

bylo učiněno velké množství pokusů blíže určit, kdo skutečně byl autorem areopagitik,⁹ nikomu se nezdařilo přesvědčivě prokázat, která historicky známá osobnost by se za tímto jménem mohla skrývat.

ZÁKLADNÍ PRINCIPY DIONYSIOVY POZITIVNÍ A NEGATIVNÍ THEOLOGIE

Je třeba se smířit s faktem, že autorství souboru *Corpus Dionysiacum* zůstane s největší pravděpodobností navždy jednou z nemála nerozřešených záhad historie. Proto také v této studii nebudeme věnovat další prostor podrobnějším spekulacím o Dionysiově osobě a vzdáme se přehnaných ambicí na odhalení tohoto tajemství. Zaměříme raději svou pozornost k vlastním Dionysiovým textům, které ostatně samy o sobě obsahují mnoho nejasných míst, a to i vinou autorova stylu, který se může zdát na první pohled poněkud temný. Naším cílem je pomocí interpretace Dionysiových *Listů* a traktátu *O mystické teologii* přiblížit čtenáři Dionysiovu nauku a nastínit základní prvky jeho theologicko-filosofické koncepce.

Dionysios se do dějin evropského myšlení výrazně zapsal hierarchickým pojmáním skutečnosti (pravděpodobně i samotný termín „hierarchie“ pochází z jeho pera), naukou o uspořádání andělského světa, o svátostech, výkladem biblických symbolů či učením o kráse. Především je však jeho jméno spojováno s rozčleněním teologie na pozitivní (καταφατική) a negativní (ἀποφατική).¹⁰ Právě texty zahrnuté do naší publikace jsou nejvhodnější pro získání

⁹ Přehled těchto snah o určení identity Dionysia podává např. R. F. Hathaway, *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius. A Study in the Form and Meaning of the Pseudo-Dionysian Writings*, Hague 1969, str. 31–35.

¹⁰ K předpokladům a charakteristice katafatické teologie u Dionysia srv. Dionysios, *De myst. theol.* III (146,2–147,3 Ritter) a dále *De div. nom.* I,5 (117, 11–118,1 Suchla); I,6 (118,11–119,9 Suchla). K negativní teologii srv. zvláště *De myst. theol.* IV–V (148–150 Ritter); dále *De coel. hier.* II,3 (12,12–13,3 Heil); *De div. nom.* I,5 (115,19–116,6 Suchla); I,6 (118,4–10

představy o této Dionysiově nauce. V *Mystické teologii* totiž Dionysios nejsystematičtěji rozpracovává svou theologickou metodu a závěrečné pasáže tohoto traktátu jsou brilantní ukázkou negativní cesty k Bohu. V *Listech* se pak můžeme setkat s podstatnou částí jeho pozitivní teologie.

Ústřední problematikou, které se Dionysios v celém svém díle věnuje, je vztah Boha a intelektem nadaných bytostí, tedy především člověka. Svůj zájem pak soustřeďuje k otázce, jakým způsobem a zda vůbec může člověk Boha poznat. Dionysios přitom Boha charakterizuje v zásadě tradičním způsobem jako od všeho oddělený, transcendentní princip všeho, co je. Toto Dionysiovo určení lze brát jako výchozí bod dalšího výkladu, neboť v něm můžeme spatřit jak důvody, které vedou Dionysia k dělení teologie na afirmativní a negativní, tak i to, že vposledku jsou pro něj oba přístupy k Bohu vzájemně pevně provázány. Dionysiovu definici můžeme rozčlenit do dvou částí. První z nich, v níž se tvrdí, že Bůh je nade vším vyvýšený, odpovídá teologii negativní, druhá, vycházející z toho, že Bůh je princip, příčina všeho jsoícího, zakládá metodu pozitivní. Je-li totiž Bůh pro Dionysia bytostně transcendentní, pak pokud má být opravdu Bohem, musí přesahovat svět materiální i duchovní. Jako takový je zcela nepřístupný a nemůže být poznán ani prostřednictvím smyslového vnímání, ani pomocí intelektivního nahlížení. Člověk též nemůže Boha postihnout žádným tvrzením a jediný způsob, který mu zbývá k vyjádření Boží transcendence, je cesta negace, popření všech lidských výpovědí, které jsou ve vztahu k Bohu neadekvátní.

Suchla); XIII,3 (229,6–230,5 Suchla). K problematice negativní teologie srv. např.: A. H. Armstrong, *Negative Theology*, in: *DR* 95, 1997, str. 176–189; M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, in: *RSPHTh* 69, 1985, str. 41–76; E. des Places, *La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens et son influence au seuil du moyen âge*, in: *SP* 17, 1987, str. 81–92; J. W. Douglass, *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite*, in: *DR* 81, 1963, str. 115–124; J. N. Jones, *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*, in: *HThR* 89/4, 1996, str. 355–371; K. Ruh, *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, München 1987, str. 115–124.

To, že je Bůh ve své transcendenci od všeho oddělen, však neznamená, že by setrval v nějaké izolaci, a byl tak zcela nedosažitelný. Bůh totiž dle Dionysia sám vyvíjí iniciativu a dává se člověku poznat. Jedním ze základních projevů Boha je stvoření, které Dionysios chápe jako Boží sebemanifestaci, a dále Boží zjevení v Písmu. Díky tomuto Božím sebezprostředkování pak můžeme nalézat Boha ve stvořeném řádu věcí a v biblických jménech a obrazech.¹¹

Platnost pozitivní teologie je dána Boží kauzální imanencí ve stvořeném světě a její význam pro Dionysia spočívá ve velebení Boha jako stvořitele a ve výkladu Božích pojmenování v Písmu. Prostředky této afirmativní teologie jsou pozitivní výpovědi, kladná tvrzení (θέσις). Na základě určení, že Bůh je příčinou všeho jsoucího,¹² v které má vše svůj původ, mohou být Bohu pomocí kladných tvrzení připsány vlastnosti a jména všech věcí.¹³ Bohu tedy přísluší každé pojmenování, i to nejméně vznešené,¹⁴ a je tak prostřednictvím pozitivní teologie charakterizován jako mnohojmenný (πολυώνυμος).¹⁵

Hodnota pozitivní teologie je však pro Dionysia omezena tím, že všechny kladné výpovědi o Bohu jsou nepostačující.¹⁶ Prostřednic-

¹¹ Srv. např. Dionysios, *De div. nom.* IV,4 (149,7–8 Suchla), kde Dionysios parafrázuje slova apoštola Pavla z Ř 1,20: „Jeho [Boží] věčnou moc a božství, které jsou neviditelné, lze od stvoření světa vidět skrze poznání stvořených jsoucín.“ Dále *De div. nom.* I,3 (111,7–112,6 Suchla) aj.

