

světle trojiční víry. Jeho analýzy lidského ducha jsou do značné míry tímto „předporozuměním“ ovlivněny – a jejich výtěžek opět spoluurčuje Augustinovu trojiční teologii, která potom znovu a dále působí v jeho uvažování.

Obraz Boha, opírající se o Písmo a tradici, zároveň však – zde dokonce výslovně – odvozený z lidského sebeporozumění, ovlivňuje lidské sebeporozumění samo v těžko analyzovatelném ději, v němž si člověk rozumí na základě své náboženské víry a zároveň na základě tohoto sebeporozumění odvozuje z božsky garantovaných zdrojů své víry nové a nové obrazy Boha, jimž se sám připodobňuje. Tento děj je pro lidské sebeporozumění zcela základní, proto není divu, že Augustinova vize Trojice, vybudovaná (ontologizací dějin spásy) na sebevztahu lidského ducha a na souvztáženosti dvou rovných osob hypostazované v třetí osobu, ovlivnila na dlouhá staletí nejen západní teologii, ale i vývoj celého západního myšlení, předznamenávajíc jeho lesk i jeho bídu.

Hierarchické universum Dionysia Areopagity

Dílo tajuplného Syřana, který se do dějin teologie i filosofie zapsal pod pseudonymem „Dionysius Areopagita“, nemá mezi dnešními historiky vždy nejlepší zvuk. Jacques Le Goff v něm kupř. vidí jednoho z nejhorších ideologů feudalismu. Areopagitské universum, hierarchickou stavbu andělských a lidských duchů, komentuje přitom takto:

Tato ochromující myšlenka, která lidem brání dotknout se stavby pozemské společnosti, aby to zároveň neotřáslu společnost nebeskou, a uvěžňuje smrtelníky v očích andělské sítě, klade lidem na ramena kromě břemene pánů země těžké břímě andělské hierarchie, serafínů, cherubínů a trůnů, vládců, sil a mocností, knížat, archandělů a andělů. Lidé středověku se zmítají mezi drápy ďáblů a v motanici miliónů křídel třepetajících se na zemi i na nebi a činících ze života zlý sen s chvěním křídel. Neboť skutečností není to, že nebeský svět je stejně skutečný jako svět pozemský, skutečností je, že tvoří jednotu v nerozmatelné směsici, která chytá lidi do tenat živoucí nadpřirozenosti.¹

Otázka je, nakolik tato role „kontrarevolucionáře“ připadla Dionysiovi právem. Jisté zůstává, že tento neznámý autor přelomu 5. a 6. století ovlivnil nadlouho a nesmazatelně nejen křesťanskou

¹ J. Le Goff, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991 (přel. Josef Čermák), str. 173.

teologii a filosofii svou důmyslnou novoplatonsky (především Proklem)² inspirovanou teologickou stavbou,³ nejen gotické umění svým (rovněž z novoplatonských zdrojů čerpajícím) pojetím krásy,⁴ ale svým hierarchizováním kosmu také společenské sebezporozumění středověké *christianitas*.

Tento záhadný Syřan si zvolil pseudonym Dionysia, který na athénském Areopagu poslouchal „filosofující“ kázání apoštola

² K Dionysiovým pramenům srv. H. Koch, *Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften*, in: *Theologische Quartalschrift* 77 (1895), str. 353–421; 721–748; týž, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz 1900; J. Stiglmayr, *Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagiten in der Lehre vom Übel*, in: *Historisches Jahrbuch* 16 (1895), str. 253–273; E. Corsini, *Il trattato 'De divinis nominibus' dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*, Torino 1962; B. Brons, *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neoplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Göttingen 1976; E. des Places, *Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 24 (1977), str. 187–190; týž, *Le pseudo-Denys l'Aréopagite, ses précurseurs et sa postérité*, in: *Dialogues d'histoire ancienne* 8 (1981), str. 323–332; H. D. Saffrey, *Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus*, in: *Studia Patristica* 9 (*Texte und Untersuchungen* 94), Berlin 1966, str. 98–105; týž, *New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus*, in: D. J. O' Meera (vyd.), *Neoplatonism and Christian Thought (Conference at Catholic University of America, Washington)*, New York 1982, str. 64–74. Podrobné zkoumání pramenů spisu *O nebeské hierarchii* podnikl S. Lilla, *Note sulla gerarchia celeste dello Ps. Dionigi l'Areopagita*, in: *Augustinianum* 26 (1986), str. 519–573. K Dionysiovu místu v dějinách novoplatonsky inspirovaného myšlení srv. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden 1978.

³ K areopagitskému universu srv. především R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954, 1983²; P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Toronto 1984.

⁴ K Dionysiovu pojetí krásy srv. C. C. Putnam, *Beauty in the Ps.-Denis*, Washington, D. C. 1960; R. Assunto, *La critica d'arte nel pensiero medioevale*, Milano 1961, str. 73–82; H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, II, Einsiedeln 1962, str. 145–214.

Pavla a jako jeden z mála skutečně uvěřil.⁵ Snad tím chtěl vyjádřit svou zkušenost novoplatonika obráceného ke křesťanství? Nebo snad jen chtěl dodat svému dílu váhu autority apoštolského žáka? Na tyto otázky nedokážeme dát odpověď. Dionysius zůstává a patrně zůstane zahalen rouškou svého tajemství, kterou ani badatelská „dionysiovská horečka“ první poloviny našeho století⁶ nedokázala odhalit. Dionysiova autorita byla každopádně na Východě i Západě středověkého křesťanstva mimořádná. V Paříži, centru středověké teologie, ji ještě posílila (historicky zcela fantastická) identifikace Dionysia Areopagity s pařížským biskupem Dionysiem (Denis), umučeným na Mont Martru, jehož ostatky choval královský klášter St. Denis u Paříže.⁷

První latinský překlad areopagitských spisů – čítajících čtyři nepřilíh rozsaňlá pojednání: *O božských jménech*, *O mystické teologii*, *O nebeské hierarchii*, *O církevní hierarchii* a deset listů⁸ – pořídil v 9. století opat kláštera St. Denis Hilduin⁹ a nedlouho po

⁵ „Někteří se však k němu připojili a uvěřili; mezi nimi byl i Dionysios z Areopagu, žena jménem Damaris a s nimi ještě jiní“ (*Sk* 17,34).

