

Univerzita Palackého v Olomouci

Filosofická fakulta

Katedra filosofie

Nauka o oddělených substancích v patristické filosofii

Self-subsistent forms in patristic philosophy

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Vypracoval: Lukáš Bláha

Vedoucí práce: PhDr. Jozef Matula Ph.D.

Olomouc 2017

Anotace:

Cílem práce je popsat vývoj raně středověké angelologie od vzniku až po její vrchol v díle Dionýsia Areopagity. Nejprve vymezíme a vysvětlíme obecné pojmy patristiky a angelologie. Stěžejní část se věnuje učení předních filosofů patristiky, konkrétně sv. Augustina a Dionýsia Areopagity, a jejich význam v angelologickém zkoumání. Práce by měla ukázat různé vlivy ovlivňující raně středověké myšlení a těsné propojení mezi teologií a filosofií.

The objective of the work is to describe the development of early medieval angelology from the emergence to the top in Areopagita's work. Firstly, we define and explain basic terms of patristic and angelology. Main part affects the learning of significant patristic philosophers, concretely St. Augustine and Dionysios Areopagita and their meaning in angelology. The work should show different influences in medieval thinking and close connection between theology and philosophy.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci s názvem *Nauka o oddělených substancích v patristické filosofii* napsal na základě seznamu použitých pramenů a literatury.

Dne 20. srpna 2017

Lukáš Bláha

Rád bych poděkoval PhDr. Jozefu Matulovi Ph.D. za odborné vedení mé bakalářské práce a za velkou míru trpělivosti.

1.	OBSAH	
1.	OBSAH	4
2.	ÚVOD	6
3.	VYMEZENÍ OBECNÝCH POJMŮ TÉMATU	9
3.1.	Patristika, církevní otcové, apologeti	9
3.2.	Oddělené substance	11
4.	NEBESKÉ INTELIGENCE V PŘEDAUGUSTINIÁNSKÉM OBDOBÍ.....	12
4.1.	Nebeská jsoucná v Písmu Svatém.....	13
4.2.	Nebeská jsoucná v učení vybraných Otců.....	14
5.	NEBESKÉ INTELIGENCE V OBCI BOŽÍ.....	18
5.1.	Životní a duchovní cesta biskupa z Hippo a základy jeho filosofie	18
5.2.	Nebeské inteligence v Augustinově filosofii	21
6.	SYSTEMATIZACE UNIVERSA	24
6.1.	Vlivy novoplatónské tradice v Corpus Dionysiacum	24
6.2.	Filosoficko-teologická koncepce Dionýsia Areopagity	27
6.3.	Nebeská hierarchie	32
6.3.1.	Serafové, Cherubové a Trůny.....	35
6.3.2.	Moci, Síly, Panstva	36
6.3.3.	Vlády, Archandělé, Andělé	37
6.4.	Exegeze nebeských inteligencí ve světle Dionýsiový gnozeologie	38
6.5.	Recepce nauky o nebeské hierarchii	40

7.	Závěr.....	43
8.	Seznam pramenů a použité literatury.....	44
8.1.	Prameny	44
8.2.	Literatura.....	45

2. ÚVOD

Ve své práci se pokouším zpracovat názory na problematiku nebeských inteligencí, tak jak byly podávány nejvýznamnějšími představiteli patristické filosofie. I přes primární filosofické zaměření mé práce je toto téma téměř neoddělitelné od teologie. Pokud se v této práci zabývám teologií, dělám to proto, že považuji za důležité vysvětlit tuto problematiku v rámci následných filosofických důsledků.

Metoda mé práce bude zejména analytická a hermeneutická. Chci se zabývat převážně zkoumáním pramenů týkajících se tématu angelologie a z této analýzy pak potvrdit informace získané z literatury sekundární. Abych zabránil vzniku pouhé kompilace, snažím se často o vlastní interpretace primárních textů. Mezi tyto texty budou patřit zejména Augustinových *O Boží obci knih XXII*¹, hlavně pak kniha desátá až dvanáctá, ve kterých se objevují témata přirozenosti, vnímání a vztahu nebeských jsoucn k jsoucům ostatním, a která jsou aplikována i na problémy univerzálnější, jako je dobro, postavení Boha v universu a mnohé další.² Dále pak traktát *O nebeské hierarchii*³ Dionýsia Areopagity, jako nejčastěji překládaný a komentovaný Areopagitův spis⁴, který předkládá v 15 kapitolách komplexní pojetí andělského světa, definici jeho hierarchie a exaktní popis jednotlivých andělských chórů. Tato dvě díla však také představují různé možnosti aplikace platonismu na křesťanství. Tyto texty budu blíže rozebírat v úvodech jednotlivých kapitol.

Jako sekundární literaturu jsem zvolil příručky popisující zrod a vývoj patristiky, *Architekti středověkého myšlení*⁵ Pavla Flosse a knihu *Středověké*

¹ AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007.

² AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, s. 389–390.

³ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009.

⁴ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionýsia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009.

⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha, 2004.

myšlení⁶ Marka Otiska. K angelologii obecně pak sborník *Archanděl Michael: Dynamický obhájce života*.⁷ V částech věnovaných sv. Augustinovi čerpám z knih *Augustine through ages*⁸ a *The Cambridge Companion to Augustine*⁹. Při analýze Areopagitova díla pak ze studie Martina Koudelky *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity*¹⁰ a z magisterské práce Jana Blaška, *Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět*¹¹.

Má práce je strukturována částečně tematicky, částečně chronologicky. V první části nejprve uvedu a pokusím se vysvětlit stěžejní pojmy týkající se mého zkoumání, tak jak je budu používat ve svém textu. V dalších pasážích budu postupovat chronologicky od nejstarších církevních otců, až po „vrchol“ zájmu o nebeské inteligence – svatého Dionýsia Areopagitu. V závěru pak upozorním na pokračovatele a možné interpretace Areopagitova díla.

Pokusím se ukázat využití některých nově vzniklých myšlenek a postupů na problematickém tématu angelologie. Musíme si uvědomit, že zkoumání nehmotných substancí je důležité zejména v rámci raně křesťanské kosmogonie a kosmologie, neboť se s nimi setkáváme již v samém počátku knihy Genesis. Důležitou otázkou, kterou se zabývala valná většina představitelů angelologie, byl také jejich ontologický statut a jejich postavení v rámci středověkého univerza vůbec. Neméně frekventovaným a ožehavým tématem bylo také téma epistemologické, a to ze dvou hledisek: tedy z toho, jak nehmotné substance a jejich působení můžeme vnímat a pozorovat my jako lidé a zda je to vůbec možné, druhým hlediskem bylo samotné vnímání andělů samotných. Jakým způsobem andělé poznávají stvořený svět, jak poznávají Boha a zda je vůbec možné jim přisoudit smyslové poznání. To byla jen část otázek, na které se

⁶ OTISK, Marek. *Středověké myšlení*. Ostrava, 2005.

⁷ *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 262.

⁸ FITZGERALD, Alan. *Augustine Through the Ages*. Cambridge, 1999.

⁹ *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, 2014.

¹⁰ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009.

¹¹ BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013.

středověcí filosofové ptali a jejichž řešení se pokouším ve svém zkoumání představit. Okrajově se však téma inteligibilních substancí týká i dalších filosofických disciplín, jako je například antropologie (dva druhy tvorů u sv. Augustina¹²) či etika (téma vrozené lásky¹³).

Účelem a cílem mé práce tedy bude ukázat řešení výše zmíněných otázek v rámci filosofického zkoumání jednotlivých autorů, vymezit významná témata a ukázat na analogie mezi úzkým tématem oddělených substancí a patristickým myšlením. Dále se pokusím dokázat, že některé myšlenky, problémy a postupy objevené a využité v rámci angelologického zkoumání, byly dále rozšířeny a používány ještě po mnohá staletí, tak jako to můžeme vidět na příkladu Dionýsiovy hierarchizace andělských chórů a následného převedení tohoto způsobu na celé univerzum.

¹² AUGUSTIN. *Vyznání*. Praha, 1992, s. 430.

¹³ AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, s. 398.

3. VYMEZENÍ OBECNÝCH POJMŮ TÉMATU

3.1. Patristika, církevní otcové, apologeti

Jako období patristiky označujeme epochu dějin středověké filosofie. Vhledem k neshodnosti datace středověku jako historického období není jednoduché (a asi ani možné) určit, kdy období patristické končí a je vystřídáno filosofií scholastickou.¹⁴ Stejně tak nelze přesně postřehnout okamžik oddělení patristiky od filosofie helénistické, neboť středověká filosofie plynule navazuje na ideové trendy pozdní antiky, jež hrály významnou roli v utváření filosofického diskurzu raného středověku.¹⁵ V mé práci bude termínem patristika myšleno období od prvního do osmého století našeho letopočtu.

Jméno patristika je odvozeno od latinského slova pater – otec. Patristika je tedy obdobím církevních otců. Tímto titulem mohli být až do pátého století nazýváni pouze biskupové, později byla tato podmínka nahrazena jinými kritérii: pravověrností, svatým životem atd. Církevní otcové se stali významnými autoritami křesťanské společnosti díky svému literárnímu dílu, jež zahrnovalo pedagogické, pastorační a zejména apologetické (z řeckého ἀπολογία – obrana) spisy. Tento specifický druh literatury měl za úkol ospravedlnit existenci raného křesťanství v rámci římské říše a bránit jej proti obviněním a pronásledováním jejími vládci.¹⁶ Dalším důvodem vzniku těchto děl je nutnost obhájit rodící se náboženství „(...) vůči argumentům gnostiků, judaistů, představitelů antických náboženství atd.“¹⁷ Autory těchto apologetik byli vlastně všichni představitelé patristiky.¹⁸ Mezi nejvýznamnější apologety patřil například Ignác z Antiochie

¹⁴ OTISK, Marek. *Středověké myšlení*. Ostrava, 2005, s. 11.

¹⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha, 2004, s. 19.

¹⁶ srv. SUETONIUS, Gaius, Tranquillus. *Životopisy dvanácti císařů*. Praha, 1974.

V životopise Neronově je popsáno pronásledování křesťanů, jako šířitelů „nové škodlivé pověry“.

¹⁷ Srv. HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno, 2009. s. 127–138.

¹⁸ OTISK, Marek. *Středověké myšlení*. Ostrava, 2005, s. 15.