¹² Tamt. I,5 (117,3–4 Suchla); srv. též *De myst. theol.* I,2 (143,4 Ritter) aj.

¹³ Dionysios, *De div. nom.* I,7 (120,7–8 Suchla); srv. dále tamt. I,5 (517,13 Suchla).

¹⁴ Těmito nejméně vznešenými jmény se zabývá symbolická teologie (srv. Dionysios, *Ep.* IX), pozitivní teologie se v užším slova smyslu týká pouze inteligibilních predikátů. Srv. níže, str. 24.

¹⁵ Srv. Dionysios, *De div. nom.* I,6 (118,11.13 Suchla); VII,1 (194,2 Suchla); X,1 (214,9 Suchla).

¹⁶ Bůh se nám totiž zjevuje pouze přiměřeně našemu chápání, jak říká Dionysios: „skrze posvátné závoje“ (διὰ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων),

tvím biblických symbolů, ustanovených Bohem samotným, a skrze poznání jsoucího můžeme poznávat Boha. Nesmíme ale zapomínat na to, že veškeré naše poznání se týká pouze božských projevů, pouze toho, jak se nám Bůh sám dal poznat, nikoli Boha v jeho podstatě.

Z určení, že Bůh je příčinou všeho, Dionysios došel až k zdánlivě pantheistickému tvrzení, že Bůh je „vším, co je“ a je „vše ve všem“.¹⁷ Dionysiovu nauku však nelze interpretovat pantheisticky, neboť Bůh si v jeho pojetí při stvořitelství sebemanifestaci vždy uchovává svou transcendenci. Bůh je sice příčinou všeho, ale ničím z toho není, a i když mu může být dáno jakékoli jméno vyvozené ze stvořené skutečnosti a přičtena jakákoli vlastnost jsoucího, přesto jimi nemůže být plně vystižen.¹⁸ Bůh je totiž příčinou nade vším vyvýšenou¹⁹ a všechny atributy připsané Bohu, jimiž je pojímán po způsobu jsoucín věcí, musí být proto opět popřeny.

Nyní se již pohybujeme na půdě teologie negativní, kam tento způsob uvažování a hovoření o Bohu patří. Rysy negativní, apofatické teologie, které ji odlišují od pozitivně vytyčené cesty k Bohu, jsou následující: nesnaží se vystihnout to, co Bůh je, ale odkazuje k tomu, co Bůh není, a to prostřednictvím odnímání (ἀφαίρεσις) všech jednotlivých vlastností, které byly Bohu přisu-

De div. nom. I,4 (114,2 Suchla); srv. také *Ep.* VII (173,11 Ritter); tamt IX (198,12 Ritter); *De coel. hier.* I,2 (8,12 Heil); *De eccl. hier.* IV,1 (97,6 Heil). Dle Dionysia je viditelný svět jen „zástěnou“ překrývající neviditelné aspekty Boha, srv. *Ep.* IX,2 (198,15–199,1 Ritter), a v Písmu jsou inteligibilní skutečnosti ukryty za závoji smyslových obrazů a to, co je nadjsoucí, je vyjádřeno pomocí jsoucího. Srv. *De div. nom.* I,4 (114,3–4 Suchla): αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ καὶ τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια περικαλυπτούσης.

¹⁷ Srv. tamt. I,6 (119,9 Suchla): πάντα τὰ ὄντα; I,7 (119,13 Suchla) a VII,3 (198,8 Suchla), s odkazem na *IK* 15,28: ἐν πάσι πάντα.

¹⁸ Bůh není nic v ničem (ἐν οὐδενὶ οὐδέν) a nemůže být poznáván nikým z ničeho, neboť vše jsoucí transcenduje. Srv. Dionysios, *De div. nom.* VII,3 (198,8–11 Suchla); srv. dále tamt. VII,3 (198,2–3 Suchla): ἐν πάσιν ὁ θεὸς γινώσκειται καὶ χωρὶς πάντων. („Bůh je poznáván ve všem i odděleně od všeho.“)

¹⁹ Dionysios, *De myst. theol.* I,2 (143,3–5 Ritter).

zovány v theologii pozitivní, až k popření veškeré jsoucnosti. Božství není ničím smyslovým a nemá nic z toho, co patří věcem vnímatelným smysly,²⁰ není ničím intelektivním ani inteligibilním.²¹ Toto popření se týká všech jmen použitých v rámci pozitivní theologie, i těch nejvznešenějších. Oproti theologii pozitivní je zde kladen důraz na absolutní transcendenci božství, které je nade vším pozdviženo způsobem přesahujícím veškeré bytí,²² a na naprostou odlišnost, nepoznatelnost a nepojmenovatelnost Boha, který je bezejmenný (ἀνώυμος).²³

S naukou o pozitivní a negativní cestě k nejvyššímu principu se můžeme setkat již u řady starších křesťanských autorů. Dionysios na tyto myslitele v mnoha ohledech navazuje,²⁴ avšak výrazněji než jeho předchůdci propojuje formující se křesťanskou nauku s novoplatónským systémem. Tato snaha sladit křesťanská dogmata s novoplatónskou filosofií je patrná i v jeho vymezení pozitivní a negativní theologie. Když Dionysios blíže určuje, jakým způsobem je třeba vztahovat výpovědi k Bohu, tvrdí, že správný postup pozitivní theologie má začínat od nejpřednějších, Bohu „nejbližších“ pojmenování a končit u nejnižších určení, vycházejících ze smyslově vnímatelných jsoucn.²⁵ Kroky apofatické theologie jdou opačným směrem, než tomu bylo u cesty pozitivní. Při negativních určeních se musí postupovat od nejnižších stupňů jsoucího k nej-

²⁰ Dionysios, *De myst. theol.* IV (148,2–8 Ritter).

²¹ Tamt. V (149–150 Ritter).

²² Srv. Dionysios, *De div. nom.* I,2 (110,6 Suchla); I,5 (117,4 Suchla) aj.; dále srv. B. R. Suchla, *Wahrheit über jeder Wahrheit*, in: *ThQ* 176/3, 1996, str. 280.

²³ Srv. Dionysios, *De div. nom.* I,6 (118,2.4.9 Suchla); I,7 (119,10 Suchla); VII,1 (194,2 Suchla).

²⁴ Srv. A. Golitzin, *Et introibo ad altare dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Thessaloniki 1994.