⁶ Přehled (nepřilíh úspěšného) bádání o Dionysiově totožnosti přináší J.-M. Hornus, *Les recherches récentes sur le pseudo-Denys l'Aréopagite*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 35 (1955), str. 404–448; týž, *Les recherches dionysiennes de 1955 à 1960*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 41 (1961), str. 22–81.

⁷ Srv. legendu *Post beatam et gloriosam* (vznikla kolem 826), in: *Acta sanctorum*, X, 4, 792–794, a na ni navazující dílo opata Hilduina ze St. Denis *Passio S. Dionysii* (PL 106, 23–50); k tomu viz H. Moretus Plantin, *Les Passions de saint Denys*, in: *Mélanges offerts au R. P. F. Cavallera*, Toulouse 1948, str. 213–230; R. J. Loenertz, *La légende parisienne de S. Denys l'Aréopagite. Sa genèse et son premier témoin*, in: *Analecta Bollandiana* 69 (1951), str. 217–237.

⁸ Vedle ne zcela spolehlivého vydání řeckého textu v PG 3 je dnes k dispozici edice *Corpus Dionysiacum*, I–II, Berlin–New York 1990–1991, vyd. B. R. Suchla, G. Heil, A. M. Ritter.

⁹ Srv. pojednání a edici G. Théry, *Études Dionysiennes. Hilduin, traucteur de Denys*, I–II, Paris 1932, 1937. H. F. Dondaine charakterizuje Hilduinovu verzi jako „dosti barbarskou a často nesrozumitelnou“, před-

něm dvorní teolog Karla Holého Jan Eriugena,¹⁰ který dokázal areopagitské dílo také myšlenkově vstřebat a rovněž v samostatném spise komentoval pojednání *O nebeské hierarchii*.¹¹ Větší teologické odezvy se však Dionysiův spis *O nebeské hierarchii* i kongeniální Eriugenův komentář dočkal až ve 12. století díky dvěma novým (patrně na sobě nezávislým) komentářům z pera Jana Sarracena¹² a Hugona ze Sv. Viktora.¹³ Teprve tehdy areopagitské dílo doslova

pokládá, že existovala patrně dlouho jen v jediném exempláři chovaném v klášteře St. Denis, nikdy nebyla příliš rozšířena a velmi rychle ji úplně vytlačil nový Eriugenův překlad (H. F. Dondaine, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*, Rome 1953, str. 26).

¹⁰ Eriugenův překlad je vydán v PL 122, 1029–1194. Srv. k tomu G. Théry, *Scot Érigène traducteur de Denys*, in: *Bulletin du Cange* 6 (1931), str. 185–278; týž, *Scot Érigène introducteur de Denys*, in: *The New Scholasticism* 7 (1933) str. 91–108; týž, *Études Dionysiennes* II, str. 417–491 (lexikografické srovnání Hilduinova a Eriugenova překladu); R. Roques, *Traduction ou interprétation? Brèves remarques sur Jean Scot traducteur de Denys*, in: týž, *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Rome 1975, str. 99–130. H. F. Dondaine cení Eriugenův překlad výše než Hilduinův, ačkoli i on má určité nedostatky: Rozumí sice předloze mnohem lépe než Hilduinova verze, je však často otrocky doslovný, dopouští se chyb v čtení řecké předlohy, nedokáže opravit její případné chyby (H. F. Dondain, *Le Corpus*, str. 28).

¹¹ *Expositiones in Hierarchiam coelestem*, vyd. J. Barbet, CChrCM 31.

¹² Sarracenův komentář našli r. 1922 G. Théry (Paris, Bibl. Nat., Ms. 18061; Bibl. Maz., Ms. 786) a M. Grabmann (München, Clm. 23456), srv. G. Théry, *Existe-t-il un commentaire de J. Sarrazin sur la 'Hiérarchie céleste' du Ps. Denys?*, in: *Revue de sciences philosophiques et théologiques* 11 (1922), str. 72–81; M. Grabmann, *Ps. Dionysius Areopagita in lateinischen Übersetzungen des Mittelalters*, in: A. M. Koeniger (vyd.), *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur* (FS A. Ehrhard), Bonn – Leipzig 1922, str. 187–190 (přetištěno in: M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, I, München 1926, str. 457–460); B. Faes Mottoni, *Il Corpus Dionysianum nel Medioevo. Rassegna di studi: 1900–1972*, Urbino 1977, str. 40 a 68 nn. Sarracenův komentář (patrně nepříliš rozšířený) vznikl nejspíše před jeho novým překladem Dionysiova díla z r. 1167, srv. k tomu H. F. Dondaine, *Le Corpus*, 29 n.

¹³ *Commentariorum in Hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagite libri X*, PL 175, 923–1154. Datace tohoto komentáře není zcela jistá. Bývá obvykle řazen na samý počátek Hugonovy učitelské činnosti v konventu

prostoupilo teologii křesťanského Západu, teprve tehdy se stalo myšlenkovou oporou estetiky Sugera ze St. Denis (a s ním i gotické katedrály).¹⁴ Představa areopagitského hierarchizovaného universa mohla skutečně sehrát určitou roli také ve středověké představě o společnosti (jakkoli kupř. dualita moci a nadřazenost církevní moci nad mocí světskou v Dionysiových spisech oporu nemá),¹⁵ zcela osudný byl ale její význam pro eklesiologii, pro středověké sebe-porozumění církve, vybudované na novoplatonské ontologii moci.¹⁶

Ať si však dnes myslíme cokoli o novoplatonské metafyzice, o gotické estetice i o mocensky hierarchizované středověké církvi, není snad zcela zbytečné pokusit se přes všechnu časovou i myšlenkovou vzdálenost Dionysiovo poselství vyslechnout v jeho původní podobě a pokusit se projít universem tohoto geniálního spekulativního myslitele.

Areopagitská vize spočívá zřetelně na novoplatonské ontologii sestupného vyplynutí všeho z jediného Počátku a vzestupného uspořádaného návratu v něj (πρόοδος – ἐπιστροφή). Počátkem-cílem není ovšem Dionysiovi novoplatonské Jedno, nýbrž θεαρχία, křes-

Sv. Viktora, tj. před rok 1125 (srv. D. van den Eynde, *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de St.-Victor*, Rome 1960, str. 58–65, 207), viz však též níže, stať *Symbol a bezprostřednost*, pozn. 43; k Hugonovu komentáři tamt., část 2: *Hugo ze Sv. Viktora: In Hierarchiam coelestem III*.