(50–107), Justin Mučedník (100–165) nebo v latině tvořící Tertullianus (160–220), jehož spis *Apologetium* (Obrana křesťanů) svou kvalitou převyšuje ostatní, stejně zaměřená díla,¹⁹ zejména svým příspěvkem k vývoji křesťanské terminologie a ucelenou eklesiologií.²⁰

„Křesťany nenávidí, poněvadž neznají jejich učení.“ (...) „Křesťané nectí pohanské bohy, poněvadž kdysi byli lidmi.“ (...) „Písmo sv. ukládá křesťanům modlit se za panovníka.“ (...) „Boha velmi dobře poznáváme z židovských prorockých knih a přeložených do řečtiny 72 učenci.“ (...) „Božský původ Písma dokazují splněná proroctví.“²¹

Na tomto příkladu je zřejmé, jakými cestami apologetové při obhajobách své víry postupovali. Křesťané se v jakési protiofenzivě pokoušeli upozornit na nedostatky pohanských kultů, rozpory v klíčových myšlenkách a neúčinnost nekřesťanských náboženství²² („Kde byli tehdy - nemluvím o křesťanech, kteří pohrdají vašimi bohy sami vaši bohové, když celý svět zalila potopa, či jak se Plato domníval, toliko roviny?“).²³ V mém bádání však hraje důležitější roli druhý z možných způsobů apologie křesťanství. Obhájci víry poukazovali na vznešenost, starobylost jediného pravého náboženství a odmítali pohanské vědění, které se však (paradoxně) pokoušeli integrovat se zjevenou pravdou Bible („Proč, prosím vás, se to tak podobá názorům filozofů a básníků, ne-li proto, že je to vzato z našeho učení?“).²⁴ Právě skrze apologetickou činnost se začali podrobně zabývat vztahem křesťanské nauky a pohanské (řecké) filosofie, čímž odstranili „hlubokou cézuru mezi vírou a rozumem“²⁵ a umožnili vznik vůdčího směru období patristiky – křesťanského novoplatonismu.

¹⁹ NOVÁK, Josef. *Druhá Patristická čítanka*. Praha, 1985, s. 1.

²⁰ RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno, 2002, s. 15.

²¹ Tamtéž, s. 2. – 24.

²² TILLICH, Paul. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha, 1968, s. 10.

²³ NOVÁK, Josef. *Druhá Patristická čítanka*. Praha, 1985, s. 44.

²⁴ NOVÁK, Josef. *Druhá Patristická čítanka*. Praha, 1985, s. 51.

²⁵ FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Praha, 2004, s. 17.

3.2. Oddělené substance

Pojmem oddělené substance označujeme ve filosofické terminologii nebeské inteligence (nebeské bytosti, nebeské duchy), které se objevují ve všech abrahámovských náboženstvích jako zjevené pravdy. Nejužívanějším pojmenováním těchto entit je termín anděl. Ve Starém Zákoně se tedy používá označení *mal'ak*, v Novém pak řecké slovo *ἄγγελος* (*angelos*), latina pak slovo přejímá z řečtiny v podobě *angelus*, do češtiny se termín překládá jako *posel*.²⁶ Anděl je tedy poslem božím, jak dokládají četné citáty z Písma, např.: „Vtom na něho zavolal Hospodinův anděl z nebes: Abrahame, Abrahame! Odpověděl: Tady jsem“²⁷ nebo „Hospodinův anděl k Eliášovi promluvil: Sestup s ním, neboj se ho. Tak vstal a sestoupil s ním ke králi“²⁸ nebo jak píše sv. Augustin „O zázracích, které koná pravý Bůh skrze svaté anděly“.²⁹ Bylo by však neopatrné degradovat nebeské inteligence na pouhé prostředníky mezi Bohem a lidmi, navzdory vymezení jejich kompetencí. Tato mez je však obvykle mlhavá a v mnoha případech spíše metaforická než reálná. Zajímavým přístupem ve snaze blíže určit postavení nebeských duchů v řádu universa, je koncept Josepha Duhra o trojí roli andělů: Andělé tvoří významnou součást Božího dvora; Andělé jsou Boží vyslanci; Andělé jsou spolupracovníci Boží prozřetelnosti.³⁰ V prvním a druhém bodě lze s Duhrovým míněním souhlasit, jeho závěrečné tvrzení však považuji za problematické a domnívám se, že andělé by měli být chápáni jako nástroje Božské vůle, „prostí služebníci Nejvyššího“.³¹ Stejně tak i svatý Augustin píše o službě (!) Božské prozřetelnosti³², nikoliv o participaci na ní.

²⁶ Viz. KURIAN, George, Thomas. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Wiley, 2011, heslo: *Angel*; RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. Praha, 2009, heslo: *anděl*.

²⁷ Gn 22,11.

²⁸ 2Kr 1,15.

²⁹ AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, s. 327.

³⁰ DUHR, Joseph. *Andělé* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 262.

³¹ VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 342.

³² AUGUSTIN. *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, s. 329.

Z těchto příčin se nebeské inteligence jeví spíše jako *vykonavatelé* Božské prozřetelnosti, než že by se na ní aktivně podílely.

Mým cílem bylo na výše popsaném příkladu ukázat problémy, se kterými se museli potýkat všichni myslitelé, kteří se v průběhu několika staletí zabývali povahou oddělených substancí, ať z hledisek filosofických, nebo teologických.³³ Postupně se tak z exegeze Písma a snahy o jeho alespoň částečnou racionalizaci³⁴ vyvinula nová odnož raně středověkého zkoumání – angelologie.³⁵

4. NEBESKÉ INTELIGENCE V PŘEDAUGUSTINIÁNSKÉM OBDOBÍ

V této kapitole mojí práce se zabývám vývojem zájmu o nebeská jsoucná v období počátků prvního milénia. Oddíl je rozdělen na dvě části. V první z nich se zaměřuji na nejdůležitější pramen autentického poznání tematiky oddělených substancí, tedy Bibli, a to jak na Starý, tak i na Nový zákon. Analýzou několika pasáží týkajících se předmětu mého zájmu se pokouším ukázat, jak složité musely být počátky duchovního zkoumání transcendentních jsoucen, která zahrnují i jsoucná andělská, zejména kvůli nesrozumitelnosti jednotlivých popisů, temnotě významu a vysokému počtu metafor. Právě tyto problémy³⁶ se srozumitelností textu³⁷ vedly nejen ke vzniku angelologie jako teologické disciplíny, ale také zapříčinily změny vnímání Bible jako doslovného pramenu

³³ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 24.

³⁴ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 46.

³⁵ Srv. VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 348.

³⁶ Srv. KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 46–47; MEYENDORF, John. *Pseudodionýsios Areopagita* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003.

³⁷ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 64.

zjevených pravd, které vedly ke vzniku a rozvoji biblické hermeneutiky a racionální exegeze. Zejména tyto metody³⁸ byly posléze využívány křesťanskými apologety, jejichž učením aplikovaným na problematiku oddělených substancí se budu věnovat ve druhé části této kapitoly.

4.1. Nebeská jsoucná v Písmu Svatém

Základem zkoumání o podstatě nebeských inteligencí byl (a je) jejich výskyt v Bibli. První možnou zmínkou o nich je pasáž z knihy Genesis.³⁹ Její výklad je však sporný. Nesporný je tedy až výrok „(...) ji našel Hospodinův anděl.“⁴⁰ I v dalších pasážích Mojžíšovy první knihy⁴¹ se nebeská jsoucná vyskytují hlavně ve své zvěstovatelské funkci. Detailnější svědectví o nebeských bytostech, o jejich vzhledu a postavení v universu, předkládá prorok Izajáš⁴² a především další ze starozákonních proroků Ezechiel. Jeho sugestivní popis nebeských jsoucen, plný antropomorfismů a zoomorfismů, motivoval mnohé myslitele ke snaze vysvětlit jejich přirozenost. Ezechiel vyobrazuje inteligibilní jsoucná jako bytosti, které „Napohled se podobaly člověku, ale každá z nich měla čtyři tváře a čtyři křídla. Nohy měly rovné, ale chodidla měly jako býčí kopyta, třpytící se jako vyleštěný bronz. Ze všech čtyř stran měly pod křídly lidské ruce. Měly čtveřice tváří i křídel a těmi křídly se dotýkaly navzájem. Všechny se pohybovaly přímo vpřed, cestou se neotáčely. Jejich tváře vypadaly takto: Každá z té čtveřice měla zepředu tvář lidskou, zprava tvář lví, zleva tvář býka a zezadu tvář orla.“⁴³ Další zmínky, obsažené v knize Job, poodhalují filosofický statut andělů. Jsou ontologicky dokonalejší než lidé (nejsou poskvrnění prvotním

³⁸ Srv. PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exegeze ve víru anti-modernistické krize*. Praha, 2011. s. 20.

³⁹ Gn 6.2 – 6.4.

⁴⁰ Gn 16.7.

⁴¹ Gn 18; Gn 19.11 – 13.

⁴² Iz 6.2; Iz 6.6.

⁴³ Ež 1.5 – 1.10.

hříchem), avšak tato dokonalost není absolutní: „Ani na své služebníky se Bůh nespolehá, dokonce i na anděle najde kaz.“⁴⁴

V Novém zákoně hrají andělé významnou roli, protože právě skrze ně jsou lidstvu sdělována významná poselství.⁴⁵ V rámci inteligibilní sféry jsou nově podřízeni Kristovi, jakožto třetí božské osobě a jsou tedy povinni mu sloužit.⁴⁶ Filosoficky nejvýznamnější je však pasáž epištoly Židům, kde jsou andělé označováni jako duchové (πνεύματα)⁴⁷, tedy jako imateriální substance. V největším množství se andělé vyskytují ve Zjevení sv. Jana. Autor přejímá obrazy z Ezechieleova proroctví⁴⁸, následně však vytváří originální obrazy Apokalypsy. Nebeské bytosti jsou zde zobrazeny ve velkém počtu a mnoha úlohách a významně se podílejí na konečném vítězství Kristově, avšak jejich vlastnosti jsou zde popsány velmi mlhavě a neurčitě. Domnívám se, že právě kvůli metaforickému jazyku textu Zjevení a snaze o jeho výklad, se otázka oddělených substancí stala součástí filosoficko-teologického diskursu.⁴⁹

4.2. Nebeská jsoucná v učení vybraných Otců

Jedním z prvních křesťanských apologetů, zabývajícím se vztahem filosofie s náboženstvím, víry a rozumu a možnostmi poznání Božské existence, byl Klement Alexandrijský. V trojdílném spise, popisujícím základy křesťanství zodpovídá velmi důležitou otázku po vztahu filosofie a teologie. Klement zde dokazuje, že filosofické zkoumání není v žádném rozporu s křesťanským učením, podobně jako náboženství je důsledkem Boží vůle a obsahuje semena pravdy. Pouze víra je však schopna shromáždit různě rozestá semena pravdy.⁵⁰ Filosofie

⁴⁴ J 4.18.

⁴⁵ Lk 2.8 – 14.

⁴⁶ Žd 1.7 – 8.

⁴⁷ Žd 1.14.

⁴⁸ Zj 4.7 – 8.

⁴⁹ MRÁZEK, Jiří, POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha, 1993, s. 244–246.

⁵⁰ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 41.

je podle Klementa nástroj, který pomocí rozumových důkazů víru legitimizuje a brání. Chápe tak víru a rozum jen jako různé projevy lidské duševní činnosti. Svou racionální metodou argumentace, navazující na Aristotela, se Klement pokouší obhájit monoteismus.⁵¹ Vychází z přesvědčení, že všichni lidé mohou dospět k ideji Boha, neboť možnost tohoto poznání je obsažena v duši jako *prolepsis*, předjímka. Ve svém díle *Protreptikos* tvrdí, že všechny bytosti mají vztah k Bohu a metodou k jeho poznání je analýza vedoucí od zkušeností přes abstraktní představy k čistě duchovnímu Jednu. Bůh samotný se však nachází mimo tuto jednotu, je nepoznatelný a nepojmenovatelný.⁵² Stojí tak mimo veškeré kategorie, včetně nebeských inteligencí, jejichž nedokonalost a hříšnost Klement reflektuje a vyvozuje z toho jejich materiální přirozenost.⁵³ Propojením eklektické filosofie a negativní teologie Klementova nauka o Bohu splývá s filosofickou teologií novoplatonismu, zároveň pak svým důrazem na racionalitu a vědeckou přípravu položil základy samostatné křesťanské vědy.