²⁵ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* II (145,7–10 Ritter); III (147,15–18 Ritter).

vyššímu.²⁶ Tato metodická poznámka přímo spojuje Dionysiovu nauku s novoplatónskou filosofií, neboť se v ní zrcadlí ústřední novoplatónská triáda *μονή – πρόοδος – επιστροφή* (trvání – vycházení – návrat), na jejichž základech je ostatně zbudována celá Dionysiova theologická stavba.²⁷ Nastíněný metafyzický model slouží – zjednodušeně řečeno – k popisu vzniku (vycházení) všeho jsoucího ze svrchovaného principu (věčného a neměnného) a opětného návratu do něj. Tvrdí-li Dionysios, že při afirmacích je nutno vycházet od dokonalějších a při negacích od nedokonalějších určení, váže pozitivní cestu na sestup od Boha ke stvořeným jsoucnům a cestu negativní na výstup ze světa smyslového zpět k Bohu samotnému.

Nejvznešenějšími termíny jsou pro Dionysia jména vztahující se k Boží trojedinosti („Jedno“, „Trojice“, „Otec“, „Syn“ a „Duch“). Následují pojmy vyjadřující stvořitelkou Boží aktivitu, tedy ty, které ukazují Boha jako příčinu (tzv. inteligibilní jména „dobro“, „bytí“, „život“, „intelekt“ aj.). Méně důstojná jsou pak jména odvozená z konkrétních, smysly vnímatelných věcí („kámen“ apod.), tedy ta, z nichž jakožto z účinků lze odkazovat na příčinu. Cesta pozitivní theologie se tak v Dionysiově pojetí zabývá Bohem v jeho vycházení (*πρόοδος*) a sleduje vertikální směr rozvoje Boží sebekomunikace²⁸ od vnitřní aktivity božské Trojice přes inteligibilní sféru vzorů a příčin až po jednotlivá jsoucná.²⁹ V negativní theologii se Dionysios věnuje návratu (*επιστροφή*), který popisuje především jako postupný růst dokonalosti lidského poznání, které může člověka povznést od smyslové zkušenosti až k Bohu.

²⁶ Srv. níže, str. 92–93 a Dionysios, *De myst. theol.* II (145,11–14 Ritter); III (147,18–21 Ritter).

²⁷ K srovnání aplikace této triády pojmů u Prokla a Dionysia srv. W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998, str. 44–84.

²⁸ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* II (145,7–10 Ritter); III (147,15–18 Ritter).

²⁹ Srv. k tomu níže, str. 34–36; 91–93.

Blíže se s touto Dionysiovou koncepcí můžeme seznámit v textech naší publikace. Při interpretaci *Listů* se zaměříme na vymezení předpokladů a předmětu Dionysiovy pozitivní teologie, kterou Dionysios chápe jako popis Boží sebestanifestace, a ukážeme její spjatost s negativním přístupem k Bohu. Na textu *Mystické teologie* objasníme Dionysiovo pojetí negativní teologie, pojímané jako vzestupná spirituální cesta, jejímž završením je jednota člověka s Bohem, zbožštění člověka.

POZITIVNÍ THEOLOGIE JAKOŽTO POPIS BOŽSKÉHO VYCHÁZENÍ V DIONYSIOVÝCH LISTECH

Úvod

Dionysiovy *Listy* zahrnují soubor deseti dopisů adresovaných různým představitelům církve. Jako příjemce prvních čtyř listů je uveden mnich Gaios, adresátem pátého listu je diakon Dórotheos, šestý list je určen knězi Sópatrovi, sedmý biskupu Polykarpovi, osmý mnichu Démofilovi, devátý biskupu Titovi a desátý apoštolu Janovi.³⁰ V těchto většinou velmi stručných textech se Dionysios věnuje řešení několika témat. V prvním listu nastiňuje své pojetí vědoucího nevědění jakožto nejvhodnější cesty, po níž lze dospět k Bohu transcendentujícímu vše jsoucí. Druhý list pojednává o vyvýšenosti prvního principu, který je zcela jiný než vše, ale který díky svým darům nezůstává nedosažitelný. Třetí list objasňuje v rámci nauky o Kristu pojem „náhle“. Ve čtvrtém listu se Dionysios vyjadřuje k otázkám jeho vtělení. V pátém listu Dionysios ztotožňuje božskou temnotu se světlem. V šestém listu pojednává o pravdě, již není možné dosáhnout vyvracením cizích názorů, neboť pravda, jak dokládá sedmý list, se dokazuje sama ze sebe. V osmém listu nasti-

³⁰ Ke jménům adresátů a jejich možnému ztotožnění s postavami známými z *Nového zákona* srv. poznámky k textům jednotlivých listů. K jejich řazení srv. níže, str. 73.

ňuje Dionysios své pojetí milosrdenství a dotýká se otázek uspořádání církve. Devátý list se zabývá výkladem biblických obrazů a konečně v desátém listu Dionysios rozebírá, jak se člověk svým životem může stát podobným andělům, a přiblížit se tak Bohu.

Tato tematická pestrost a zdánlivá nesourodost námětů přivádí mnoho interpretů Dionysiových děl k domněnce, že každý z listů je třeba vykládat samostatně.³¹ V souvislosti s faktem, že *Listy* tvoří v předpokládané chronologii Dionysiových spisů poslední dochovanou součást *Corpus Dionysiacum*,³² bývají pak navíc pojímány jako pouhé dodatky k hlavním Dionysiovým traktátům³³ a jejich význam bývá víceméně marginalizován. Dle našeho mínění však není tento často se objevující náhled na Dionysiovy *Listy* oprávněný. Domníváme se, že celý soubor *Listů* je potřeba chápat jako vnitřně provázaný celek a jako promyšlené svěbytné dílo s vlastním theologicko-filosofickým rozvrhem. Pokusíme se ukázat, že při náležitě interpretaci mohou být *Listy* chápány ne již jako jakýsi přídatek, nýbrž jako ústřední dílo *Corpus Dionysiacum*, jehož nauka má zásadní význam pro interpretaci dalších Dionysiových spisů.

Soustředíme-li se na výklad Dionysiových *Listů* jako celku, uvidíme, že jejich nezastupitelná role v rámci celého *Corpus Dionysiacum* spočívá v aplikaci specificky pojímané pozitivní teologie na nejvznešenější mystéria křesťanské víry a ve vyrovnávání se s myš-

³¹ Výjimkou jsou např. R. F. Hathaway, *Hierarchy*, či A. Golitzin, *Et introibo ad altare dei*, str. 223–224.

³² Z Dionysiových vlastních odkazů lze vyvodit, že spis *O církevní hierarchii* napsal později než *Nebeskou hierarchii* a že traktát *O božských jménech* sepsal dříve než *Mystickou teologii*. Posloupnost jeho děl bývá proto stanovována následovně: *O božských jménech*, *O mystické teologii*, *O nebeské hierarchii*, *O církevní hierarchii*, *Listy*. Srv. např. P. Rorem, *The Place of the Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus*, in: *Dionysius*, 4, 1980, str. 87–88.