¹⁴ Viz k tomu níže, stať *Symbol a bezprostřednost*, pozn. 20.

¹⁵ Kupř. Hugo ze Sv. Viktora, jakkoli pilný čtenář a komentátor Dionysia, nesaá při svých úvahách o rozvržení moci k areopagitské inspiraci, nýbrž líčí křesťanskou společnost jako jediné tělo Kristovo, v němž církevní moc v čele s papežem tvoří pravou stranu a světská moc v čele s králem levou stranu. Pravé straně přítom náleží přednost jako duchovnímu před pozemským (srv. *De sacramentis* II,2,3–4 / PL 176, 417–418).

¹⁶ Kupř. Hugo ze Sv. Viktora líčí ve svém komentáři k Dionysiově *Nebeské hierarchii* hierarchicky odstupňovaný podíl andělských a lidských duchů na Boží moci, přičemž moc zřetelně „ontologizuje“: podíl na moci (*potestas*) je podle něho možný jen díky vybavení zvláštní silou (*virtus*), a ta zase znamená účast na samé bytnosti (*quod ipse est*) (Hugo de S. Vict., *In Hier. coel.* I,2 / PL 175, 928d). Úřady v církvi implikují podle této představy (v západním křesťanství ve středověku velmi rozšířené) „ontologické“ rozdíly mezi jednotlivými věřícími.

řanský Bůh. Sám v sobě naprosto nepřístupný, neuchopitelný a nepojmenovatelný, ba ne-jsoucí (více než jsoucí) (srov. spis *O mystické teologii*), dává se tento Bůh poznat ve svých „jménech“, ve filosofických a biblických titulech (dobrý, krásný, jsoucí, život, světlo, duch, Král králů, Starší dnů atd.), v nichž se jakoby v různých aspektech zjevuje nepojmenovatelné božství (srv. spis *O božských jménech*). V nich je Bůh poznatelný pro duchovní bytosti, které z něho vzešly a k němu se mají navrátit, aby tak obrácením k Počátku završily své darované bytí. Jako je stvořením daná struktura těchto andělských i lidských duchů uspořádaná, musí být uspořádaný i jejich návrat. Právě této dialektice božsky založené struktury a jí odpovídajícího děje návratu-završení jsou věnovány Dionysiovy spisy *O nebeské hierarchii* a *O církevní hierarchii* a k ní se také obrací hlavní pozornost mé stati.

* * *

Dionysius otvírá své úvahy *O nebeské hierarchii* citátem z novozákonního Jakubova listu: „Každý dobrý dar a každé dokonalé obdarování je shůry, sestupuje od Otce světél.“¹⁷ Dionysius nachází v této větě naznačen nejen stvořitelství dar bytí (pohyb vyjítí všeho z božského Počátku), ale také a zejména každou další dobrotivou božskou iniciativu vůči stvořenému veškerenstvu. Právě pro svůj původ v Počátku je ovšem dar bytí i každý další božský dar zároveň zaměřen zpět k němu: mnohost vzešlá z jednoty vnitřně tíhne zpět k jednotě. Apoštolem naznačený pohyb vyjítí tak Dionysius uzavírá v kruh vyjítí a návratu:

Ale také veškeré zjevující vyjítí světla, Otcem uvedené v pohyb, které do nás vstupuje jako dobrý dar, nás naopak jako jednotící síla vede zpět vzhůru a obrací k jednotě Otce, který v sobě všechno shromažďuje, a k zbožšťující jednoduchosti. Neboť „z něho a k němu je všechno,“ jak praví posvátné Slovo (srv. Ř 11,36).¹⁸

¹⁷ Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δῶρημα τέλειον ἄνωθεν ἐστὶ καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ πατρὸς τῶν φῶτων (*Jk* 1,17 – *Hier. coel.* 1,1 / *Corp. Dion.* II, 7,3 n.).

¹⁸ Ἄλλὰ καὶ πᾶσα πατροκινήτου φωτοφανεῖας πρόοδος εἰς ἡμᾶς

Božský paprsek (ἀκτίς), vycházející z prasevřtla (ἀρχίφως) – tj. Ježíš, světlo Otcovo, „pravé světlo osvčecující každého, kdo přichází na svět“ (*J* 1,9) – se rozrůžňuje v jednotlivé formy mnohosti, aniž by něco ztratil ze své jednoty. A právě v těchto jednotlivých formách a jen v nich může být spatřen a stát se vůdčí silou zpětného anagogického pohybu.¹⁹

Jinak nás totiž paprsek božského Počátku nemůže osvitit než zahalen v rozmanitost posvátných závojų (opon), jimiž nás vede vzhůru, uzpůsoben otcovskou péčí tak, aby byl s námi sourodý a nám odpovídající.²⁰

V této myšlence máme před sebou nejen Dionysiovu představu o stvoření, ale také (v jakési analogii či těžko rozlišitelné jednotě pohybu stvoření a vtělení-spásy) i jeho christologii a soteriologii (Ježíš, paprsek Prasevřtla, přichází nám podoben, aby nás přivedl zpět k Prasevřtlu-Otci).²¹ Zároveň se zde však dotýkáme základního nervu areopagitského prostředkování: Kdyby paprsek božského Prasevřtla nebyl zahalen v závoje s námi sourodé a nám odpovídající,

ἀγαθοδότης φοιτῶσα πάλιν ὡς ἐνοποιὸς δύναμις ἀνατατικῶς ἡμᾶς ἀναπλοῖ καὶ ἐπιστρέφει πρὸς τὴν τοῦ συναγωγῶ πατρὸς ἐνότητα καὶ θεοποιὸν ἀπλότητα. Καὶ γὰρ „Ἐξ αὐτοῦ τὰ πάντα καὶ εἰς αὐτὸν“ ὡς ὁ ἱερός ἔφη λόγος (*Hier. coel.* 1,1 / *Corp. Dion.* II, 7,4–8).

¹⁹ *Hier. coel.* 1,2 / *Corp. Dion.* II, 7,9 – 8,10.