Filosofem, který ji dále rozvinul a systematizoval, byl Origenes (185–253).⁵⁴ Origenes ve svém díle *De principiis* popisuje a zkoumá vztah mezi Jedním a mnohým skrze Logos, ve kterém byly obsaženy všechny podoby jsoucího a ze kterého také vznikla. Duchovní substance byly stvořeny za jasným účelem, kdyžto materiální substance vznikaly až sekundárně a náhodně. Rozumové bytosti byly stvořeny stejně a podobně *aequales ac similes*⁵⁵. Příčina různosti spočívá ve svobodné vůli každé stvořené rozumové bytosti. Reálná mnohost je důsledkem zásluh a viny čistých inteligencí,⁵⁶ které se na jejich základě stávají anděly, lidskými dušemi a démony.

⁵¹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 44.

⁵² HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 45.

⁵³ VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 353.

⁵⁴ MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec, 2008.

⁵⁵ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 54.

⁵⁶ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 54.

Origenes dále navrhuje hierarchii duchovních bytostí na základě jejich oddálení se od Boha. Nebeské inteligence rozděluje do čtyř stupňů: andělé, mocnosti, trůny a vládci, kde každému stupni přísluší jistá funkce a úřad. Jejich úkolem je dohled nad všemi národy světa kromě jednoho – Izraelského, provádění Boží vůle a ochrana věrných před démony.⁵⁷ Andělé dávají lidem určité poznání, poznání vedoucí k Bohu a jeho vůli.⁵⁸

Podobně jsou uspořádáni také zlí duchové. Lidské duše se nacházejí mezi těmito dvěma strukturami, uvězněné v materiálním těle.⁵⁹ Ani nebeské inteligence však nejsou čistě imateriální, neboť tato vlastnost přísluší pouze Bohu v jeho trojiční podobě, proto jsou dle Origenova učení i nebeští duchové zatíženi jistou dávkou materiální substance.⁶⁰

Podobně jako Origenes se i svatý Hilarius přiklání k téměř úplné duchovnosti andělů, připouští však možnost jisté tělesné substance. Na něho navazuje svatý Jeroným, který „dává výhost představě hrubého a tělesného těla“⁶¹ uznává však možnost existence určité éterické, vzdušné schránky, „neboť naše těla musejí při vzkříšení zářit jako těla andělů.“⁶² Svatý Řehoř Naziánský pak nazývá anděly inteligentními a inteligibilními jsoucný, přiklání se k jejich absolutní duchovnosti, o jejich přirozenosti však váhá.⁶³

⁵⁷ CHADWICK, Henry: *Órigenés* in: ARMSTRONG, Arthur, Hilary. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha, 2002, s. 221.

⁵⁸ VOJTÁŠEK, Marian. *Materiální svět jako katharsis v díle Origena z Alexandrie*. Olomouc, 2010, s. 62.

⁵⁹ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000, s. 55.

⁶⁰ VOJTÁŠEK, Marian. *Materiální svět jako katharsis v díle Origena z Alexandrie*. Olomouc, 2010, s. 66.

⁶¹ VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 356.

⁶² VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 356.

⁶³ VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 360.

Na výše uvedených příkladech jsem se pokusil ukázat úkoly charakteristické pro apologety: definovat vztah mezi filosofií a náboženstvím, systematizovat křesťanskou nauku a najít styčné body mezi starší filosofickou tradicí a novým náboženstvím. Vzhledem k převážně deskriptivnímu charakteru této podkapitoly jsem jako sekundární literaturu použil spíše obecně psanou příručku *Středověká filosofie*⁶⁴ a také obsáhlejší a poměrně podrobnější, i když stále jen přehledovou knihu *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*⁶⁵. Pro podrobnější informace o Origenovi jsem pak využil již detailní monografii *Órigenés učitel*⁶⁶, která se však zabývá spíše jeho životem a pedagogickou činností, nabízí však několik překladů do českého jazyka jinak nepřeložených ukázek z díla a také nabízí možné zhodnocení jeho činnosti.

⁶⁴ HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie*. Olomouc, 2000.

⁶⁵ ARMSTRONG, Arthur, Hilary. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha, 2002.

⁶⁶ MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec, 2008.

5. NEBESKÉ INTELIGENCE V OBCI BOŽÍ

V této části se zabývám počátky zkoumání nebeských jsoucen u nejvýznamnějšího křesťanského novoplatonika sv. Augustina. V první pasáži této kapitoly popíšu jeho filosofii a cestu k ní, neboť se domnívám, že ke správnému pochopení Augustinova učení je to důležité, neboť tento myslitel byl do jisté míry ovlivněn všemi názory, se kterými se ve svém životě setkal, i když je později odvrhl. Druhou částí pak bude popis samotné angelologie, která je však problematická, neboť není obsažena v žádném díle jako celek.

5.1. Životní a duchovní cesta biskupa z Hippo a základy jeho filosofie

Augustin se narodil v roce 354 jak syn statkáře z Thagasty. Vyrůstal tedy jako římský občan v pozdně římském období, což ovlivnilo celé jeho dílo.⁶⁷ Podle jeho životopisců byl jeho otec Patricius pohan, jeho matka Monika však byla křesťanka a významně ovlivnila celý jeho život a směr.⁶⁸ Významným pramenem k poznání Augustinova mladého života jsou jeho *Vyznání*.⁶⁹ Potácel se „mezi dvěma vášněmi: zalíbením v něžném pohlaví a ctižádostí.“⁷⁰ I přes veškeré své výstřelky byl mladý Augustin plně podporován svými rodiči, kteří podněcovali jeho již tak velkou ctižádost. Byl poslán na studia do Madaury a následně Kartága, kde se připravoval k naplnění politické kariéry. Následně se přesouvá do Říma, kde se dostává do existenčních problémů. Zášť k Římu v něm pak přetrvala mnoho let a ve *Vyznáních* ji věnuje jednu celou kapitolu.⁷¹ Novou nadějí a jeho záchranou se stala jeho úspěšná, a hlavně vysoce honorovaná profesura na katedře rétoriky v Miláně.⁷² Na tomto postu byl pověřen pronést oslavnou řeč u příležitosti návštěvy císaře Valentiana II. Ještě po letech pak

⁶⁷ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří, 2015.

⁶⁸ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří, 2015, s. 27.

⁶⁹ AUGUSTIN. *Vyznání*. Kostelní Vydří, 2015.

⁷⁰ KRANZ, Gisbert. *Augustin: život a působení*. Kostelní Vydří, 1998, s. 14.

⁷¹ Tamtéž, s. 15.

⁷² MARKUS, Robert. *Augustin*. in: ARMSTRONG, Arthur, Hilary. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha, 2002, s. 385.

litoval svého lichocení a pochlebování: „Jak jsi mi tenkrát dal zakusit, moji vlastní ubohost toho dne, kdy jsem se připravoval k přednesu oslavné řeči na císaře, ve které jsem vypouštěl z úst lži, které měly lháři získat přízeň těch, kdo o lžích věděli.“⁷³ V tomto období se Augustin věnoval pohanské filosofii, z Ciceronova díla si odnesl zájem o etiku. Pod vlivem své matky sáhl i po Bibli, ale její myšlenky ho nijak nezaujaly. Za nejvýše problematický považoval požadavek zdrženlivost a zejména dogmatismus křesťanství, který vyžadoval ochotu důvěřovat na základě autority i zcela nemožným věcem.⁷⁴ Z těchto důvodů se mu jevil jako přijatelnější manicheismus, který zanechal vliv i na jeho pozdějším díle. Manicheismus totiž nabízel náboženské a duchovní poznání bez nutnosti víry v autoritu. Vedl tak mladého Augustina k naplnění jeho náboženských i intelektuálních požadavků. Dalším z bodů, kterým manicheismus Augustina zaujal, byla jeho etika. Mravní zákon totiž nebyl obsahem lidské duše, nýbrž byl zasazen do jakéhosi neosobního kosmu, čímž byl člověk zbaven jakékoliv osobní odpovědnosti ve věcech morálky.⁷⁵

Zlomem v Augustinově životě bylo jeho setkání s milánským biskupem Ambrožem. Tento inteligentní muž a horlivý obránce víry se brzy stal Augustinovým mentorem, ovšem nikoliv v otázkách víry a pravdy, jako spíš obyčejného života a morálky. Poslouchá Ambrožovi přednášky a v jeho symbolickém výkladu Písma konečně dochází k nalezení svého myšlenkového směru – křesťanství. Na jeho základě pak vytváří svébytný filosofický systém, který se v následujících řádcích pokusím představit.

„Jádrem Augustinovy mystické mise je přesvědčení, že pravé křesťanské náboženství (*vera religio*) je totožné s pravou filosofií (*vera philosophia*). Na rozdíl od vrcholné scholastiky Augustin neusiloval o autonomii filosofie, nýbrž

⁷³ KRANZ, Gisbert. *Augustin: život a působení*. Kostelní Vydří, 1998, s 16.

⁷⁴ Tamtéž, s. 18. .

⁷⁵ Tamtéž, s. 18.

se snažil o vybudování jednotné křesťanské moudrosti (*sapientia*), která měla zahrnovat sedmero svobodných umění, filosofii i teologii.⁷⁶

V duchu novoplatonismu je Bůh pro Augustina především absolutním dobrem, které se kreačním aktem rozšiřuje ke všemu stvořenému, které na něm participuje.⁷⁷ Existenci Boha lze poznávat právě na základě stvořeného (zde je patrný Augustinův důraz na logiku, ve které je legitimní poznat příčinu na základě následku⁷⁸). Autentickým projevem absolutního Dobra, ale i lidské duše je láska, opírající se o poznání. O tuto tezi se pak opírá celá augustinovská gnoseologie. Lidská duše má schopnost poznávat, ale zároveň i pochybovat, což ale podle Augustina vylučuje možnost neexistence činitele aktu pochybnosti. „Myšlení, překonávající skepsi a ubezpečující se v jistotě vlastní existence, uchopuje ideální a ontotvornou stránku skutečnosti, od níž smyslové vnímání spíše odvrací. Proto Augustin v Plotínově duchu vyzývá, abychom vstoupily do svého nitra, zavřeli dveře vedoucí z něj ven, neboť pravda bytuje v hlubině naší duše.“⁷⁹ Proces lidského poznání je pak dovršen zásahem Božího světla. Tato luministická koncepce, která bude tolik výrazná u Dionýsia Areopagity (proto se ji budu konkrétněji věnovat níže) zásadně ovlivnila celé novoplatonské učení a patří ke stěžejním bodům filosofické koncepce sv. Augustina. Asi nejdůležitějším filosofickým tématem pro mé téma je Augustinovo pojetí dějin a universa. V díle *De civitate Dei* je popisován boj obce Boží a obce pozemské. Právě v popisu Boží obce jsou popsány nebeské inteligence, jejich povaha a účel.