³³ V prvním a pátém listu Dionysios odkazuje k *Mystické teologii*, v druhém listu k *Božským jménům*, v osmém listu k *Církevní hierarchii*, v devátém listu k symbolické teologii z *Nebeské hierarchie*. Jako příklad podobného pojetí srv. I. P. Sheldon-Williams, *Tradice*, str. 516.

nad náklonnost k hmotnému zde lze chápat jako poukaz k panen-skému, tedy čistému způsobu života a k potřebě uvědomit si své vlastní postavení: člověk je intelektem nadanou bytostí, která může opět probudit své kontemplativní schopnosti a díky nim pak může přímo zít božství – což je ovšem dar, kterého většina lidí bude moci dosáhnout až po smrti.²⁶⁹ K převzetí vlády intelektu nad nižšími složkami duše odkazuje také život v pokoji, který předpokládá ovládnutí všech vášnivých popudů. Život podobný andělům ústí v nejvyšší stupeň dokonalosti, které může člověk dosáhnout, v jeho zbožštění. K němu poukazuje výraz θεωνυμία, který na tomto místě neznamená pojmenování Boha, ale získanou možnost být nazván bohem.²⁷⁰ V dokonalém připodobnění Bohu se pak lidé mohou stát „spolupracovníky na Božím díle“²⁷¹ a předávat níže postaveným dary očištění, osvícení a přivedení k dokonalosti. Stávají se anděly ve vlastním slova smyslu, totiž „zjevovateli“ božské moudrosti a vědění, a nakonec i následovníhodným vzorem pro ostatní.

VÝSTUP K BOHU V TRAKTÁTU O MYSTICKÉ THEOLOGII

Úvod

Dionysiův spis *O mystické teologii* je úchvatný hymnus velebící nepoznatelného Boha a lze jej právem považovat za završení Dionysiova myšlení. Samotný text tohoto traktátu přitom čítá pouhých několik stran. Navzdory svému nevelkému rozsahu se však právě toto pojednání stalo jedním z děl významně spoluutvářejících podobu evropské teologie i filosofie a hlavně díky němu má jeho autor dodnes pozici uznávané směrodatné autority v oboru křesťanské spirituality.²⁷²

²⁶⁹ Srv. Dionysios, *De div. nom.* I,4 (115,3–5 Suchla), s citací L 20,36.

²⁷⁰ Srv. Dionysios, *De coel. hier.* XII,3 (43,12–19 Heil).

²⁷¹ Srv. tamt. III,2 (18,16 Heil).

²⁷² K vlivu tohoto spisu srv. zejména P. Rorem, *Pseudo-Dionysius*, str. 214–240.

Co se týče obsahu *Mystické teologie*, Dionysios se zde opět vyjadřuje k několika konstantním tématům svého učení, mimo jiné k relaci světla a poznání a temnoty a nevěděni. Stručným, ale velmi výstižným způsobem zde definuje oba základní přístupy k Bohu, cestu pozitivní a cestu negativní teologie. Negativní teologie je spjatá s návratem lidského intelektu zpět k Bohu, tedy s ascendenční cestou, po níž Dionysios pomocí odnímání a negací vede své čtenáře nad sféru smyslového vnímání i nad kontemplací postižitelné pojmy. Průzračně vyjádření tohoto konceptu Dionysios nabízí v závěrečných částech svého díla.

Negativní, apofatická teologie je vlastním jádrem *Mystické teologie*. Nicméně, jak Dionysios znovu zdůrazňuje, v jeho pojetí je negativní teologie sama o sobě především pomocným prostředkem, který slouží k dosažení konečného cíle. Tím je sjednocení s Bohem, jenž je mimo vše, tedy zcela jiný než vše, co nějakým způsobem je a může být poznatelné. Téma mystického sjednocení s nepoznatelným Bohem vykládá Dionysios na příkladu biblického příběhu Mojžíše jako vstup do temnoty. Ukážeme si, jaké jsou dle Dionysia předpoklady tohoto sjednocení, jaké rozeznává stupně při výstupu ke spojení s božstvím a jakým způsobem je možné tohoto stavu dosáhnout.

Výstup skrze popírání – negativní hymnologie

Dionysiově koncepci negativní teologie a jejímu vymezení vzhledem k teologii pozitivní jsme se věnovali již v úvodu této práce a při interpretaci prvního listu.²⁷³ Na základě textu *Mystické teologie* svůj výklad dále upřesníme. Ve třetí kapitole tohoto traktátu Dionysios poskytuje přehled svých starších děl, v nichž se věnoval oslavě Boha prostřednictvím teologie pozitivní (*Nástin teologie*, *O božských jménech*, *O symbolické teologii*). Jak jsme se již zmínili, afirmativní přístup pozitivní teologie je v Dionysiových spisech vázán na popis božského vycházení. Náležitý postup pozitivní teologie pak sleduje sebezjevování Boha ve světě, pohyb z výšin

²⁷³ Srv. výše, str. 11–15; 28–31.

jednoduchosti transcendentního Boha do plurality světa fyzického. V sestupné linii afirmací Dionysios začíná od nejvznešenějších jmen, pokračuje „středně vhodnými“ a končí u nejméně vhodných označení.²⁷⁴ Nejušlechtlejšími jmény jsou pro něj ta, která se týkají vnitřní božské aktivity – „Jedno“ a „Trojice“, „Otec“, „Syn“ a „Duch“ – a dále ta, která postihují „filantropické“ působení Ježíše Krista, nejvýstřednější zjevení Boha v inkarnaci. Středně vznešenými termíny jsou jména vyjadřující příčinnou stvořitelenskou Boží aktivitu, totiž inteligibilní jména jako „dobro“ a „bytí“. Mezi nejméně důstojná pojmenování patří ta, která jsou odvozena z konkrétních, smyslově vnímatelných jsovcen.

Když následně Dionysios definuje negativní teologii, tvrdí, že v tomto případě je třeba postupovat opačným způsobem, než jak tomu bylo v případě afirmativní cesty, tedy začínat „od posledního“ a vystupovat k tomu, co je nejpřednější.²⁷⁵ Pozitivní teologie je sestupem (κάθοδος), cestou, která sleduje manifestaci Boha od jeho nejvznešenějších projevů a která nalézá jeho působnost i v nejobohatší rozmanitosti smyslové říše. Negativní teologie je naopak výstupem (ἀνοδος), cestou vzhůru prostřednictvím negací.²⁷⁶ Zdůvodnění sestupného pohybu pozitivních tvrzení a ascendenčního uspořádání negací podává Dionysios na konci třetí kapitoly *Mystické teologie*:

„... když jsme tvrdili něco o tom, kdo je nad každým [kladným] tvrzením, museli jsme s tímto podmíněným pozitivním vypovídáním začít od toho, co je s ním více sourodé. Avšak když jsme prováděli [popírající] odnímání u toho, co je nad každým popíráním, bylo třeba [začít] od toho, co je mu nejvíce vzdálené. Či není snad [Bůh] spíše život a dobrota nežli vzduch a kámen? A neplatí spíše, že není opojen a necítí hněv, než že není popisován slovy ani poznáván intelektem?“²⁷⁷

²⁷⁴ Dionysios, *De myst. theol.* II (145,8–10 Ritter).