²⁰ Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατόν ἐτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτίνα μὴ τῇ ποικιλίᾳ τῶν ἱερῶν παραπετασμάτων ἀναγωγικῶς περικεκαλυμμένην καὶ τοῖς καθ' ἡμᾶς προνοίᾳ πατρικῆ συμφύως καὶ οἰκειῶς διεσκευασμένην (*Hier. coel.* 1,2 / *Corp. Dion.* II, 8,10–13).

²¹ K celé ekonomii stvoření a spásy podle Dionysia srv. O. Semmelroth, *Erlösung und Erlöser im System des Ps. Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 24 (1949), str. 367–379; týž, *Gottes geeinte Vielheit. Zur Gotteslehre des Ps. Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 25 (1950), str. 389–403; týž, *Die θεολογία συμβολικῆ des Ps. Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 27 (1952), str. 1–11; týž, *Gottes ausstrahlendes Licht. Zur Schöpfungs- und Offenbarungslehre des Ps. Dionysius Areopagita*, in: *Scholastik* 28 (1953), str. 481–503; týž, *Die Lehre des Ps. Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*, in: *Scholastik* 29 (1954), str. 24–52.

nemohl by nám vůbec zasvitnout. Právě a jen v těchto závojích a skrze ně, „hmotným vedením za ruku“ (ὕλαίφ χειραγωγίφ)²² nás může přivést k Počátku. Takovým „hmotným vedením za ruku“ je Dionysiovi nejen kupř. eucharistie, „obraz naší účasti na Ježíšovi“,²³ ale také „viditelné krásné podoby neviditelné krásy“²⁴ nebo „hmotné světlo jako obraz nehmotného světelného daru“²⁵ (odtud anagogická funkce krásy a světla, jak ji tolik zdůraznil Suger ve své katedrále St. Denis).

Dionysius si je ovšem velmi dobře vědom rizika každé „hmotné cheiragogie“: Čím podobnější je obraz tomu, co zobrazuje a k čemu má přivést, tím větší je nebezpečí, že bude zapomenuta jeho vlastní anagogická funkce, že se namísto ikonou stane idolem, že namísto k zobrazovanému povede sám k sobě. Velmi pečlivě proto Dionysius vysvětluje význam „nepodobných“ obrazů, příměrů či metafor Písma, „nepodobných zobrazení“, monster. „Nedůstojné“ a „nepodobné“, tj. antropomorfní, ba zoomorfní obrazy Thearchie, jak je nacházíme v Písmu, mají střežit samu anagogickou funkci každého příměru a každého zobrazení.

Příměr, který pozbývá veškeré důstojnosti (kupř. červ z Ž 21,7, ale i slova o Božím hněvu, touze atd.), nám mají připomínat, že každý, nejen „nepodobný“ a nedůstojný, ale právě i „podobný“ a důstojný obraz (kupř. slunce, světlo nebo zlato) je pouze obraz, nikoli zobrazované samo. Odtud Dionysius vyvozuje svou nauku o dvojitým způsobu zobrazení, „podobném“ (ὅμοιος) a „nepodobném“ (ἀνόμοιος), kterému odpovídá v oblasti pojmového výrazu dvojí teologie „katafatická“ (vypovídající kladně, co a jaký Bůh je) a „apofatická“ (vypovídající záporně, co a jaký Bůh právě není).²⁶ Jako se

²² *Hier. coel.* 1,3 / Corp. Dion. II, 8,21.

²³ ...τῆς Ἰησοῦ μετουσίας ἢ τῆς θειοπάτης εὐχαριστίας μετὰληψιν... (*Hier. coel.* 1,3 / Corp. Dion. II, 9,5).

²⁴ ...τὰ ἀπεικονίσματα φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας... (*Hier. coel.* 1,3 / Corp. Dion. II, 8,21 – 9,1).

²⁵ ...τῆς ἀύλου φωτοδοσίας εἰκόνα τὰ ὕλικὰ φῶτα (*Hier. coel.* 1,3 / Corp. Dion. II, 9,2 n.).

²⁶ K Dionysiově apofatické teologii srv. V. Lossky, *La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite*, in: *Revue des sciences philo-*

apofatická teologie daleko více blíží tomu, o čem vypovídá (je daleko adekvátnější říci, že Bůh *není* světlo a *není* jsoící, než užívat těchto analogií), tak i „nepodobný“ příměr vypovídá o zobrazovaném více než „podobný“ (krásný a ušlechtilý) obraz: ukazuje nám totiž, že je třeba každý obraz jako pouze prostředkující překročit. Samozřejmě je každý obraz „podobný“ i „nepodobný“ zároveň: všechno stvoření má totiž podíl na Boží dobrotě–kráse (τοῦ καλοῦ, srv. *Gn* 1 LXX), zároveň se ovšem od Tvůrce ještě podstatněji liší. Analogie katafatické a apofatické teologie na jedné straně a „podobného“ a „nepodobného“ zobrazení na druhé straně proto nemůže být úplná. Přesto však má Dionysiova teorie dvojitým způsobem zobrazení či dvojím metaforikou určitý význam, zejména jako anagogické momento „vždy větší nepodoby“ každého prostředkujícího obrazu.²⁷

sophiques et théologiques 28 (1939), str. 204–221; J. W. Douglass, *The Negative Theology of Dionysius the Areopagite*, in: *Downside Review* 81 (1963), str. 115–124; M. Ninci, *L'universo e il non-essere, I: Trascendenza di Dio e molteplicità del reale nel monismo dionisiano*, in: *Tem e testi* 30, Roma 1980; E. des Places, *La théologie négative du Pseudo-Denys, ses antécédents platoniciens, et son influence au seil du Moyen Age*, in: *Studia Patristica* 17/1 (1982), str. 81–92; M. Corbin, *Négation et transcendance dans l'œuvre de Denys*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 69 (1985), str. 41–75. K filosofickým kořenům a teologickému využití negativní teologie v křesťanské tradici srv. T. Theill-Wunder, *Die archaische Verborgenheit. Die philosophischen Wurzeln der negativen Theologie*, München 1970; M.-J. Krahe, *Von der Wesensart negativer Theologie. Ein Beitrag zur Erhellung ihrer Struktur*, München 1976; J. Hochstaffl, *Negative Theologie. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs*, München 1976. Antické, patristické a byzantské prameny k negativní teologii shromažďuje S. Lilla, *La teologia negativa dal pensiero greco classico a quello patristico e bizantino I*, in: *Helikon* 22–27 (1982–1987), str. 211–279; 28 (1988), str. 203–279; 29–30 (1989–1990), str. 97–186; 31–32 (1991–1992), str. 3–77 (pokračování).