Augustin byl tedy ve svém životě ovlivněn několika učením (např. Plotínův novoplatonismus, manicheismus) i osobami (sv. Ambrož), které v konečném důsledku přispěly k formování Augustinova myšlení a daly vzniknout jedinečnému a osobitému filosofickému směru.

⁷⁶ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004, s. 21.

⁷⁷ *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, 2014, s. 237.

⁷⁸ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004, s. 21.

⁷⁹ Tamtéž, s. 22.

5.2. Nebeské inteligence v Augustinově filosofii⁸⁰

V této pasáži se pokusím popsat Augustinovu angelologii. Vzhledem k tomu, že jeho koncepce nebeských inteligencí netvoří žádný ucelený celek a zmínky o nich jsou volně rozesety v celém jeho díle,⁸¹ bude proto mé členění rozděleno podle jednotlivých témat, jako je přirozenost andělů, jejich vznik atd.

Zásadní otázkou bylo stvoření andělů. Někteří filosofové, jako svatý Jeroným, se domnívali, že andělé byli předstvoření, tj. vznikly Boží kreací ještě před vznikem času, a tedy mimo něj. Augustin tuto tezi ani nepotvrzuje, ani nezpochybňuje, tvrdí však, že v řádu stvořených jsoucenců jsou ta nebeská první a říká, že je možno je ztotožnit s nebem, které bylo stvořeno jako první. „Na počátku stvořil Bůh nebe i zemi.⁸² Těmi slovy je označeno všechno tvorstvo tělesné i duchové, což je věrohodnější.“⁸³ Další otázkou, které se Augustin věnuje, je podstata andělů. Augustin se plně přiklání k duchovní podstatě, když odkazuje na Písmo: „Který učinil svými anděly duchy“.⁸⁴ Za problematické však považuje zejména andělská zjevení v Bibli, ve kterých je určitý corpus popsán. Uznává tedy, že ačkoliv jsou andělé duchové, při svých zjeveních se objevovali ve fyzickém těle. Následkem těchto nejasností nakonec Augustin andělům tělo přiděluje, nikoliv však materiální, ale éterické (vzdušné), nebeské, duchovní, andělské.⁸⁵

Augustin se také věnuje andělské gnoseologii⁸⁶, když jako první pokládá otázku, jak nebeské inteligence poznávají. Ani tady Augustin neopouští metaforu světla a jeho řešení je následující: „V okamžiku svého stvoření anděl - stvořené světlo, přilne ke Slovu, světlu stvořitelskému, vidí je a vidí se v něm; vidí se též

⁸⁰ FITZGERALD, Alan. *Augustine Through the Ages*. Cambridge, 1999, s. 20–21.;

⁸¹ AUGUSTIN, *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007.

⁸² FITZGERALD, Alan. *Augustine Through the Ages*. Cambridge, 1999, s. 20.

⁸³ AUGUSTIN, *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, XI, s. 33.

⁸⁴ Žl 103, 4.

⁸⁵ VACANT, A. *Anděl* in: *Archanděl Michael: dynamický obhájce života. Vhled do života andělů*. Olomouc, 2009, s. 358.

⁸⁶ AUGUSTIN, *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, s. 367.

sám v sobě⁸⁷ Anděl má dva typy poznání, jedno nekonečné, téměř absolutní a Bohem mu vlité. Druhý způsob poznání je méně dokonalý, je poznání jsoucen ve stvoření samém. První druh je více dokonalý, neboť ve Slově se nacházejí neměnné příčiny a důvody jsoucen a dokonalejší poznání jsoucen je poznání z jejich příčin, ne důsledků. Svatý Augustin je nejvýznamnějším církevním otcem a pravděpodobně i filosofem, který nějakým způsobem andělskou gnoseologii reflektoval.⁸⁸

Předmět tohoto andělského poznání je taktéž dvojitý, je jím Bůh a stvořený svět. Andělské poznání je dle svatého Augustina neomylné, neboť se podílejí na Pravdě. „Svaté anděly nevyučuje Bohu zvučný hlas, ale sama přítomnost neměnné pravdy, Slova. Samo Slovo a Otec a jejich Duch Svatý a nerozdělitelná jednota Trojice a jedinečnost osob v jednotě substance, jeden Bůh, ne tři bohové: všechny tyto pravdy jsou jim lépe známy, než my známe sami sebe.“⁸⁹ Podle Augustina tak andělé znají všechna tajemství, která byla lidem zjevena až později, jako třeba tajemství vtělení. „Nebylo jim skryto tajemství nebeského království, že ve vhodný čas bylo zjeveno pro naši spásu, že se po vysvobození z tohoto putování připojíme k jejich zástupu“.⁹⁰

Augustin tvrdí, že Bůh tak andělům „zároveň udělil přirozenost a daroval milost“.⁹¹ Andělé jsou věční (*aeternis*) a také věčně blažení právě skrze milost boží a jejich přímému nahlížení na Slovo, neboť andělé „žijí ve věčnosti Boha, září v pravdě Boží, těší se z dobroty Boha“⁹²

Jak můžeme vidět, angelologie v učení svatého Augustina netvoří ucelený systém tak, jako ho můžeme později najít v Areopagitově díle. Augustinovo učení spíše hrubě a neuceleně naznačuje základní otázky angelologického zkoumání, tak jak byly podány již jeho předchůdci a několika tématy na ně

⁸⁷ Tamtéž, s. 363

⁸⁸ Tamtéž, s. 363.

⁸⁹ AUGUSTIN, *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007, XI, s. 29.

⁹⁰ Tamtéž, XI, s. 29.

⁹¹ Tamtéž, XII, s. 9.

⁹² Tamtéž, XI, s. 24-26.

poskytuje určité odpovědi. Nelze však říct, že u svatého Augustina můžeme najít angelologii v rozpracované a systematizované podobě.

6. SYSTEMATIZACE UNIVERSA

6.1. Vlivy novoplatónské tradice v Corpus Dionysiacum ⁹³

Dionýsios z Areopagu je biblická postava, vyskytující se ve Skutcích apoštolů: „Někteří se však k němu připojili a uvěřili; mezi nimi byl i Dionysios z Areopagu, žena jménem Damaris a s nimi ještě jiní.“⁹⁴ Není proto divu, že spisy prisouzené tomuto údajnému žákovi svatého Pavla, požívaly v celém středověku vysokou autoritu.⁹⁵ Soubor těchto textů nazývaný Corpus Dionysiacum se skládá ze čtyř filosofických spisů (O Božích jménech, O mystické teologii, O nebeské hierarchii, O církevní hierarchii) a z deseti epištol. Tato řecky psaná díla původně výrazně ovlivňovala pouze křesťanský východ, v 60. letech 9. století však byla Janem Scotusem Eriugenou přeložena do latinského jazyka⁹⁶ a díky tomuto překladu se pak Areopagitovo dílo rozšířilo a výrazně ovlivnilo i učení západní církve.

V období renesance se objevují první pochybnosti o autenticitě Corpusu. Spiritus agens těchto tendencí byl italský učenec a „otec“ textové kritiky Lorenzo Valla, který se v této oblasti proslavil zejména odhalením Konstantinovy donace jako padělku.⁹⁷ Vallovy závěry pak byly rozšířeny jinou významnou osobností humanismu Erasmem Rotterdamským.⁹⁸ Corpus Dionysiacum tak začal být od 16. století považován za falsifikát, ztrácel na svém vlivu a byl odsunut do pozadí zájmu soudobých filosofů. Definitivně byl však vyvrácen až v 19. století na

⁹³ DILLON, John. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Hampshire, 2007.

⁹⁴ Sk 17,34.

⁹⁵ KOMOROVSKÝ, Jan. *Tajomstvo Pseudo-Dionýza Areopagitu*, in: Hieron I, Bratislava, 1996, s. 37–43.

⁹⁶ SOUSEDÍK, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha, 1994, s. 11.

⁹⁷ Konstantinova donace je listina údajně vydaná císařem Konstantinem, která potvrzovala politickou moc papeže v Římské říši. Srv. HANKINS, James. *Renesanční filosofie*. Praha, 2011, s. 273.

⁹⁸ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 12.

základě filologicko-filosofické kritiky Hugo Kocha, který označil Prokla jako pramen Dionýsiový filosofie (Proklos als Quelle des Pseudo-Dionysios Areopagita (...)).⁹⁹ Pseudo-Dionýsiový texty byly následně datovány do počátku 6. století, podařilo se určit i jejich možný geografický původ. Kdo je však jejich skutečným autorem, zůstává dodnes záhadou.

Bezesporu však můžeme prohlásit, že dílo Dionýsia Areopagity ovlivnilo řadu středověkých myslitelů, a to nejen novoplatoniky, ale také dva „otce“ scholastické filosofie – sv. Tomáše Akvinského a sv. Alberta Velikého.¹⁰⁰ *Corpus Dionysiacum* je i přes svou problematičnost zásadním dílem propojujícím novoplatónské tradice s křesťanským učením. Areopagita zde definuje křesťanský novoplatonismus jako svébytný filosofický směr, jeho největší zásluhou je však snaha o systematizaci tohoto učení.

V *Corpusu* se setkáváme s klasickou novoplatónskou myšlenkou vycházení a návratu, které můžeme najít už u Plotína¹⁰¹ a v následné podobě u Prokla, s tím rozdílem, že počátkem a smyslem není novoplatónské Jedno, ale Bůh, na něhož Dionýsios vztahuje neologismus Thearchie.¹⁰² V tomto procesu rozvinutí a návratu u Prokla,¹⁰³ sám v sobě imanentní, tj. v jednotě, ačkoliv se emanací rozvinul ven či dolů, aby umožnil opětovný návrat vzniklého k sobě.¹⁰⁴ Areopagita pak proces emanace nahrazuje jednorázovým aktem stvoření. Touto činností nedochází k narušení přirozenosti Jedna, v křesťanském pojetí se pak jedná o rozvinutí Boha jako spásy člověka a odpovídá tak na problematiku soterologie.

Pro uspořádání Areopagitova universa je významné i Proklovo učení o úrovních participace a vztahem mezi nejvyšším Jedním a mnohým, tj. mezi

⁹⁹ Srv. MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Sprache der Religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysios Areopagita*. New York, 1993, s. 130.

¹⁰⁰ SOUSEDÍK, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha, 1994, s. 11.

¹⁰¹ CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 24.

¹⁰² BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionýsia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013, s. 16.

¹⁰³ CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 65.