²⁷⁵ Tamt. II (145,8.10–11 Ritter).

²⁷⁶ Srv. Dionysios, *De div. nom.* XIII,3 (230,1 Suchla).

²⁷⁷ Dionysios, *De myst. theol.* III (147,17–21 Ritter).

V samotných afirmacích i negacích je totiž dle Dionysia možné nahlédnout jistou hierarchii. Při pozitivních určeních je nutno vycházet od dokonalejších, tedy Bohu „bližších“ určení, při negacích od nedokonalejších, „vzdálenějších“. Nejvznešenějšími jmény, kromě „Trojice“, „Jedna“ a jmen božských osob, jsou ta, která vyjadřují největší dosah božské působnosti, a tak se nejvíce přibližují pravdivé výpovědi o Bohu. Jsou to jména „dobro“, „bytí“, „život“ a „moudrost“.²⁷⁸ Řada negací začíná od těch výroků, které jsou pro Boha nejméně vhodné. Výchozím bodem jsou v tomto případě dle lidského pohledu nejsnáze negovatelná tvrzení, morálně pochybné vlastnosti či nepatřičné jednání. Příklady mohou být hněv či opilost.²⁷⁹ Následují materiální jména převzatá z fyzického světa („vzduch“, „kámen“), a konečně jsou popřena i vznešená jména náležející do pojmové sféry.

Pozitivní a negativní teologii neodlišuje pouze různé východisko náležitého směřování, ale také bohatství výrazových prostředků. V tomto smyslu Dionysios s odkazem na apoštola Bartoloměje²⁸⁰ tvrdí, že teologie je obsáhlá a zároveň stručná a že Boha jako dobrou příčinu je možné „vyjádřit mnoha či málo slovy, avšak také naprosto beze slov“.²⁸¹ Teologie pozitivní je charakterizována stále vzrůstajícím počtem afirmací. Negativní teologie naopak má být ve srovnání s ní maximálně stručná, má sestávat pouze z malého počtu negativních výroků. Dionysios samozřejmě nemá na mysli rozsah pozitivního a negativního přístupu jako takový, neboť stejný počet atributů, které jsou Bohu připisovány, je mu vzápětí odpírán. Dionysiovi zde jde o náležité završení obou cest.

Pozitivní teologie je dovršena v bohatství jazyka, neboť jejím cílem je uctívat Boha jako stvořitele jak světa inteligibilního, tak světa smyslového. Tento záměr je naplňován právě v co nejrozsáh-

²⁷⁸ Srv. tamt. III (146,10 Ritter), kde je tento výčet jmen podáván v sestupné linii pozitivních tvrzení. Srv. také výše, str. 34–36.

²⁷⁹ Srv. též Dionysios, *Ep.* IX a výklad tohoto listu výše, str. 82.

²⁸⁰ Srv. níže, str. 171–172, pozn. 11.

²⁸¹ Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (143,8–11 Ritter).

lejšímu popisu příčinného působení prvního principu.²⁸² Tato tvrzení mají svou platnost, nakolik velebí Boha jako příčinu zcela všeho, co je, avšak sama o sobě jsou nedostatečná. Bůh si zachovává při svých aktivitách svou vyvýšenost nad stvořením, je transcendentní příčinou. Pozitivní cesta musí být proto vyvážena negativní teologií, jejíž smysl se osvědčuje ve střežení Boží transcendence, když svými prostředky zabraňuje člověku hledat Boha v říši jsoícího. S poukazem na omezenost lidského jazyka a myšlení se snaží přimět lidský intelekt, aby se oprostil od toho, co je mu svou povahou příbuzné,²⁸³ a tím ho zároveň vede nad sféru lidské danosti, tedy mimo to, co je vnímatelné smysly nebo uchopitelné intelektem. Při této cestě vzhůru, z plurality smyslového světa, je počet jejích slov stále omezenější. Konečné završení negativní cesty tkví nakonec mimo její vlastní obor, v překročení hranic intelektu a jazyka, v absenci slov, v mlčení.²⁸⁴

Theologie, a to jak pozitivní, tak negativní, slouží dle Dionysia k oslavě Boha, je hymnologií.²⁸⁵ V pozitivní teologii je Bůh veleben pomocí jmen převzatých ze stvořených jsoúcn, která mohou být dáána Bohu, neboť je nahlížen jako příčina všeho.²⁸⁶ Negativní teologie je také oslavou Boha, velebením Božího tajemství. Bůh je však zcela jiný než cokoli z toho, co nějakým způsobem je. Aby mu v jeho transcendenci bylo možné vzdávat patřičnou chválu, je zapotřebí zbavit jej všech atributů, které mu byly přisuzovány v rámci pozitivní teologie. Jen negací všeho jsoúícího může být veleben ten, který je mimo jsoúcnost.

²⁸² S rozvojem pozitivní teologie po formální stránce koresponduje také zamýšlený rozsah traktátů, v nichž se Dionysios měl věnovat jejím jednotlivým oborům. Nejobsáhlejší měl být traktát *O symbolické teologii*, naopak *Nástin teologie* se měl vyznačovat zhuštěným stylem. Srv. Dionysios, *De myst. theol.* III (147,4–8 Ritter). Tato skutečnost podporuje námi vyslovenou domněnku o úzkém vztahu Dionysiových *Listů* k nedochovanému *Nástinu teologie*. Srv. výše, str. 25.

²⁸³ Srv. Dionysios, *De div. nom.* XIII,3 (230,2 Suchla).

²⁸⁴ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* III (147,7–14 Ritter).

²⁸⁵ Srv. tamt. II (145,7–8 Ritter).

²⁸⁶ Srv. tamt. I,2 (143,3–4 Ritter).

Při demonstraci náležitého způsobu velebení Boha prostřednictvím negativní teologie si Dionysios vypomáhá metaforou, kterou přebírá od Plótina, obrazem sochaře opracovávajícího sochu.²⁸⁷ Aby mohl být neznámý Bůh co nejpřiměřeněji poznáván, je zapotřebí překonat všechny překážky, které tomu zabraňují, je třeba odstranit všechny „závoje“,²⁸⁸ které zamezují bezprostřednímu kontaktu s Bohem. Sochař, který při odkrývání skryté krásy pomocí svých nástrojů otesává kvádr kamene a odstraňuje veškerý přebytečný materiál, může být obrazem vystihujícím metodu negativní teologie. Ta prostřednictvím odnímání (ἀφαίρεσις) postupně vede intelekt člověka jak nad smyslově vnímatelné, tak mimo inteligibilní skutečnosti, které stojí v cestě dokonalejšímu poznání skrytého Boha.