²⁷ K „podobnému“ a „nepodobnému“ obrazu srv. *Hier. coel.* 2,1–5 / Corp. Dion. II, 9,16 – 17,2. K celé myšlence nepodobného symbolismu srv. R. Roques, *Symbolisme et théologie négative chez le Ps.-Denys*, in: *Bulletin de l'Association G. Budé*, 1957/1, str. 97–112; týž, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'In Hierarchiam coelestem s. Dionysii de Hugues de St. Victor*, in: *De la Connaissance de Dieu (Recherches de Philosophie III–IV)*, Paris 1957, str. 187–266, zejm. str. 232–266; týž, *Térato-*

Jen s uvedenou výminkou vždy větší nepodoby každého prostředkování rozvíjí nyní Dionysius před očima čtenáře své hierarchické universum. Svůj novotvar *ιεραρχία* vysvětluje přitom následovně:

*Hierarchie je podle mne posvátný řád, vědění a působení, připodobňující se, nakolik je to možné, božské formě a vedoucí s ohledem na postavení dotyčného cestou osvětlení, která jsou jí od Boha dána, k připodobnění Bohu.*²⁸

V těchto třech prvcích hierarchie – posvátném řádu, vedení a působení – je zašifrováno celé hierarchické dějství: Božsky založený pořádek se uskutečňuje v hierarchickém vědění a hierarchickém působení. Podle tohoto pořádku mají jedni být očišťováni a druzí očišťovat (*καθαίρεσθαι – καθαίρειν*), jedni být osvětlováni a druzí osvětlovat (*φωτίζεσθαι – φωτίζειν*), jedni být přivedeni k završení, druzí k němu přivádět (*τελείσθαι – τελεσιουργεῖν*).²⁹ Teprve v tomto potrojném hierarchickém ději, umožněném hierarchickým věděním, je božsky založený pořádek naplněn. Základní dvojí pohyb novoplatonského universa (vyplnutí z Počátku a návrat k němu) je zde vlastně rozvržen do tří momentů: božsky uložené struktury (1) a jejího – hierarchickým věděním (2) umožněného – naplnění v trojkroku očištění, osvětlení a završení (3).

Očištění, osvětlení, završení představují přitom tři kroky cesty směřující ke spojení s Bohem či připodobnění Bohu – to je vlastní cíl hierarchie, k němuž má být každý stvořený duch, ať anděl, nebo

logie et théologie chez Jean Scot Erigène, in: týž, *Libres sentiers vers l'éri-génisme*, Rome 1975, str. 13–43; J. Pépin, *Aspects théoriques du symbolisme dans la tradition dionysienne. Antécédents et nouveautés*, in: *Simboli e simbologia nell' Alto Medioevo*, Spoleto 1976, I, str. 33–66; J.-L. Chrétien, *Lueur du Secret*, Paris 1985, str. 173 nn. Viz též zde stať *Symbol a bezprostřednost*, zejm. část 1: *Areopagitská Nebeská hierarchie*.

²⁸ Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ' ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη καὶ πρὸς τὰς ἐνδομμένας αὐτῇ θεόθεν ἐλλάμψεις ἀναλόγως ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἀναγομένη (*Hier. coel.* 3,1 / *Corp. Dion.* II,17,3 nn.).

²⁹ *Hier. coel.* 3,2 / *Corp. Dion.* II, 18,17 – 19,2.

člověk, doveden.³⁰ V areopagitském universu jsou však zároveň tyto tři hierarchické činnosti reprezentovány jednotlivými skupinami hierarchických členů. Každá hierarchie „se děje“ právě v těchto třech činnostech: První hierarchie nebeských duchů – serafové, cherubové, trůny – je dokonalým sjednocením s Bohem v „planoucích“ serafech (jak Dionysius toto jméno vykládá),³¹ dokonalým osvětlením v „kontemplujících“ cherubech (i zde si Dionysius pomáhá etymologizací),³² dokonalým očištěním od všeho nízkého ve vyvýšených trůnech.³³

První andělská hierarchie je očišťována, osvětlována i přiváděna k završení samou Thearchií, tj. nejvyšší (dokonale rovnou) Hierarchií vůbec, a tyto tři hierarchické děje prostředkuje nižším andělským duchům: Jako jsou serafové, cherubové a trůny očišťováni, osvětlováni a přiváděni k završení od samé Thearchie, tak dále sami očišťují, osvětlují a přivádějí k završení druhou andělskou hierarchií, tj. mocnosti, síly a panstva (*δύναμεις, ἐξουσίαι, κυριότητες*),³⁴

³⁰ *Srv. Hier. coel.* 3,2 / *Corp. Dion.* II, 17,10n.; 10,3 / 40,23 – 41,7.

³¹ Jméno serafů je skutečně odvozeno z hebr. *s-r-p* = hořet, spálit (*srv. Iz* 6,6). Tyto smíšené zvířecí bytosti Starého zákona souvisejí velmi pravděpodobně s egyptskými hořícími hady (*uraei*) (také hebr. *šarap* = had, *srv. Nu* 21,6, 8; *Iz* 14,29; 30,6). *Srv. k tomu J. Nickel, Die Lehre des Alten Testaments über die Cherubim und Seraphim*, Breslau 1890, str. 86–100; J. Michl, heslo *Engel (jüdisch)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5 (1962), str. 60–97, zejm. 62 nn., 78 nn.; J. de Saignac, *Les „Seraphim“*, in: *Vetus Testamentum* 22 (1972), str. 320–325; U. Rüterswörden, heslo *šarap*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 7 (1993), str. 882–891.

