kelemen, D. a Rosset, E. 2009 „The Human Function Computation: Teleological Explanation in Adults.“ *Cognition* 111: 138-143.
- Komorovský, J. 1996 „Tajomstvo Pseudo-Dionýza Areopagitu“, in: Hieron I, Bratislava, s. 37–43.
- Law, John „Introduction“, in: id., *Organizing Modernity*. Oxford – Cambridge: Blackwell 1994, s. 1-30.
- Lawson, E. T. a McCauley 1990 *Rethinking religion: Connecting cognition and culture*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Lerner, M. J. 1980 *The Belief in a Just World A Fundamental Delusion. Perspectives in Social Psychology*, New York: Plenum Press.
- Leclercq, J. 1987 *Influence and Noninfluence of Dionisius in the Western Middle Ages*, in: CW, s. 25–32.
- Le Goff 2005 *Kultura středověké Evropy*, Praha: Argo.
- Louth, A. 2001 *Denys the Areopagite*, London, New York: Continuum.
- McCauley, R. N. 2000 „The naturalness of religion and the unnaturalness of science“. In Keil, F. C. a Wilson, R. A. (eds.) *Explanation and cognition*, MIT Press s.61-85.
- McCauley, R. N. 2011 *Why Religion Is Natural and Science Is Not*, New York: Oxford University Press.
- McCauley, Robert - Lawson, Thomas E. 2002 *Bringing Ritual to Mind. Psychological Foundations of Cultural Forms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Melvyn L. Fein 2012 *Human Hierarchie: A General Tudory*, New Brunswick a Londýn: Transaction Publishers.
- Nuñez, Paul L. 2010 *Brain, Mind, and the Structure of Reality*, New York: Oxford University Press.
- Ong, W. J. a Hartley, J 2012 *Orality and Literacy: 30th Anniversary Edition*, Oxon: Routledge.
- Pelikan, J. 1987 *The Odyssey of Dionysian Spirituality*, in: CW, s. 11–24.
- Pelikán, J 1975 *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). A History of the Development of Doctrine*, Londýn a Chicago: The University of Chicago Press.
- Pinker, S. 2002, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York: Viking.
- Pyysiäinen, I. 2001 *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*, Leiden: E.J. Brill.
- Pyysiäinen, I. 2004 *Magic, Miracles and Religion. A Scientist's Perspective*, Walnut Creek: Alta Mira Press.
- Rennie, B. S. 1995 „The Religious Creativity of Modern Humanity: Some Observations on Eliade's Unfinished Thought“, *Religious Studies* 31, 2: 221-235.
- Rorem, P. 1993 *Pseudo-Dionisius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influnce*, New York: Oxford University Press.

- Roque, R. 1987 *Preface*, in: *CW*, s. 5–7.
- Roque, R. 1954 *L'Universe Dionysien*, Paris: Aubier.
- Smith, J. Z. 1994 *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Smith, J. Z. 2004 *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Sperber, D. 1996 *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*, Oxford: Blackwell Publishers.
- Sperber, D. 1997 „Intuitive and Reflective Beliefs“, *Mind and Language* 12: 67-83. <<http://cogprints.org/402/1/beliefs.htm>>
- Sperber, D. 2000 „Metarepresentations in an evolutionary perspective“ in Sperber, D. (ed.) 2000 *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, New York: Oxford University Press: 117-137.
- Stang, C. M. 2009 „Dionysios, Paul and Significance of the Pseudonym“ in S. Coakley a C. M. Stang 2009 *Re-Thinking Dionysios the Areopagite*, Oxford: Blackwell Publishing: 11-25.
- Stausberg, M. (ed.) 2009 *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*, New York: Routledge, 2009.
- Tremblin, T. 2006 *Minds and Gods. The Cognitive Foundations of Religion*, New York: Oxford University Press.
- Wear, S. K. a Dillon, J. 2007, *Dionysios the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: dispoiling the Hellens*, Hampshire, Burlington: Ashgate Publishing.