Postup negativní teologie se završuje v úplném odstranění všeho jsoúícího. V tomto okamžiku člověk seznává, že nic jsoúícího nemůže vyjádřit Boha, který není bytím, že Boha nelze ani poznávat po způsobu jsoúících věcí, ani o něm nelze nic říci, neboť je nevystižitelný. Cesta negací končí v nevěděni a mlčení. Setrváme-li u průměru sochaře, lépe si uvědomíme, že v Dionysiově theologické koncepci nebyla negativní metoda rezignací na možnost poznání Boha. Cesta negací naopak člověka přivádí k vyššímu druhu poznání, k vědoucímu nevěděni, v němž se teprve člověku otvírá pohled na Boží tajemství.²⁸⁹ Tak jako záměrem sochaře není roztlouci mramorový kvádr na prach, nýbrž odkrýt skrytou krásu formy, stejně tak smyslem negativní teologie není popírat existenci Boha jako takovou. Tvrdí-li se o Bohu, že mu nenáleží žádné vlastnosti, neznamená to, že se jich Bohu nedostává, že Bůh je prázdnotou, ale naopak, že jich má přebytek. Odnímání je totiž nutné ve vztahu k Bohu chápat transcendentním způsobem, výsostně (ὑπεροχικῶς), a ne jako privaci (στέρησις). Popření jsoúcnosti tedy neznamená,

²⁸⁷ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* II (145, 5–8 Ritter); Plótinus, *Enn.* V,5,7.

²⁸⁸ Srv. výše, str. 12–13, pozn. 16; str. 66.

²⁸⁹ K pojetí nevěděni jako skutečného poznání srv. výše, str. 30; 56.

že Bůh není bytí, ale že je více než bytí.²⁹⁰ Negativní teologie není destrukcí, ale katarzí, očištěním skryté božské krásy od všeho, co jí brání vyniknout. Odstraňováním všeho jsoucího jsme negativní teologií přiváděni k nazírání temnoty, která je nejjasnějším světlem. Vzdáme-li se pak dle Dionysia poznání po způsobu jsoucího, běžné znalosti, můžeme v nevěděni skutečně poznávat toho, který je nadjsoucí, umlkne-li naše řeč, můžeme v mlčení nejadekválněji velebit toho, který je nevyslovitelný.²⁹¹ Uctivé mlčení (σιγηή) je tedy pro Dionysia nejuvážnější modlitbou.²⁹²

Stupně výstupu k Bohu: očištění a osvícení jako podmínka přivedení k dokonalosti a sjednocení

Východiska a závěry apofatického přístupu jsou patrné v Dionysiových radách adresovaných Timotheovi v úvodu *Mystické teologie*. Dionysios zde stanovuje jako základní podmínku pro sjednocení s Bohem opustit „všechno smyslově vnímatelné i poznatelné intelektem“, vzdát se všech souvisejících poznávacích aktivit²⁹³ a pozdvihnout se nad svět jsoucnosti a poznání. Teprve tehdy, ve stavu

²⁹⁰ Srv. Dionysios, *De div. nom.* VII,2 (196,8–12 Suchla); *Ep.* I (156, 4–5 Ritter) a výše, str. 30–31.

²⁹¹ V tomto smyslu je zapotřebí chápat Dionysiovo vyjádření v II. části *Mystické teologie* (145,1–5 Ritter): „Modlíme se, abychom dosáhli této temnoty převyšující světlo a toho, který je nad viděním i poznáním, viděli a poznávali skrze nevidění a nevěděni právě tím, že nebudeme vidět, ani poznávat – neboť to je skutečné vidění a poznání –, a abychom mohli velebit toho, který je nad bytím, způsobem, který přesahuje bytí, tím, že [popřehnám] odejmeme vše jsoucí.“ Nadbytnostné velevení skrze odnímání všeho jsoucího značí, že Bohu náleží veškeré vlastnosti eminentním způsobem.

²⁹² Srv. závěr *Nebeské hierarchie*, kde Dionysios tvrdí, že tajemství, které nás převyšuje, máme uctívat mlčením – *De coel. hier.* XV,9 (59,13 Heil); srv. též *De div. nom.* I,3 (111,6 Suchla), kde zdůrazňuje, že „nevyslovitelné uctíváme uměřeným mlčením“ (τὰ δὲ ἄρρήτητα σάφρονι σιγηή τιμῶντες).

²⁹³ Dionysios, *De myst. theol.* I,1 (142,6–7 Ritter).

záměrné nevědomosti, je možné dosáhnout toho, který transcenduje bytí i poznání. Jako následováníhodný vzor ascendenční cesty vedoucí člověka k Bohu představuje Dionysios příběh o Mojžíšově výstupu na horu Sinaj.²⁹⁴ Na Mojžíšově příkladu pak také blíže určuje jednotlivé stupně této cesty. První stadium, kterým musí Mojžíš projít, je očištění, po něm následuje kontemplace, v níž může zakoušet Boží přítomnost, třetí, konečnou fází je ponoření se do temnoty a sjednocení s Bohem. Tyto tři hlavní momenty bezprostředně spojují Dionysiovu nauku *Mystické teologie* s jeho učním o hierarchiích, jehož některé aspekty si proto nyní blíže představíme.²⁹⁵

Cílem hierarchického uspořádání, stejně jako mystického výstupu, je sjednocení s Bohem.²⁹⁶ Centrální roli má v této Dionysiově koncepci opět pojem světla. Dionysios jej používá pro vyjádření božského vycházení, sebemanifestace Boha. Paprsky světla vyzářující z Boha jsou pro Dionysia metaforou jak aktu stvoření, tak vlastního Božího zjevení. Ve světle se Bůh dává poznat bytostí intelektem nadaným, a tím je zároveň k sobě navrací.²⁹⁷ Míra podílu na božském světle je určující pro postavení v hierarchickém řádu, pro dokonalost poznání Boha, a tím také pro přiblížení se Bohu a zbožštění. Stavů zbožštění je v Dionysiově podání možné dosáhnout díky třem silám působícím v hierarchickém universu, totiž pomocí očištění (κάθαρσις), osvícení (ἐλλαμψις) a přivedení k dokonalosti (τελειωσις). Tyto tři aktivity jsou nejprve přijímány a následně předávány od nejvyšších stupňů nebeské hierarchie až

²⁹⁴ Tamt. I,3 (143,17–144,15 Ritter).

²⁹⁵ Srv. též výše, str. 73–75.

²⁹⁶ Srv. Dionysios, *De coel. hier.* III,2 (17,10–11 Heil).