³² Cherubové (z akkad. *kāribu* = modlitebník, přímlovce), ve Starém zákoně okřídlené smíšené bytosti na posvátné truhle Izraele (*srv. Ex* 25, 18–22; *IKr* 6,23–28; viz ale též *Gn* 3,24) spojuje už Filon s „poznáním a hojným věděním“ (*ἐπιγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή*, *Vita Mos.* 2,97). K starozákonním cherubům *srv. J. Nickel, Die Lehre*, str. 5–85; k jejich jménu a zobrazení v Babylonii a Izraeli *srv. P. Dhorme-L. H. Vincent, Les Chérubins*, in: *Revue biblique* 35 (1926), str. 328–358; 481–495; biblické i pseudepigraphické doklady shromáždil J. Michl, *Engel (jüdisch)*, str. 62 nn., 78n.; viz též D. N. Freedman-P. O'Connor, heslo *Kerúb*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 4 (1984), str. 322–334.

³³ *Srv. Hier. coel.* 7,1–4 / *Corp. Dion.* II, 27,4 – 32,12.

³⁴ *Srv. Hier. coel.* 8,1 / *Corp. Dion.* II, 32,13 – 34,2.

a tito zase očišťují, osvěcují a přivádějí k završení nejnižší andělskou hierarchií, tj. vlády, archanděle a anděle (ἀρχαί, ἀρχαγγέλου, ἀγγέλοι).³⁵

Stejnou roli očišťovatelů, osvěcovatelů a završitelů hraje nyní podle Dionysia nejnižší andělská hierarchie k „naší hierarchii“, tj. dvěma hierarchiím církve. Hierarchové (ιεραρχοί, tj. biskupové), kněží (ιεροί) a liturgové (λειτουργοί), tj. první církevní hierarchie, sami očišťování, osvěcování a završování nejnižší hierarchií nebeských duchů, prostředkují očištění, osvětlení i završení druhé hierarchií církve, totiž mnichům (μοναχοί), svatému lidu (ιερός λαός) a „očišťovaným“ (tj. katechumenům, posedlým a kajícími: καθαροί, ενεργοί, οἱ ἐν μετανοίᾳ ὄντες).

Právě tomuto poslednímu hierarchickému trojdějství, jak se odehrává v liturgii církve, platí Dionysiův hlavní zájem v pojednání *O církevní hierarchii*.³⁶ Jak se shodují současní badatelé, je liturgické dějství (interpretované arci v kategoriích novoplatonské theurgie)³⁷ patrně dokonce klíčem k celému areopagitskému universu.³⁸

„Naše hierarchie“ (ἡ καθ' ἡμᾶς ιεραρχία) je přitom pro Dionysia naplněním „hierarchie Zákona“ (ἡ κατὰ νόμον ιεραρχία), jak byla na Sinaji zjevena Mojžíšovi.³⁹ Je jakýmsi středem (τῆ μεσότητι) mezi nebeskou hierarchií a hierarchií Zákona.⁴⁰ I naše hie-

³⁵ Srv. *Hier. coel.* 9,1–2 / Corp. Dion. II, 36,1 – 37,16. K představě devíti andělských chórů (navazující volně na biblické zmínky Ř 8,38; Ef 1,21; Ko 1,16, odkud jsou přejata jména jednotlivých chórů), jak se s ní setkáváme zejména v syrské teologii, srv. J. Michl, *Ephräm und die neun Chöre der Engel*, in: *Theologische Quartalschrift* 118 (1937), str. 474–491; též, heslo *Engel (christlich)*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, str. 109–200.

³⁶ Srv. zvláště *Hier. eccles.* 5–6 / Corp. Dion. II, 104,3 – 120,12.

³⁷ Srv. P. E. Rorem, *Iamblichus and the Analogical Method in Pseudo-Dionysian Liturgical Theology*, in: *Studia Patristica* 17/1 (1982), str. 453–460.

³⁸ Srv. P. Scazzoso, *Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, Milano 1967; P. Rorem, *Biblical and Liturgical Symbols*.

³⁹ K „hierarchii Zákona“ srv. *Hier. eccles.* 5,2 / Corp. Dion. II, 105,3–16.

⁴⁰ Srv. *Hier. eccles.* 5,2 / Corp. Dion. II, 105,17–21.

rarchie jako celek se trojčtetně dělí, avšak podle poněkud odlišného klíče než nebeská hierarchie:

Potrojně hierarchické dělení platí i pro ni: dělí se na nejsvětější zasvěcující jednání, na Bohu podobné služebnky posvátných věcí a na ty, které (tito služebníci) podle jejich dispozice k posvátným věcem přivádějí. Každá ze tří skupin naší hierarchie se podobně jako hierarchie Zákona i jako ona božstější hierarchie, než je naše vlastní, dělí na první, střední a poslední (stupeň) podle (různé) moci a uchovává (tak) posvátnou přiměřenost i ladné, uspořádané harmonické a sblížující společenství všech.

Nejsvětější zasvěcující jednání mají za prvé Bohu podobnou moc posvátného očišťování nezasvěcených, za druhé moc osvěcujícího zasvěcení očištěných, za třetí a jako rekapitulující obě předchozí pak moc završení zasvěcených v poznání vlastních zasvěcení.

Řád vykonavatelů posvátných jednání má za prvé moc očišťovat nezasvěcené zasvěceními, za druhé moc vést očištěné ke světlu, za třetí a jako nejvyšší pak moc posvátného jednání přivádí ty, kdo již mají účast na božském světle, k poznávajícímu završení v osvětlení kontemplace.

Příjemci zasvěcení mají za prvé moc být očištěni, za druhé moc být po očištění osvětleni a nazírat něco z posvátných věcí, za třetí a jako nad jiné božstější pak moc být zahrnuti světlem završujícího vědění posvátných osvětlení, která prve nazírali.