¹⁰⁴ CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 66.

rovinami skutečnosti.¹⁰⁵ Tu odráží koncepci řádu, stanovenou stvořeným bytostem, který má hierarchickou podobu s triadickými prvky.¹⁰⁶ V rámci této hierarchie má stvořené svůj určitý stupeň. Příkladem může být Proklova hierarchie skutečnosti na základě participace, obsahující Jedno, Monadický Intelekt, Monadickou Duši a Monadickou Přirozenost a z nich vycházející Henady a dílčí intelekty, duše a přirozenosti.¹⁰⁷ Díky tomu Bůh jako Thearchie prostupuje celým řádem světa, jehož složky se podílejí na vzestupném procesu, mífícím k spojení všeho do počáteční Jednoty. Areopagita pracuje s tímto Proklovým principem sdílejícího prostředkujícího a přijímajícího,¹⁰⁸ liší se však v pojetí návratu mnohého k Jednomu, kdy teurgický proces návratu skrze stvořené stupně nahrazuje stvořitelská síla Boží, s cílem nahradit „pohanskou“ koncepci emanace křesťanskou myšlenkou kreace.

Z uvedených novoplatónských myšlenek tak Dionýsios nejvýrazněji čerpá zejména z Proklovy koncepce *próodos – epistrofē*, tedy vycházení (rozvinutí) a návratu, které pak ve svém učení dává křesťanský rozměr. Počátkem a koncem zmíněného procesu už není Jednou, nýbrž Bůh. Ten uzavírá celou triádu, neboť zůstává imanentní v jednotě (*moné*), aby umožnil návrat stvořeného. Řád universa má v návaznosti na Prokla hierarchickou strukturu s triadickými tendencemi, v jehož rámci má každé jsoucno své pevné místo. Díky učení o participaci je celý řád prostoupen Jedním a dává tak jsoucím smysl jejich existence účastí v božském řádu.

¹⁰⁵ CHLUP. Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 97–99.

¹⁰⁶ CHLUP. Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 101.

¹⁰⁷ Srv. CHLUP. Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 101, obr. 11.

¹⁰⁸ BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013, s. 18.

6.2. Filosoficko-teologická koncepce Dionýsia Areopagity¹⁰⁹

Dionýsiovo učení je možno charakterizovat (příznačně) třemi termíny: *HIERARCHIZACE*; *TRIADISMUS*; *ILUMINISMUS*. Tímto konceptem Areopagita navazuje na starší tradici novoplatonismu, který v jeho interpretaci dostává nový mystický prvek, odlišný od Augustinova pojetí.¹¹⁰ Analýzou výše uvedených pojmů se pokusím tento proces ukázat a současně popsat základní ideje i specifika Dionýsiova křesťanského novoplatonismu.

Systematická teologie, o kterou se Diviš ve svých dílech pokouší, dala vzniknout potřebě určité stratifikace universa. Pojem hierarchie pro uvedený typ struktury zavedl právě Areopagita. (Jedná se o složeninu dvou řeckých slov: hieros (posvátný) a arché (počátek, princip, zdroj). Dionýsios Areopagita pracuje s celou řadou neologismů, pro které je charakteristické, že obsahují tvar slova arché.)¹¹¹

Z této příčiny autor přisuzuje kosmu pevný ontologický řád, neboť pouze systematický a systematizovaný svět je slučitelný s Boží dokonalostí. Tím vytváří kosmologický systém (tj. systematizuje soustavy principů), který je v souladu s křesťanskou naukou:

DEUS	BŮH
ANGELUS	ANDĚLÉ
HOMO	LIDÉ
NATURA	PŘÍRODA
MATERIA	LÁTKA

Dionýsios modifikuje starší učení Proklovo, ve kterém svět vzniká emanací (tj. samovolně tryská) z nejvyššího principu. Areopagita nahrazuje

¹⁰⁹ DILLON, John. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Hampshire, 2007.

¹¹⁰ OTISK, Marek. *Středověké myšlení*. Ostrava, 2005, s. 28.

¹¹¹ BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionýsia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013, s. 45.

pohanské abstraktní Jedno personou Boha.¹¹² Kosmos už nevzniká bezděčně, ale je tvořen *ex nihilo* přímým aktem Božím.¹¹³ Analogicky k emanaci a vzniku různých ontologických stupňů působí Bůh na ontologicky nižší principy hierarchie. Podstatný termín hierarchie je definován v úvodní části spisu *O nebeské hierarchii*: „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.“¹¹⁴ V textu třetí kapitoly pak Areopagita dokazuje, 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.¹¹⁵ Areopagitovo universum je tedy uspořádáno stupňovitě a triadicky, od nejvyšší Trojice, tři úrovně andělských chórů k trojímu členění materiálního světa. V protikladu s Proklovým učením je Bůh oddělen od jím stvořeného světa, rozlišuje tedy Božskou část universa a stvořenou část, kterou dále rozděluje na lidskou, tedy materiální sféru a sféru andělskou, rozuměj imateriální (duchovní). Významné jsou také tři hierarchické funkce: očištění, osvícení a zdokonalení, které se u Areopagity poprvé objevují jako gnozeologické hodnoty.¹¹⁶

Ve spise *O Božích jménech* označuje Dionýsios Boha a jeho působení rozličnými pojmenováními (v rámci *via positiva*, jako jedné z možných cest poznání Boha)¹¹⁷, jako například Dobro, Láska, Krása a také jako Světlo.¹¹⁸ Sám autor si pokládá otázku „Jak tedy vůbec můžeme psát spis ‘O božských jménech’, je-li (božství) více než bytí, nepojmenovatelné a přebývá-li nad

¹¹² Srv. *O božských jménech* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003.

¹¹³ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004, s. 69.

¹¹⁴ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 72.

¹¹⁵ BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013, s. 45.

¹¹⁶ Srv. AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 71.

¹¹⁷ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 69.

¹¹⁸ SOUSEDÍK, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha, 1994, s. 14.

jmény?¹¹⁹ Jaké jsou možnosti pojmenování Boha, jaké jsou hranice našeho jazyka. V první kapitole spisu o Božích jménech se zabývá smyslem pojmenování Boží existence. V návaznosti na novoplatónské učení Areopagita zdůrazňuje nepoznatelnost Božské substance, kterou žádné jméno nedokáže vyjádřit.¹²⁰ Zejména analogie světla Areopagita využívá při snahách o vysvětlení Božího vlivu na hierarchické uspořádání universa.¹²¹ Světlo jako metafora Boží aktivity prochází celým jeho filosofickým dílem a tento jev nazýváme termínem *iluminismus*. Oblibu motivu světla můžeme také chápat jako odkaz k Platónovi, který tento obraz použil ve své *Ústavě*.¹²² Právě oslnění je totiž tématem, hojně se objevujícím v Dionýsiových spisech. I u něj se objevuje motiv částečné slepoty a postupnému přivykání zraku skrze odraz ve vodní hladině.¹²³ Tento motiv postupného poznávání Boha je významným motivem Areopagitova díla spolu s pozitivní či negativní gnozeologickou metodou. Poznávání Boha je pak ustanoveno hlavním smyslem lidské existence: „Jak již bylo řečeno, Dionýsia příliš nezajímá samotná podstata andělů, svůj zájem naopak směřuje především k popisu zprostředkující role andělů, působících mezi Bohem a člověkem tak, že postupně zprostředkovávají člověku boží světlo. Z tohoto pohledu je nejdůležitější Dionýsiovou charakteristikou andělů v „Nebeské hierarchii“ vymezení andělských bytostí ve čtvrté kapitole, kde je nazývá zjevovatelským řádem. Zjevovatelským řádem proto, že „zjevují skrytost“ Boha, že světcům „vyjevují skrytá vidění nadsvětských tajemství“ a že „jejich prostřednictvím jsou nám předávána zjevení, jež nás přesahují“. Jinak řečeno: umožňují nám poznání Boha, jenž je sám o sobě nepoznatelný.“¹²⁴ Se jmény, které Bohu připisujeme si

¹¹⁹ *O božských jménech* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003, str. 48.

¹²⁰ *O božských jménech* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003, str. 39.

¹²¹ *O božských jménech* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003, str. 55.

¹²² Srv. PLATÓN, *Ústava*. Praha, 2014, s. 514–518.

¹²³ PLATÓN, *Ústava*. Praha, 2014, s. 517.

¹²⁴ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionýsia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 35.

však musíme vystačit, „Neboť teprve tehdy, když se vymaníme ze své pomíjivé existence a staneme se nesmrtelnými, ozáří nás lesk viditelného Božího zjevení jako učedníky na hoře Tábor a osvíti nás duchovní světlo, které nám Bůh daruje.“¹²⁵ Různé aspekty Božství a jeho poznání nejsou v Bohu samotném, ale ve stupních participace na Božství samém. Kapitoly o Bohu jako životě a moudrosti jsou vybudovány na triádě podstata – život – smysl, kterou Areopagita přebírá od Prokla.¹²⁶ Tato trojice je prvním rozdělením jsoucna, u Dionýsia pak jako rozštěpení Dobra, tedy jako cestu od Jednoho k mnohému.

Areopagita využívá zejména analogie Boha a slunce. Stejně jako slunce osvětluje vše, co je schopno na jeho světle participovat¹²⁷, tak i Bůh jako nejvyšší Dobro sesílá „(...) paprsky veškeré dobrotivosti na všechno jsoucí.“¹²⁸, které „(...) díky těmto paprskům jsou a mají život (...)“.¹²⁹ Bůh jako Světlo však neosvětluje jsoucna se stejnou intenzitou. Problematikou světla se Areopagita zabývá ve svém prvním Listu¹³⁰ I zde je tématem poznání Boha, založená na symbolech světla a tmy jako vědění a nevědění. Sluneční svit je symbolem a základem poznání, tma je chápána jako nedostatek vědění, a její intenzita závisí na vzdálenosti od zdroje světla.

Různé ontologické kategorie totiž mají rozdílné vzdálenosti od Boha. Tato vzdálenost určuje jejich postavení v řádu universa. Největší účast na Bohu pak mají právě nebeské inteligence. Díky možnosti komunikace mezi různými nebeskými sférami (kterou jim Areopagita přisuzuje) však toto světlo dále zprostředkovávají nižším hierarchiím. Touto funkcí nebeských inteligencí se budu podrobněji zabývat níže v textu.

¹²⁵ *O božských jménech* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003, str. 52.

¹²⁶ CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha, 2009, s. 103.

¹²⁷ SOUSEDÍK, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha, 1994, s. 12.

¹²⁸ Tamtéž, s. 12.

¹²⁹ Tamtéž, s. 12.

¹³⁰ AREOPAGITA, Dionysios. *Listy*. Praha, 2006.

Tím, že možnost participace na Božím světle přisoudil Dionýsios všem jsoucňům, zbavil Zlo veškeré ontologické platnosti. Touto tezí se postavil zejména proti učení manichejců, ale i jiných systémů, které tvrdily, že zlo se ukrývá v samotné materii, když tvrdí: „Také kterákoliv substance bez duše a bez života jest skrze Dobro a skrze ně získala substanciální konstituci.“¹³¹ V látce je nejmenší intenzita Dobra, neznamená to však, že obsahuje zlo jako takové.

Novoplatónské pojetí universa je tedy triadické a Dionýsios Areopagita ho jako takové i přejímá.¹³² Jeho hlavním inspirátorem je zde, ostatně jako ve velké části jeho učení, filosof Proklos. Podle Pavla Flosse¹³³ má pro dějiny evropského myšlení klíčový význam zejména triáda *moné, proodos, epistrofě*, do češtiny překládaná termíny trvání, vycházení, návrat. „Z nehybného a od všeho jsoucího odděleného Jedna emanují (tryskají či vyplývají) různě dokonalé entity, které se od svého ontologického zřídla postupně stále více vzdalují, by se k němu posléze opět navrátily.“¹³⁴ V podstatě se jedná o cestu entit od absolutního Jedna k ontologicky nižším stupňům existence a jejich konečnému návratu zpět k absolutnu.