²⁹⁷ Srv. tamt. I,1 (7,4–7 Heil): ... πάσα πατροκινήτου φωτοφανείας πρόοδος εἰς ἡμᾶς ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῆ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. („... každé vycházení světelného vyzářování, jež pramení z Otce, které k nám dobrotně přichází, nás opět jakožto sjednocující síla vede vzhůru a zjednodušuje a obrací k jednotě Otce, který [vše] shromažďuje, a k jeho zbožšťující jednoduchosti.“)

po nejnižší řády církevní, přičemž ve všech hierarchických stupních platí, že každý z členů hierarchie je nejprve očišťován, osvěcován a zdokonalován, a následně očišťuje, osvěcuje a zdokonaluje nižší, jemu podřízené řády.²⁹⁸ Následné předávání těchto působností je pak znakem napodobování dobrotivé činnosti Boha, který je sám principem očištění, osvětlení a zdokonalení.²⁹⁹

Abychom mohli lépe pochopit interpretační schémata, která Dionysios vkládá do svého převyprávění biblického příběhu o Mojžíšově výstupu na Sinaj, všimneme si, jak zmiňované aktivity charakterizuje ve svých spisech týkajících se hierarchií. Mojžíš dospívá v cíli své cesty k sjednocení s Bohem. Aby se však vůbec mohl s Bohem setkat, musí se nejprve očistit. Po této očistě slyší „mnohozvučné polnice“ a skýtá se mu pohled na mnohá jasná světla, nato oddělen od davu přichází „na vrchol božských výstupů“.³⁰⁰ V tomto popisu jednotlivých fází Mojžíšova výstupu je obsažena Dionysiova představa návratu člověka k Bohu: předpokladem dosažení dokonalého stavu, tedy zbožštění člověka, je osvětlení, k němuž může dojít až tehdy, když byl jeho příjemce očištěn.

Očištění charakterizuje Dionysios především jako zbavení se hříchu. Očištění je dovršeno osvětlením, působením inteligibilního božského světla, které rozptyluje v lidské duši tmu omylu a neznalosti.³⁰¹ Člověk se tak s přispěním Boží pomoci pozdvihuje nad sféru zla a oblast fyzické existence. Vymanění se z temnoty hříšného stavu je prvotní podmínkou výstupu k Bohu,³⁰² dalším stupněm epistrofického výstupu je povznesení se nad smyslově vnímatelný

²⁹⁸ Srv. např. Dionysios, *De coel. hier.* III,2 (18,17–19,3 Heil); III,3 (19,9–20,2 Heil) aj.

²⁹⁹ Srv. tamt. III,2 (19,3–8 Heil).

³⁰⁰ Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (143,18–144,3 Ritter).

³⁰¹ Srv. Dionysios, *De coel. hier.* VII,3 (30,24–31,2 Heil); srv. *De div. nom.* IV,5 (149,12–16).

³⁰² Očištění od hříchu je v Dionysiově pojetí umožněno působením Krista v inkarnaci. Srv. *De eccl. hier.* III,3,11 (91,7–92,1 Heil). Příklonem k životu bez hříchu se člověk dle Dionysia dostává z vlivu Bohu protikladných mocností.

svět. To v Dionysiově pojetí neznačí znehodnocení smyslovosti jako takové, nejde o gnostický útěk ze světa. Dle Dionysia byl však člověk stvořen k obrazu Božímu nejen jako smyslově vybavený tvor, ale jako inteligentní bytost. Aby člověk dosáhl zbožštění, musí v sobě nejprve obnovit vlastní lidskou vznešenost. Musí se tedy vymanit z pouhého smyslového přežívání, které nenaplnuje smysl lidské existence, jejíž podstata spočívá v patřičném využívání intelektivních schopností.³⁰³ Uvědomí-li si člověk své pravé postavení poznáním sebe sama³⁰⁴ jako intelektem nadané bytosti, bude moci dosáhnout sobě přiměřeného poznání. To znamená, že tehdy již nebude odkázán na poznání Boha ze stvořených, smyslově vnímatelných jsoucen, tj. na smyslové symboly, a bude se moci pozdvihnout od zkoumání účinků k nahlížení příčiny, ke kontemplaci inteligibilních skutečností, v nichž se Bůh zjevuje prvotně.

Extáze a mystické sjednocení s Bohem

Čisté zření inteligibilních skutečností je pro Dionysia nejvyšší možné poznání, jakého člověk může dosáhnout. Inteligibilní svět je v jeho vyprávění symbolizován vrcholem hory Sinaj. Dosažení samotného vrcholu však ještě není konečným cílem Mojžíšova usilování, neboť jak Dionysios říká, „ani zde se nesetkal s Bohem a neviděl jej (neboť Bůh je neviditelný), nýbrž viděl pouze místo, kde Bůh stanul“.³⁰⁵ Z těchto Dionysiových slov je patrné, že ačkoli člověk získává skrze inteligibilní skutečnosti nejdokonalejší a nejčistší poznání o Bohu, přesto jejich prostřednictvím nemůže poznat Boha přímo. Inteligibilia, tedy pojmy jako „dobro o sobě“, „bytí o sobě“, jsou pouze místem Boží přítomnosti, v nich se Bůh nejvznešenějším způsobem zjevuje člověku, avšak nemohou vystihnout podstatu Boha, který vše převyšuje.³⁰⁶ Aby bylo možné skutečně poznat

³⁰³ Srv. výše, str. 76–77.

³⁰⁴ Srv. Dionysios, *De eccl. hier.* II,3,4 (75,13–15 Heil).

³⁰⁵ Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (144,3–5 Ritter).

³⁰⁶ Tamt. I,3 (144,5–9 Ritter).

Boha, je nutné oprostít se nejen od všeho, co je smyslově vnímatelné, ale je zapotřebí překročit i intelektem nahlédnutelné skutečnosti, tedy jak říká Dionysios, nejen vše nečisté, ale i vše čisté.³⁰⁷

Teprve nyní nadchází závěrečná fáze cesty člověka k Bohu, v níž je dokonáno zbožštění člověka. Dionysios ji s odvoláním na Písmo popisuje jako vstup do tmy, kterou si Bůh „zvolil za svůj úkryt“, do temnoty, „kde ... skutečně je ten, jenž je mimo vše“.³⁰⁸ Mojžíš se v Dionysiově podání noří „do skutečně mystické temnoty nevědění“, a sjednocuje se tak „s tím, jenž je zcela nepoznatelný“. Nezbytným předpokladem však dle Dionysia je, aby Mojžíš v sobě utišil veškeré vědění.³⁰⁹

Stanovuje-li Dionysios jako základní podmínku pro sjednocení s Bohem nutnost vzdát se veškerých smyslových i intelektivních aktivit, pak tento požadavek je nejen skutečným zlomem v popisovaném epistofickém výstupu, ale má také zásadní význam pro hodnocení celého Dionysiova theologického rozvrhu. Mojžíšův příběh lze totiž chápat jako paralelu k Dionysiovu popisu výstupu skrze negace v čtvrté a páté kapitole *Mystické theologie*. Cílem Mojžíšova výstupu stejně jako metou Dionysiovy negativní theologie je přiblížit se Bohu, který není poznatelný smysly a nemůže být zachycen ani pomocí kontemplativních pojmů. Když Dionysios při své interpretaci biblického příběhu tvrdí, že Mojžíš i při dosažení vrcholu hory stále nevidí Boha přímo a sjednocuje se s Bohem až poté, co se vzdal veškerých rozumových schopností, jedná se o poukaz nejen k omezenosti afirmativního přístupu, ale nakonec i k nedostatečnosti theologie negativní.