Chválíme potrojnou moc posvátného zasvěcujícího jednání: (Božská) slova ukazují posvátné zrození z Boha jako očištění a světlem zahrnující osvětlení, svátost sjednocení a svátost myry jako završující poznání a vědění o božském jednání, v nichž se posvátně dokonává sjednocující výstup k Thearchii a přebážené společenství.⁴¹

⁴¹ Τὸ τριστὸν δὲ ὡσαύτως ἔχει τῆς ιεραρχικῆς διαίρεσεως εἰς τὰς ἀγνωπίας τῶν τελετῶν ἱερουργίας διαιρουμένη καὶ τοὺς θεοειδεῖς τῶν ἱερῶν ὑπηρέτας καὶ τοὺς ὑπ' αὐτῶν ἀναλόγως ἐπὶ τὰ ἱερὰ προσ-

„Naše hierarchie“ se tedy podle Dionysia nedělí na třikrát tři chóry hierarchizovaných lidských bytostí, které si podle svého hierarchického postavení a díky svému hierarchickému vědění vzájemně prostředkují hierarchická jednání, jako tomu bylo v hierarchii nebeských duchů. Namísto toho zde nacházíme třikrát tři nositele moci: Moc očišťování, osvícení a završení v poznání mají posvátná jednání (ιερουργία) čili zasvěcení (τελεταί), tj. svátosti křtu, eucharistie a myry. Moc očišťovat, vést ke světlu a přivádět k završení v poznání, tj. moc zasvěcení konat, mají „služebníci posvátných věcí“. Konečně moc být očišťováni, osvěcováni a zahrnuti světlem poznání náleží těm, kdo zasvěcení přijímají.

Rozvržení hierarchických úloh aktivního a pasivního očišťování, osvěcování a završení v poznání (všimněme si, že Dionysius líčí završení v kognitivních kategoriích poznání, vědění atd.) však není zcela symetrické. Dokonalá symetrie by žádala, aby křest byl svátostí očištění, eucharistie osvícení a svěcení myry završení; aby li-

αγομένους. Ἐκάστη δὲ τῶν τριῶν τῆς καθ' ἡμᾶς ἱεραρχίας διαίρεσεων ἀκολουθῶν τῇ νομικῇ καὶ τῇ θειοτέρῃ τῶν καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία πρώτη καὶ μέση καὶ τελευταία τάττεται δυνάμει τῆς τε ἱεροπρεποῦς ἀναλογίας προμηθευμένη καὶ τῆς ἀπάντων εὐκόσμου καὶ κατὰ τάξιν ἀναρμονίου καὶ συνδετικῆς κοινωνίας. Ἡ μὲν οὖν ἀγιωτάτη τῶν τελετῶν ἱεροουργία πρώτην μὲν ἔχει θεοειδῆ δύναμιν τὴν ἱερὰν τῶν ἀτελέστων καθαρῶν, μέσην δὲ τὴν τῶν καθαρθέντων φωτιστικὴν μύησιν, ἐσχάτην δὲ καὶ τῶν προτέρων συγκεφαλαιωτικὴν τὴν τῶν μυηθέντων ἐν ἐπιστήμῃ τῶν οἰκείων μνήσεων τελείωσιν. Ἡ δὲ τῶν ἱεροργῶν διακόσμησις ἐν μὲν τῇ δυνάμει τῇ πρώτῃ διὰ τῶν τελετῶν ἀποκαθαίρει τοὺς ἀτελέστους, ἐν τῇ μέσῃ δὲ φωταγωγεῖ τοὺς καθαρθέντας, ἐν ἐσχάτῃ δὲ καὶ ἀκροτάτῃ τῶν ἱεροργῶν δυνάμει ἀποτελεῖοι τοὺς τῷ θεῷ φωτὶ κεκοινωνηκότας ἐν ταῖς τῶν θεωρηθῶν ἐλλάμψεων ἐπιστημονικαῖς τελειώσεσιν. Ἡ δὲ τῶν τελουμένων δύναμις ἡ πρώτη μὲν ἐστὶν ἡ καθαιρομένη, μέση δὲ μετὰ τὴν καθαρῶν τὴν φωτιζομένη καὶ τινῶν ἱερῶν θεωρητικῇ, τελευταία δὲ καὶ θειοτέρῃ τῶν ἄλλων ἢ τῶν ἱερῶν φωτισμῶν ὧν ἐγεγονε θεωρός, ἐλλαμπομένη τὴν τελειωτικὴν ἐπιστήμην. Τῆς μὲν οὖν ἀγίας τῶν τελετῶν ἱεροργίας ἡ τρισηθὶς δύναμις ὑμνηταὶ τῆς μὲν ἱερᾶς θεογενεσίας ἐκ τῶν λογίων ἀποδειχθείσης καθάρσεως καὶ φωτιστικῆς ἐλλάμψεως, τῆς συνάξεως δὲ καὶ τῆς τοῦ μύρου τελετῆς τελειωτικῆς τῶν θεωρηθῶν γνώσεως καὶ ἐπιστήμης, δι' ἧς ἱερῶς ἢ πρὸς τὴν θεαρχίαν ἐνοποιῶς ἀναγωγή καὶ μακαριωτάτη κοινωνία τελεσιουργεῖται (*Hier. eccles.* 5,2–3 / *Corp. Dion.* II, 105,21 – 106,22).

turgové konali křest, kněží eucharistii, biskupové svěcení myry; aby katechumeni, posedlí a kající byli od liturgů očišťování křtem, aby se svatý lid účastnil eucharistie vysluhované kněžími, aby mniši byli příjemci biskupy posvěcené myry, přinášející sjednocení.

Tato pomyslná stavba však liturgii Dionysiovy církve odpovídá jen částečně. Liturgové-očišťovatelé připravují katechumeny ke křtu a kající k novému sjednocení se společenstvím církve, kněží vedou svatý lid k osvícení, biskupové prostředkují završení ve svátostech sjednocení. Biskup ovšem vedle svěcení myry provádí podle tehdejšího zvyku také eucharistii a křest, kněží a liturgové jsou jen jeho pomocníci. Křest není jen svátostí očištění, ale zároveň osvícení; svátosti sjednocení jsou zato dvě: eucharistie a svěcení myry.⁴² Katechumeni, posedlí a kající jsou očišťování a není jim dovoleno účastnit se svátostí sjednocení; obě svátosti sjednocení jsou ovšem určeny jak svatému lidu, tak i mnišům (potírání myrou po křtu, eucharistie). Liturgie církve zná ještě další zasvěcení a posvátná jednání, v nichž se děje „hierarchický postup“: svěcení hierarchů-biskupů, kněží a liturgů a svěcení mnišů (každé z těchto zasvěcení obsahuje odlišná symbolická gesta, žádné z nich však nespočívá ani v samotné eucharistii, ani v potírání olejem).⁴³ Jakoby stranou hierarchického dějství zůstává pohřeb, jemuž Dionysius věnuje nemalou pozornost na konci svého spisu *O církevní hierarchii*.⁴⁴

Přesto se však Dionysius pokouší svou hierarchickou stavbu představit jako symetrickou:

Dospěli jsme tedy k závěru, že svatá zasvěcení jsou očištění, osvícení a završení; podobně jsou liturgové očišťující řád, kněží osvěcující řád, završující řád pak Bohu podobní hierarchové; řád očišťovaných jsou ti, kdo nemají účast na posvátné podívané a posvátném společenství, protože se dosud očišťují, kontempla-

⁴² K svátostem křtu, eucharistie a svěcení myry srv. *Hier. eccles.* 2–4 / *Corp. Dion.* II, 68,16 – 104,2.