Triadická koncepce universa, kterou představoval novoplatonismus, byla velice vhodná a výhodná pro jeho syntézu s křesťanstvím, neboť legitimizovalo např. učení o Trojici v duchu určité filosofické koncepce.¹³⁵ Dionýsios Areopagita tak přejímá základní novoplatonské triády a aplikuje na ně křesťanské učení. Jako příklad můžeme uvést již výše zmíněnou triádu *moné, proodos, epistrofě*, ve které pojem Jedna nahradil pojmem Boha a pojem emanace kreací. Podle Areopagity se v triádách zjevuje Bůh, a to nejen jako Svatá Trojice (tedy

¹³¹ Tamtéž, s. 13.

¹³² DILLON, John. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Hampshire, 2007, s. 12–16.

¹³³ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004, s. 63.

¹³⁴ FLOSS, Pavel. *Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004, s. 63.

¹³⁵ Srv. SOUSEDÍK, Stanislav. *Texty k studiu dějin středověké filosofie*. Praha, 1994, s. 22.

Otec, Syn a Duch svatý), ale i v triádě bytí, život, rozum a dalších. Jak tedy vidíme, autor triády nejen přejímal, ale vytvářel i své vlastní, což si nejlépe ukážeme na triadickém členění nebeské hierarchie.

6.3. Nebeská hierarchie

V této podkapitole pojednávám o důvodech vzniku díla *O nebeské hierarchii*, jeho postavení nejen v Dionýsově, ale v celé novoplatónské filosofii, a zejména analýzou tohoto spisu, která se bude věnovat jak nebeské hierarchii jako takové, tak i dalším tématům, které s ní souvisejí. Vzhledem k nevelkému rozsahu tohoto spisu se pokusím přiblížit obsah jednotlivých kapitol.

Kapitola první úzce navazuje na Areopagitův List první, který zde pro srovnání uvedu: „Tma se ztrácí díky světlu), a to tím spíše, čím je světlo silnější. Nevědění mizí díky znalostem, a to tím spíše, čím jsou znalosti větší. Jestliže tuto tmou nevědění pochopíš výsostně, a ne jako privaci, pak také více než pravdivě řekneš, že těm, kdo mají jsoucí světlo a poznání jsoucího, zůstává nevědění o Bohu skryto a jeho transcendentní temnota je před jakýmkoli světlem zahalena a před veškerým poznáním ukryta. A jestliže někdo uzřel Boha a přitom pochopil, co spatřil, pak ve skutečnosti neviděl jeho samého, nýbrž něco z toho, co mu náleží, co je a co lze poznat. Ten, který spočívá nad intelektem i bytím, právě tím, že není poznáván, je způsobem převyšujícím bytí a je poznáván způsobem přesahujícím intelekt. A toto naprosté nevědění ve vyšším slova smyslu je poznáním toho, který převyšuje vše poznatelné.“¹³⁶ Také zde se uvádí role Boha, jako principu světla, skrze jehož osvětlení pak můžeme nahlížet hierarchie nebeských intelektů, které byly symbolicky a anagogicky zjeveny v Písmu.¹³⁷ Andělské hierarchie jsou zde popisovány jako průvodci, které nás pozdvihují k jednoduchému paprsku Božského principu. Avšak i poznávání těchto duchovních hierarchií lze poznat pouze anagogicky, a to postupně od symbolických výjevů Písma k jednoduchým vlastnostem andělů. Pouze duchovní

¹³⁶ AREOPAGITA, Dionysios. *Listy*. Praha, 2006, s. 105.

¹³⁷ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 56.

řád má přímý přístup k poznání Božského a skrze tuto hierarchii pak můžeme poznávat i my.¹³⁸

Druhá kapitola se zabývá jinými možnostmi zjevování nebeských jsoucen a to skrze tzv. nepodobné symboly. I v poznávání nebeských inteligencí nabízí Dionýsios dvě cesty, cestu pozitivní a negativní: „První způsob postupuje tak, jak se sluší prostřednictvím podobných svatě utvářených obrazů, druhý dospívá skrze vytváření nepodobných obrazů až ke zcela nepřístojným a nevhodným výtvorům.“¹³⁹ Areopagita se zabývá oběma cestami poznání, nakonec dává přednost negativní cestě: „Tento druhý způsob je pro něj dle mého mínění oprávněnější, poněvadž jak nám předvedla skrytá a kněžská tradice, máme pravdu, když tvrdíme, že princip božství není po způsobu jsoucích věcí.“¹⁴⁰

Ve třetí kapitole je popisovaná hierarchie, její způsob a užitek. Ještě jednou zde odcituji Areopagitovu definici 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. Bohu přiměřená krása pak jakožto jednoduchá, dobrá a jako princip dokonalosti není nijak smíšena s žádnou nepodobností a udílí každému jsoucnu, dle jeho hodnoty, své vlastní světlo, a poté skrze nejbožštější zasvěcení dovršuje dokonalost těch, kdo jsou do ní zasvěcovány, tím, že harmonicky a nezměnitelně přetváří ke své podobě.“¹⁴¹ Je to tedy určitý řád, dávající universu smysl podle závislosti jednotlivých jsoucen na Božské přirozenosti. Božská přirozenost je dokonalá a všechna jsoucná se na ní podílí (participují) podle svého místa v hierarchii. Účelem hierarchie je tedy připodobnění jsoucen k Bohu a sjednocení s ním, přijímání Božího světla a jeho zprostředkovávání nižším prvkům hierarchie. Všem jsoucnům náleží jejich místo v hierarchii a „není jim dovoleno konat naprosto nic, co by bylo v rozporu s posvátným uspořádáním jejich

¹³⁸ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 58.

¹³⁹ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 62.

¹⁴⁰ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 63.

¹⁴¹ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 70.

vlastního principu zasvěcení.¹⁴² Hierarchický řád tedy spočívá v tom, „že jedni jsou očišťováni, zatímco druzí očišťují, jedni jsou osvěcováni, zatímco druzí osvěcují.“¹⁴³

Potom, co Areopagita vymezuje hierarchii, zabývá se ve čtvrté kapitole tím, co vůbec označuje pojmenování anděl. Tuto kapitolu považují za nejvýznamnější v celém spisu, neboť pojednává nejen o přirozenosti andělů, jejich funkci a postavení v rámci universa, ale ukazuje i zařazení novoplatónských prvků do učení o nebeských inteligencích. Hned v úvodu této kapitoly Dionýsios opět připomíná, že veškerá jsoucna se účastní na Boží přirozenosti, vysvětluje zde však také podle jakého klíče na Bohu participují. Přebírá zde Plotínovu triádu bytí – život – myšlení.¹⁴⁴ „Všechna neživá jsoucna tedy na něm mají účast svým pouhým bytím – ježto bytím všeho je božství, které je nad bytím -, živá jsoucna nadaná mají účast na jeho oživující moci převyšující veškerý život, jsoucna nadaná rozumem mají účast na jeho o sobě dokonalé a vši dokonalosti předcházející moudrost, přesahující veškerý rozum a intelekt.“¹⁴⁵ Z toho tedy vyplývá, že nebeské inteligence mají větší účast na Božském principu než jsoucna bez intelektu, tak i tak s intelektem, jako jsou lidé. Tuto tezi můžeme chápat tak, že nebeské inteligence participují na Bohu mimo triádu bytí – život – myšlení, a to přímým nazíráním Jednoty. Dokládá zde tedy zprostředkující roli andělů (viz. kapitola 3.2.) a ukazuje ji na příkladech z Bible, kde se andělé objevují jako prostředníci a zvěstovatelé Boží vůle a přirozenosti.

Kapitola pátá a jedenáctá se zabývají podobným tématem vysvětlujícím Areopagitovu a současně i biblickou terminologii. Dionýsios se ve svém zkoumání pouští i do jakési elementární filosofie jazyka, neboť pokládá a odpovídá na otázku: Proč tedy jako anděly nazýváme všechny nebeské intelekty, a nejen jejich nejnižší stupeň? Dle Dionýsia každý vyšší stupeň sdílí určité

¹⁴² AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 70–71.

¹⁴³ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 71.

¹⁴⁴ Srv. PLOTÍNOS. *The Enneads*. New York, 1992, s. 69.

¹⁴⁵ AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 74.

vlastnosti se stupněm nižším, tj. participuje na něm. Znamená to tedy, že všechny nebeské substance, od archandělů až po serafy jsou částí své přirozenosti andělů rovněž, proto je správné nazývat anděly. Nemá však smysl nazývat poslední řád nebeských intelektů vládami či trůny, nemá totiž účast na nejvyšších mocích.¹⁴⁶

Systematizující pohled na nebeský řád a současně nejrozšířenější a nejvyužívanější část Areopagitovy nauky popisuje šestá až desátá kapitola. Dionýsiova hierarchizace nebeských bytostí je v souladu s novoplatónským územ triadická. (Triadismus křesťanského novoplatonismu je výsledkem syntézy triadismu v pohanském novoplatonismu (zejména u Plotína¹⁴⁷ a Prokla¹⁴⁸, např. triády *hén – nús – psýché* nebo *moné – proodos – epistrofé*) a v křesťanské věrouce (Boží trojjedinost, Svatá trojice, tři králové...)). Ve spisu jsou tedy nebeské intelekty rozděleny do tří triád, a to: Serafové, Cherubové a Trůny; Moci, Síly, Panstva a Vlády, Archandělé a Andělé.

6.3.1. Serafové, Cherubové a Trůny

Nebeské inteligence jsou pojmenovány a hierarchizovány na základě jejich „bohupodobných vlastností“.¹⁴⁹ Serafové (seraf – שרף), znamená v hebrejštině „ten, co plane“. Symbolizováni jsou tedy obvykle ve spojitosti s ohněm a žářem, který evokuje očistu a lásku: „Tu ke mně přiletěl jeden ze serafů. V ruce měl žhavý uhlík, který vzal kleštěmi z oltáře, dotkl se mých úst a řekl: „Hle, toto se dotklo tvých rtů, tvá vina je odňata a tvůj hřích je usmířen.“¹⁵⁰ Podle Bible mají serafové šest křídel a neustále velebí Boha svými chvalozpěvy: „Nad ním stáli serafové: každý z nich měl po šesti křídlech, dvěma si zastíral tvář, dvěma si zakrýval nohy a dvěma se nadnášel. Volali jeden k druhému: „Svatý, svatý, svatý je Hospodin zástupů, celá země je plná jeho slávy.“¹⁵¹ Serafové také mají schopnost ovlivňovat a připodobňovat si nižší jsoucí tím, že

¹⁴⁶ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 79.

¹⁴⁷ Srv. PLOTÍNOS. *The Enneads*. New York, 1992.

¹⁴⁸ Srv. PROKLOS. *The Elements of Theology*. Oxford, 1992.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 82.

¹⁵⁰ Iz 6,6 – 6,7.