Pomocí negací je každá vlastnost přisuzovaná Bohu určována jako nevyhovující k jeho plnému postižení, protože Bůh, který transcenduje bytí, se vymyká všem lidským pojmům vycházejícím ze jsoucích věcí. Jako taková je pak negativní theologie chápána jako

³⁰⁷ Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (143,14 Ritter).

³⁰⁸ Tamt. I,2 (142,15 Ritter), s odkazem na Ž 18,12, a I,3 (143,16–17 Ritter), kde se Dionysios opírá o slova z *Ex* 20,21. K Dionysiovu využívání metafory temnoty srv. výše, str. 58–60.

³⁰⁹ Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (144,10–15 Ritter).

vhodný korektiv theologie pozitivní. Avšak ani metoda popírajícího odnímání (ἀφαίρεσις), tak charakteristická pro negativní theologii, se nevztahuje přímo k Bohu. Pomocí popírajícího odnímání je totiž pouze odstraňováno vše to, co zakrývá skrytou Boží krásu. Proto také Dionysios v závěru *Mystické theologie*, kde se cesta negací blíží svému završení, říká, že ani kladné tvrzení, ani popírající odnímání se netýkají prvotní příčiny samotné, ale pouze jejích účinků. Příčina všeho, která je zcela jiná než vše, převyšuje nejen každé kladné tvrzení (ὑπερ πάντων θεῶν), ale také každé odnímání (ὑπερ πάντων ἀφαίρεσις).³¹⁰

Dionysios tedy zastává názor, že negativní theologie není postačující, i od negací samotných se nakonec musí upustit. Negativní theologie se totiž stejně jako theologie pozitivní nadále pohybuje ve sféře jsoucího. Proto také sama o sobě nic konečně pravdivého o Bohu nevypovídá, neboť Boha nelze poznávat po způsobu jsoucích věcí. Negativní theologie napomáhá kultivaci lidského intelektu a přivádí jej na samé hranice jeho možností. Jelikož se však člověk dle Dionysia nemůže nikdy vymanit z okruhu jsoucího,³¹¹ tak aby bylo možné poznání Boha, který převyšuje bytí, je zapotřebí vzdát se intelektu samotného, a tím i služeb theologie negativní, která zůstává racionálním postupem.

Jak Dionysios ukazuje Timotheovi na příkladu Mojžíše, skutečné dokonalosti může člověk dosáhnout teprve tehdy, sjednotí-li se s Bohem. Na této cestě člověk postupně opouští smyslový svět a povznáší se nakonec i mimo sféru inteligibilních skutečností. Pak nastává onen zlomový okamžik, o němž jsme se zmínili výše. Na samém konci své pouti se člověk musí vzdát svých intelektivních schopností, ačkoli právě díky nim, díky jejich neustálému zdokonalování, mohl vystoupat až na samotný vrchol této cesty. Člověk totiž dle Dionysia nemůže dosáhnout Boha silou svého intelektu. Jedinou možností, jak překonat hranice jsoucího, je zřít se veškeré intelektivní činnosti, která je v Dionysiově pojetí bytostnou vlastností člověka. Je-li pak podmínkou pro povznesení se k Bohu ab-

³¹⁰ Tamt. V (150,5–9 Ritter); srv. tamt. I,2 (143,7 Ritter).

³¹¹ Srv. výše, str. 56.

sence intelektuální aktivity, znamená to, že chce-li se člověk spojit s Bohem, musí se vzdát nejen všeho, čeho mysl může dosáhnout, ale nakonec i sebe samotného.³¹²

Již při výkladu k Dionysiovým *Listům* jsme uvedli, že právě opuštěním poznávacích schopností, v nevěděni jakožto jediném adekvátním způsobu poznání Boha, který je nepoznatelný, dospívá člověk k vyššímu, nadintelektivnímu stupni poznání a k sjednocení s Bohem. Sjednocení s Bohem v nevěděni přitom není nedostatkem, nýbrž transcendentí věděni a temnota, do které člověk vstupuje, je skutečným světlem.³¹³ Zmiňovaným zlomem na cestě k Bohu je extáze,³¹⁴ která je pro Dionysia konečným osvobozením od všeho a následným překročením mezi intelektem, „vykročením ze sebe“.³¹⁵ Konečného sjednocení, jehož výsledkem je zbožštění člověka, není možné dosáhnout ani ve vrcholném vzepětí intelektu, ale pouze v extázi.³¹⁶ V ní se člověk v Dionysiově pojetí vzdává sebe sama. Jak je však patrné z Dionysiových textů, pojem extáze se touto charakteristikou nevyčerpává. Druhou stránkou tohoto vycházení totiž je, že se člověk odevzdává Bohu, zcela náleží tomu, který je naprosto jiný než vše.³¹⁷ V extázi, pojímané jako vykročení z vlastních hranic, je sice přerušena intelektuální výstup k Bohu, ale následně je tento pohyb na vyšší rovině prodloužen, neboť v extázi se sjednocujeme s Bohem a sami se stáváme božskými.

³¹² Dionysios, *De myst. theol.* I,1 (142,9 Ritter); I,3 (144,13 Ritter).

³¹³ Srv. výše, str. 61.

³¹⁴ Dionysios pojem *ἔκστασις* sám používá sice jen zřídka, přesto neodmyslitelně patří k jeho nauce o mystickém sjednocení. K Dionysiově pojetí extáze srv. zejména J. Vanneste, *Le mystère de Dieu*, str. 206–217.

³¹⁵ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* I,1 (142,10 Ritter).

³¹⁶ Hranicí a koncem negativní theologie je mlčení. Mojžíš přichází na vrchol, pak už je nic, mlčení, oblak, extáze.

³¹⁷ Srv. Dionysios, *De myst. theol.* I,3 (144,12–13 Ritter). Dále srv. tamt. VII,1 (194,13–15 Ritter), kde Dionysios tvrdí, že nesmíme Boha poznávat lidským způsobem, nýbrž tak, že ze sebe zcela vykročíme a celí staneme v Bohu.

DIONYSIOS AREOPAGITA

Listy