⁴³ Srv. *Hier. eccles.* 5, mysterion; 5, theoria, 1–8; 6, mysterion; 6, theoria, 1–5 / *Corp. Dion.* II, 110,10 – 114,24; 117,1 – 119,7.

⁴⁴ Srv. *Hier. coel.* 7,1–9 / *Corp. Dion.* II, 120,13 – 130,5.

tivní řád je svatý lid, řád, který dospěl k završení, jsou mnozí soustředění k jedinému. Tak se naše hierarchie, posvátně ustavená podle Bohem daných řádů, podobá nebeským hierarchiím a uchovává, jak je mezi lidmi možné, její Boha napodobující a Bohu podobné rysy.⁴⁵

Jak jsme viděli, je Dionysiova snaha hierarchizovat liturgické dění církve poněkud násilná. („Přání zachovat přísnou a symetrickou stavbu není v *Církevní hierarchii* méně tyranské než v *Nebeské hierarchii*“, jak případně poznamenává R. Roques.)⁴⁶ Avšak právě určité porušení symetrie svátostných dějství nás může přivést k jádru Dionysiova hierarchického universa. Podobně jako u hierarchie nebeských duchů jedná se i zde předně o hierarchické dějství jako celek, o poslání jedné hierarchie vůči bezprostředně následující, v němž se prostředkuje theurgický proces očistění, osvícení a završení, vycházející ze samé Thearchie a k ní směřující.

Jak odpovídá „lidské situaci“ (ἀναλογία),⁴⁷ jsou v „naší hierarchii“ (na rozdíl od andělské) tři hierarchická dějství očistění, osvícení a završení prostředkována „materiálně“ – tj. svátostně – trojtinou křtu, svátosti sjednocení-eucharistie a svátosti myry-svěcení oleje a potírání olejem.

Areopagitské universum o pěti trojčetných hierarchiích stvořených duchů, jak je nyní máme před očima, je tak božsky založená struktura, naplňovaná díky hierarchickému vědění v theurgických dějích očistění, osvícení a završení. Božsky daný posvěcující rámec

⁴⁵ Συναῖται τοῖνον ἡμῖν, ὡς αἱ μὲν ἅγιοι τελεταὶ καθαρῶς εἰσι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις, οἱ δὲ λειτουργοὶ καθαρτικὴ τάξις, οἱ δὲ ἱερεῖς φωτιστικὴ, τελεστικὴ δὲ οἱ θεοειδεῖς ἱεράρχαι, καθαιρομένη δὲ τάξις ἢ τῆς ἱεραῆς ἐποψίας καὶ κοινωνίας ἀμέτοχος ὡς ἐπι καθαιρομένη, θεωρητικὴ δὲ τάξις ὁ ἱερός λαός, τετελεσμένη δὲ τάξις ἢ τῶν ἐνιαίων μοναχῶν. Οὕτω γὰρ ἢ καθ' ἡμᾶς ἱεραρχία ταῖς θεοπαράδοτοις τάξεσιν ἱερωῶς εὐθετουμένη ταῖς οὐρανίαις ἱεραρχίαις ὁμοειδής ἐστι τοῖς θεομιμήτοις αὐτῆς ὡς ἐν ἀνδρασιν ἀποσώζουσα καὶ θεοειδεῖς χαρακτῆρας (*Hier. coel.* 6,5 / *Corp. Dion.* II, 119,8–15).

⁴⁶ R. Roques, *L'univers dionysien*, str. 171.

⁴⁷ K pojmu analogie jako hierarchického místa srv. V. Lossky, *La notion des 'analogies' chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, in: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1930), str. 279–309.

má být uskutečněn v ději návratu k božskému Počátku; teprve tento děj, odvíjející se podle hierarchické struktury a přiděluje každému členu jeho hierarchické místo, přivádí areopagitské universum k završení. I tento děj vyvěrá ovšem z božského impulsu: Thearchie sama očisťuje, osvĕcuje a završuje nejvyšší hierarchii nebeských duchů, aby oni svou potrojnou službou prostředkovali tento pohyb dále, až by prostoupil celou hierarchickou strukturou a stal se silou jejího návratu k Počátku.

Hierarchické universum, oživé prostředkováním impulsem božské iniciativy, ukazuje zřetelně dialektiku posvátné struktury a individuálního „angažování“ jednotlivých hierarchických členů: Božsky založený pořádek je posvátný a posvěcující sám o sobě, naplní se však teprve božsky inspirovaným pohybem zpět k Počátku, obrácením jednotlivých hierarchicky uspořádaných duchů k Bohu. Tento Thearchií samou nesený obrat či návrat se ale zase nemůže uskutečnit jinak než prostřednictvím božsky založené struktury, v níž je každý člen odkázán na prostředkování jiných a sám je nezastupitelný ve svém prostředkování vůči ostatním. Struktura a pohyb celého universa je zároveň obraz individuální dispozice i cesty očistění, osvícení a završení každého z jednotlivých členů. Každý z nich strukturu celku nejen spoluutváří, ale zároveň celou nese a uskutečňuje v sobě.

Jakkoli vzdálené nám dnes může být areopagitské universum hierarchicky naplňované posvátné struktury, jakkoli jsme si hořce vědomi nebezpečí každé božsky sankcionované nadřazenosti jedněch členů lidského rodu nad jinými, přece snad může Dionysiova vize právě v době tak vypjatého individualismu a touhy po nezávislosti být mementem vzájemné odkázanosti jednotlivých členů kosmického společenství, mementem božsky založené dynamické struktury (přítomné v celku a každé jeho části) i božsky inspirovaného sjednocujícího pohybu zpět k Počátku.