¹⁵¹ Iz 6,3 – 6,4.

na ně působí svou aktivitou a žářem tak, že je „přivádějí do varu a rozpalují, dokud i ona nedosáhnou jim podobného žáru“¹⁵², tj. serafové dokážou pozdvihovat ontologicky nižší jsoucna na úroveň jim vlastní nebo velice blízkou. Serafové také skrz své světlo a žár dokážou ostatní jsoucna očišťovat a pronikat veškerou temnotou, kdy „pronikání temnotou“ je výrazem pro odstraňování „zla“.¹⁵³

Cheruby Dionýsios popisuje jako mnohost poznání nebo záplavy moudrosti. Jsou to nebeské bytosti, které plně požívají božskou moudrost, radují se z ní a předávají ji dál. Cherubové jsou také často představováni jako ochránci („Byl jsi zářivý cherub ochránce (...)“¹⁵⁴). Zajímavý je také popis cherubů Ezechielem, který však podle Dionýsia musíme chápat jako nanejvýš symbolický, neboť všechny nebeské intelekty jsou pouze čisté formy, které existují bez vztahu s jakoukoliv látkou.

Trůny jsou poslední z nejvyššího chóru. Jak jejich název (který má stejný význam v hebrejštině a řečtině jako v češtině) napovídá, jsou oporami Boha, nacházejí se pod ním, jsou v jeho těsné blízkosti a jsou mu nápomocní. Při popisu Trůnů je Dionýsios velmi skoupý a ani Bible není o moc konkrétnější. Vlastnosti Trůnů se pokouší vysvětlit až sv. Řehoř Veliký, který píše, že skrze Trůny (stolice) Bůh vynáší své rozsudky.¹⁵⁵

6.3.2. Moci, Síly, Panstva

Moci, Síly a Panstva jsou středním chórem andělské hierarchie. I zde musíme odvozovat vlastnosti a význam těchto nebeských intelektů podle jejich názvů. Panstva jsou tedy svobodná a osvobozená od jakýchkoliv pozemských mocností. Napodobují Boha v jeho panování, tedy v panování nikoliv tyranském,

¹⁵² AREOPAGITA, D. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 83.

¹⁵³ Zlo však u novoplatoniků nemá ontologickou platnost. To, co chápeme jako zlo je pro novoplatoniky nedostatkem dobra (jako je temnota nedostatkem světla). Srv. AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003.

¹⁵⁴ Ez 28,14.

¹⁵⁵ ŘEHOŘ VELIKÝ. *Čtyřicet homilií na evangelia*. Olomouc, 1946, s. 112.

ale svobodném, odmítajícím veškeré otroctví. Panstva bez ustání touží po skutečném panství a principu panství.¹⁵⁶ Toto můžeme chápat tak, že panstva jsou jakési nebeské archetypy vládců pozemských, toužící se od Boha naučit tomu nejlepšímu (tak, že spolu participují na panství (panování) Boha) a předat dál nižším jsoucům. Moci jsou síly, které se vehementně snaží dosáhnout podobnosti s Bohem. I zde můžeme pozorovat novoplatónský princip *epistrofě*, neboť Moci se snaží Boha nejen napodobit, ale také k němu, jako k nejvyšší mocnosti, navrátit. Síly jsou všechny síly nadzemské a intelektuální, spolupracují s dalšími prvky středního chóru na harmonickém uspořádání světa.

6.3.3. Vlady, Archandělé, Andělé

Vlady svým popisem zapadají spíše do předchozího chóru. Vlady jsou ty mocnosti, které společně s Bohem participují na jeho moci. Archandělé pak jsou středním prvkem této triády. Archandělé jsou „nadposlové“, kteří zvěstují zprávy nižším poslům, tedy andělům. V Bibli je archanděl pojmenován pouze jednou, a to archanděl Michael v listu Judově: „A přece sám archanděl Michael, když se přel s ďáblem o Mojžíšovo tělo, neosmělil se vynést nad ním zatracující soud, ale řekl: Potrestej tě Hospodin.“¹⁵⁷ Diviš také nevyjmenovává archanděly konkrétně, zmiňuje zde (v souladu s Písmem) pouze archanděla Michaela, o kterém tvrdí, že je vůdcem židovského národa. Andělé završují nebeskou hierarchii, jsou posly materiálnímu světu a jsou mu také nejbliže. A jako je archanděl Michael vůdcem vyvoleného národa židovského, tak má každý národ svého anděla, který ho chrání.

Jak ukazují výše, Pseudodionýsios vytvořil komplexní teorii andělských chórů. Neměli bychom ho ale vnímat jako zakladatele učení o nebeských jsoucnech, ale jako systematika a eklektika, kterému se podařilo zařadit různorodé názory jeho předchůdců do ucelené formy. Právě díky jednoduchosti,

¹⁵⁶ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 91.

¹⁵⁷ Ju 1,9.

srozumitelnosti a ucelenosti se právě Areopagitovo učení stalo dominantním a ovlivňovalo myšlení filosofů v celém středověku.

6.4. Exegeze nebeských inteligencí ve světle Dionýsiovy gnozeologie

Jednou z otázek, které se Areopagita snaží ve svém díle zodpovědět, je již výše zmíněná problematika biblického popisu nebeských bytostí a jejich přirozenosti (vzhledu, formy aj.) a jeho autentičnosti. Z tohoto důvodu se autor zmíněnému tématu obecně věnuje již v úvodu svého díla *O nebeské hierarchii*, tedy ještě před popisem hierarchie samotné, podrobněji se mu pak věnuje v závěrečné kapitole.

Vychází ze své teorie poznání (popsané na metafoře světla) a dochází k závěru, že poznatky o inteligibilních jsoucnech mohou být lidem předány pouze symbolicky.¹⁵⁸ S ohledem na povahu lidského intelektu byl Bůh nucen použít básnického jazyka k popisu nelátkových jsoucen. Jejich bezprostředního poznání bude lidská duše schopna až po svém povznesení¹⁵⁹, novoplatónským slovníkem řečeno, po jejím splynutí s Jedním. Mystická povaha Písma má však dle Dionýsia ještě další účel. Tím je zachování určité exkluzivity poznání skrytých pravd. Podle mého názoru je z této teze možno odvodit skrytou část Dionýsiovy gnozeologie, ve které postuluje nerovnost individuálních lidských intelektů a jejich schopností poznání.¹⁶⁰ Důsledně vzato by pak z této teorie vyplynula i nerovnost lidí před Bohem (chápeme-li intelekt jako část duše), což by znamenalo výrazný odklon od jedné ze styčných idejí křesťanství. Pravděpodobněji se však jedná o pouhý autorův odkaz k církevním autoritám a jejich schopnosti porozumění a výkladu Písma, jakou byl například svatý Pavel.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 22.

¹⁵⁹ AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 59.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 61.

Svatý Dionýsios vymezuje dva způsoby nazírání inteligibilití, analogické základním pilířům jeho noetiky – tzv. cestám poznání Boha, které podrobněji rozpracovává ve spise *O mystické teologii*.¹⁶¹

Analogií *via positiva*, tedy pozitivní cesty poznání Boha jsou podobné popisy, u kterých se „postupuje tak, jak se sluší prostřednictvím svatě utvářených obrazů.“¹⁶² Nepodobné obrazy jsou pak formou *via negativa*, neboť se k nim “dospívá skrze vytváření nepodobných tvarů až k zcela nepřístupným výtvorům“¹⁶³. Pozitivní cestou nikdy nemůžeme popsat nebeská jsoucna, neboť ta jsou zcela odlišná od jsoucna materiálních. Vhodnější je proto cesta negativní, která pomocí *pravdivých negací* upozorňuje na jejich imateriální charakter. Nepodobné popisy tak zabraňují omylům, které často vznikají u zobrazení na základě podobnosti. „Je totiž pravděpodobné, že vznešenější posvátná zpodobení mohou někoho uvést v omyl, neboť se může domnívat, že nebeské bytosti jsou zlatu a světlu podobní a oslnivý muži, půvabně oblečení do zářivých šatů a lesknoucí se ohněm, jenž neškodí, nebo že mají všechny ostatní krásné věci, jimiž Slovo boží vypočetlo nebeské intelekty.“¹⁶⁴ Tyto omyly vychází ze samotné podstaty lidského intelektu, jehož určitá část tíhne k materiálnímu. Pro ilustraci složitosti interpretace metafor u nepodobných výjevů odcituji jeden z autorových příkladů:¹⁶⁵ „Domnívám se, že zářící a ohnivý šat označuje jejich podobnost Bohu, vyjádřenou obrazem ohně a jejich schopnost osvětlovat následkem spočívání v nebi, kde se nachází světlo i zcela inteligibilní vyzařování nebo jeho intelektivní přijímání.“¹⁶⁶

¹⁶¹ AREOPAGITA, Dionýsios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003.

¹⁶² AREOPAGITA, Dionýsios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 62.

¹⁶³ Tamtéž, s. 63.

¹⁶⁴ AREOPAGITA, Dionýsios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009, s. 63–64.

¹⁶⁵ Příklady konkrétních obrazů a jejich interpretace viz. tamtéž, s. 118–133.

¹⁶⁶ Tamtéž, s. 125.

6.5. Recepce nauky o nebeské hierarchii

„První kruhy tady kůr cherubínský jsou a serafický. Tak pohotově sledují své řady, by Bohu se, jak mohou, podobaly, a mohou tak, že vidí bez vší vady. Ty druhé lásky, kolem nichž jež vzplály, se Trůny boží tváře nazývají, a k prvé trojici se proto daly. A věz, že všichni tolik slasti mají, co viděním svým mohou proniknouti v pravdu, v níž rozum ztiší se a ztají. Čímž zjevno je, že blaha dosáhnouti lze zřením, láskou ne, jež jasnozřivá až jím se stává na pozemské pouti; za míru zření zásluhy pak mívá, jež milost mu a dobrá vůle razí, a to tak dále stupňováno bývá. Trojice druhá, která takto vzchází a toto věkověčně jaro zdobí, kterémuž noční Skopce nerve mlází, Hosanna prozpěvuje každé doby písněmi třemi s melodií trojí, jež v řádu veselí se ztrojnásobí. Tré bohyň v hierarchii té stojí: nejprve Panstva, za druhé pak Síly, co třetí řád se Mocnosti k nim pojí. pak ve dvou předposledních plesech pílí Knížectva kroužící a Archandělé a poslední kruh Andělé si sídlí. Ty řady všechny vzhůru hledí směle a dolů podmaňují tak, že k Bohu jsou taženy i táhnou kůry celé. Dionýz tomu zasvětil svou vlohu, že tyto řady třídil v rozjímání, a tak je nazval, jak i já to mohu. Od něho Řehoř odlišné měl zdání, až zrak, když otevřel zde v tomto kraji, sám sobě pousmát se musil maní“¹⁶⁷

Tento umělecký popis nebeské hierarchie je obsažený v jednom z nejvýznamnějších děl světové literatury vůbec. V této kapitole se pokusím ukázat, jak bylo Dionýsovo učení interpretováno pozdějšími mysliteli a jak bylo předáváno napříč dějinami, aby se jeho přebásněná verze mohla objevit v popisu Ráje, třetí části Božské komedie. Zaměřím se pak především na interpretaci vyloženou Řehořem Velikým (která je ve výše uvedeném textu také zmíněna) a dále na recepci nebeské hierarchie v díle nejvýznamnějšího autora scholastické filosofie Tomáše Akvinského, Dantova staršího současníka. Pravděpodobně právě ze spisů Tomáše Akvinského, ale i Petra Lombardského, Dante čerpal.

¹⁶⁷ ALIGHIERI, Dante. *Božská komedie*. Praha, 1882, s. 210.

Řehoř Veliký je pro svou politickou a ekonomickou činnost jedním z nejvýznamnějších pontifikátů v dějinách. Z hlediska dějin filosofie však nebyl nijak originálním myslitelem a zabýval se spíše výkladem Písma, jako v jeho etickém komentáři ke knize Job, tak i spisů starších církevních Otců¹⁶⁸, významné jsou také jeho kázání, sebraná v knize *Čtyřicet homilií na evangelia*.¹⁶⁹ Právě v homilii na třetí neděli po Svatém Duchu (homilie dvacátá čtvrtá) se objevuje Řehořovo pojetí nebeských řádů a angelologická nauka vůbec. Pro správné pochopení Řehořova pojetí Areopagitova učení si musíme uvědomit rozdílnost těchto význačných osobností. Zatímco Dionýsos (ať se pod tímto přídomkem skrýval kdokoliv) se ve svých dílech projevuje jako systematický teoretik – vědec, Řehoř se orientuje spíše prakticky než metafyzicky. A právě v tomto praktickém duchu je vedena i interpretace areopagitovské nebeské hierarchie. Řehoř přejímá pojmenování andělských chórů i jejich počet, což však nutně nemusel převzít od Areopagity¹⁷⁰, ale od některého ze starších otců. Úplně však vypouští jejich členění do triád, podle mého názoru tak činí ze dvou důvodů. Jednak pro něj není pravidelná struktura tak důležitá, jako pro systematická novoplatonismu Areopagitu, jednak byl Řehoř ovlivněn novoplatonismem Augustinovým, který není tak systematizovaný. I když je celá Řehořova filosofie prodchnuta augustinovskými myšlenkami, v nauce o andělech se s ním rozchází, když tvrdí, že jsou ryze duchovní podstaty.

V souladu s Dionýsem Řehoř popisuje existenci devíti andělských chórů, pravdivost tohoto počtu pak dokazuje pomocí analogie s drahými kameny, kterých bylo podle tehdejší fyziky také devět druhů.¹⁷¹ Řehoř se nezaměřuje na teoretické poznávání nebeských inteligencí, ale zaměřuje se na praktické využití výkladu o andělech v rámci etiky.¹⁷² Andělské bytosti jsou u Řehoře jakési

¹⁶⁸ ŘEHOŘ VELIKÝ. *Čtyřicet homilií na evangelia*. Olomouc, 1946, s. 31.

¹⁶⁹ ŘEHOŘ VELIKÝ. *Čtyřicet homilií na evangelia*. Olomouc, 1946.

¹⁷⁰ KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionýsia*. Praha, 2009, s. 31.

¹⁷² Srv. YATESOVÁ, Francis. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Praha, 2009, s. 139.

¹⁷² ŘEHOŘ VELIKÝ. *Čtyřicet homilií na evangelia*. Praha, 1946, s. 359.

morální imperativy, ke kterým se lidé snaží přiblížit ctnostným životem a konáním dobra. Ti nejcnostnější lidé se pak připojí k různým andělským řádům v závislosti na povaze a hojnosti ctnosti.

Ještě významnějším interpretátorem a komentátorem novoplatónské angelologie je Tomáš Akvinský, příznačně nazývaný *Doctor Angelicus*. Syntetizoval různé angelologické názory, které sepsal a poskytl k nim vlastní originální výklady a komentáře. Stal se tak hlavním představitelem angelologie ve scholastice a byl po dlouhou dobu nezpochybnitelnou autoritou tohoto oboru. Tomáš od Aristotela přejímá pojem oddělených podstat, které se objevují v aristotelské fyzice, a přiděluje ho andělům. Fyziku tak nahradil metafyzikou, pohanskou nauku proměnil na křesťanské učení.

Nejdůležitějším dílem, ve kterém se Akvinský zabývá angelologií, je spis *O separovaných substancích*.¹⁷³ Zde popisuje tradici angelologického myšlení od řeckých filosofů až k patristice. Jako zdroj křesťanské angelologie využívá zejména Bibli a také Areopagitovo učení. Pokládá si základní angelologické otázky o původu andělů, přirozenosti oddělených substancí a jejich vzájemném vztahu. Andělé byli stvořeni přímo z nejvyššího bytí, tedy Boha, mají imateriální přirozenost a participují na Božím dobru a jsou obdařeni svobodnou vůlí.¹⁷⁴ Vidíme tedy, že se zde Tomáš nijak významně neodchyluje od tradičního pojetí a de facto pouze syntetizuje již známé učení Augustinovo, Dionýsovo, ale také Origenovo. V *Theologické summě* pak již nabízí své originální učení o oddělených substancích a detailně se zabývá jejich metafyzickým statutem a postavením v rámci universa.

¹⁷³ AKVINSKÝ, Tomáš. *O separovaných substancích*. Praha, 2010.,

¹⁷⁴ AKVINSKÝ, Tomáš. *O separovaných substancích*. Praha, 2010, s. 45.

7. Závěr

V této práci jsem se pokusil představit angelologii jako jednu z filosoficko – teologických disciplín, které vznikají jako reakce na myšlenkové ukotvení a postupného rozšiřování křesťanského náboženství v období pozdní antiky. Měly sloužit k legitimizaci a kodifikaci nového náboženství a k jeho postupnému propojení s tradičním myšlením. S rozšiřováním křesťanství postupně zaniká starý svět řeckých filosofů, svět ohraničený, bezpečný a nekonečně trvající. Peratický a pravidelný kosmos postupně nahrazuje nepoznatelné universum, které se řídí odlišnými zákony a spěje lineárně ke svému cíli.

Úvodní část mé práce vymezuje terminologii využívanou v angelologii a patristice, nabízí zhodnocení společenské a náboženské situace dané epochy a na jejím základě ukazuje některá specifika, pojící se pouze s daným obdobím, ale i ty postupy a myšlenky, které ovlivní pozdně antické myšlení a stanou se součástí filosofického zkoumání. Příkladem můžou být apologetiky, vedoucí k rozvoji logické argumentace a vývoji křesťanské terminologie. Právě erudovanost a logická stavba těchto spisů činila křesťanské apologetické texty úspěšnými, jejich pedagogická funkce pak požadovala jednotnou terminologii, díky níž mohlo být nové náboženství popisováno. Stejný proces se týkal i angelologického zkoumání, bylo nutno zavést nové názvosloví a vymanit nebeská jsoucná z metaforického jazyka Bible.

Další část má spíše deskriptivní charakter a přibližuje učení některých Otců, na kterých ukazují vznik postupů a metod, důležitých pro celou patristiku i pozdější filosofii, jako je rozvoj negativní teologie a poznání u Klementa nebo vznik prvního hierarchického systému, který určil postavení jsoucných v universu.

Vztah jsoucných s okolím a jejich postavení v kosmickém řádu zkoumá i sv. Augustin. Spis O Boží obci je popisem dokonale systematického universa, jako nejvyšší míry dokonalosti.

Nejrozsáhleji a nejanalytičtěji se zabývám stvořitelem nebeské hierarchie Dionýsiem Areopagitou. Vytvoření hierarchického systému založeného na novoplatónském triadismu, křesťanské kosmologii a společné metafyzice, znamená vrchol tohoto myšlenkového směru. Křesťanská nauka byla konečně systematizována, filosofie se stává nástrojem teologie a svět dostal určitý řád.

Areopagita završil dlouho cestu filosofů pozdní antiky, a spojil do sebe dílky skládačky. Recepce jeho učení ve filosofii u Akvinského v umění literárním a výtvarném, ale i v architektuře církevních staveb se projevuje Areopagitova představa světa, který má řád a všechna jsoucna v něm mají své místo.

8. Seznam pramenů a použité literatury

8.1. Prameny

AKVINSKÝ, Tomáš. *O separovaných substancích*. Praha, 2010.

AREOPAGITA, Dionysios. *Listy, O mystické teologii*. Praha, 2005.

AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009.

AREOPAGITA, Dionysios. *O mystické teologii: O božských jménech*. Praha, 2003.

AUGUSTIN, *O Boží obci knih XXII*. Praha, 2007.

Bible: překlad 21. století. Praha, 2009.

PLATÓN, *Ústava*. Praha, 2014.

PLOTÍNOS. *The Enneads*. New York, 1992.

PROKLOS. *The Elements of Theology*. Oxford, 1992.

ŘEHOŘ VELIKÝ. *Čtyřicet homilií na evangelia*. Olomouc, 1946.

SUETONIUS, Gaius, Tranquillus. *Životopisy dvanácti císařů*. Praha, 1974.

8.2. Literatura

ALTRICHTER, Michal, ed. *Archanděl Michael: dynamický obhájce života: vhléd do života andělů*. Olomouc, 2009.

ARMSTRONG, Arthur, Hilary. *Filosofie pozdní antiky. Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. Praha, 2002.

BLAŠKO, Jan. *Bůh podle Dionysia Areopagity a jeho svět*. Brno, 2013.

DILLON, John. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition*. Hampshire, 2007.

FITZGERALD, Alan. *Augustine Through the Ages*. Cambridge, 1999.

FLOSS, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění. Cesty evropského myšlení*. Praha, 2004.

HAZLETT, Ian. *Rané křesťanství: počátky a vývoj církve do roku 600*. Brno, 2009.

CHLUP, Radek. *Proklos*. Praha, 2009

KOMOROVSKÝ, Jan. *Tajomstvo Pseudo-Dionýza Areopagitu*, in: Hieron I, Bratislava, 1996, s. 37–43.

KOUDELKA, Martin. *Vztah člověka a Boha v hierarchickém učení tzv. Dionysia Areopagity* in: AREOPAGITA, Dionysios. *O nebeské hierarchii*. Praha, 2009.

KRANZ, Gisbert. *Augustin: život a působení*. Kostelní Vydří, 1998.

KURIAN, George, Thomas. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. Wiley, 2011.

LANE, Antony. *Dějiny křesťanského myšlení*. Praha, 1996.

MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec, 2008.

MRÁZEK, Jiří, POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha, 1993.

MÜHLENBERG, Ekkehard. *Die Sprache der Religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysios Areopagita*. New York, 1993.

OTISK, Marek. *Středověké myšlení*. Ostrava, 2005.

PETRÁČEK, Tomáš. *Bible a moderní kritika: česká a světová progresivní exegeze ve víru anti-modernistické krize*. Praha, 2011.

RAHNER, Karl. *Teologický slovník*. Praha, 2009.

RANKIN, David. *Tertullianus a církev*. Brno, 2002.

The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge, 2014.

TILLICH, Paul. *Dějiny křesťanského myšlení*. 1968, samizdat.

