

**Univerzita Karlova v Praze**

**Husitská teologická fakulta**

**Disertační práce**

**Nic jako označení divinní entity**

**Nothingness as denotation of divine entity**

**Doktorský studijní program: Teologie**

**Studijní obor: Husitská teologie**

**Školitel:**

**Prof. ThDr. Zdeněk Kučera**

**Autor:**

**Mgr. Ondřej Čihák**

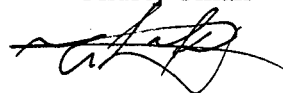
**Praha 2009**

Mé poděkování patří prof. Zdeňku Kučerovi za odborný dohled a laskavost, se kterou vedl naše konzultace, stejně jako dr. Miroslavu Pauzovi za cenné podněty v počátcích vzniku této disertační práce.

„Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Nic jako označení divinní entity“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 28.5.2009

Ondřej Čihák



# Nic jako označení divinní entity.

## Obsah:

1.	Slovo úvodem	7
1.1	Stručné uvedení do problematiky	9
1.2	Přehled výsledků dosavadního bádání a zhodnocení použitelných metod a dosažitelných cílů.	15
2.	Hledání vlastní definice negativní teologie	18
2.1	Apofatická teologie a Bible	23
3.	Vybraní představitelé negativní teologie a jejich teze	26
3.1	Dionysios Areopagita a jeho Listy	27
3.1.1	První List mnichu Gaiovi	28
3.1.2	Druhý List témuž (mnichu Gaiovi)	35
3.1.3	Pátý List jáhnu Dórothéovi	38
3.1.4	Spis O mystické theologii	43
3.1.5	Shrnutí a rozvinutí nosných momentů Areopagitovy koncepce božského	52
3.1.6	Kritika Areopagitova pojetí negativní teologie z pozice postmoderní filozofie	57
3.2	Mistr Eckhart a jeho názory ve věci podstaty divinního	62
3.2.1	Kázání XIX. Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat. (Sk 9,8)	65
3.2.2	Výklad možnosti přístupu k božskému z textu „O vznešeném člověku“	69
3.2.3	Shrnutí a zhodnocení Eckhartových tezí	73
3.3	Eriugenova expozice Areopagitova apofaticismu	75
3.3.1	Dělení přírody do čtyř kategorií	78
3.3.2	Dělení bytí a nebytí do pěti modů	85
3.3.3	Eriugenovo přehodnocení základních ontologických kriterií pro potřeby teologie	90

4.	Nebytí jako fundamentum divinního	92
4.1	<i>Nic</i> a jeho místo v přirozeném jazyce	93
4.2	„ <i>Nic</i> “ jako prázdný pojem	94
4.3	Sporný charakter quasi-prázdných pojmů a jeho důsledky	98
4.4	<i>Nic</i> jako součást dějin myšlení	101
4.4.1	Prázdnno jako objektivizace časovosti a extenzionality	102
4.4.2	<i>Nic</i> jako Heideggerova ontologická kategorie	106
4.4.3	Polemika s Heideggerovým pojetím <i>nic</i>	112
5.	Závěr	115
5.1	Marginalizace nebytí a její důsledky	116
5.2	Zapomenutost nebytí a její důsledky	120
6.	Summary	123
7.	Jmenný rejstřík	124
8.	Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů	125

# 1. Slovo úvodem

Tento spis je především rozvinutím konkrétního badatelského záměru obsaženého v mé magisterské práci<sup>1</sup>. Je pokračováním analýzy toho, jak je v jazyku, jako v jednom z nástrojů myšlení, zacházeno s výrazy „nic“ a „prázdnost“, aby pak tyto výrazy i s jejich významy byly dávány do souvislostí s výrazy jako „Bůh“ či „divinita“. Toto usouvstažňování se neděje samovolně – podobné snahy najít souvislost mezi uvedenými pojmy jsou, ať zjevně či skrytě, obsaženy v pracích především teologů, kteří ovšem projevují silnou filozofickou erudici a tak se jejich argumentace dostává leckdy na úroveň fundované filozofické rozpravy a přitom však neztrácí svůj hluboký náboženský, téměř vždy mysticky laděný charakter.

Po pečlivém studiu spisů těch autorů, kteří by splňovali výše uvedený tematický nárok jsem si vybral, samozřejmě ve shodě s mým badatelským záměrem, ty myslitele, jejichž teze mohou přispět k vytvoření pomyslné myšlenkové osy, která protíná konkrétní, níže uvedené mnou navržené postuláty; jmenovitě Dionysios Areopagita, Mistr Eckhart, Jan Scotus Eriugena. Každému z nich bude v práci věnována samostatná kapitola a jejich teze budou konfrontovány v průběhu celé práce; není tedy důvod zavádět jednotlivá rejstříková hesla. Mým záměrem je mimo jiné dokázat, jak se jednotlivé teze dají propojit na pozadí negativní teologie, či ještě lépe, na pozadí nového druhu rozpravy, jejíž základy a obrysy lze tušit právě v některých myšlenkách zmíněných myslitelů.

Jako důležitým prvotním východiskem pro mne byl obecný duch textu sedmé kapitoly z knihy Paula Tillichova „Shaking the Foundations“<sup>2</sup>, kde je diskutován jeden výrazný aspekt divinního, totiž Bůh jako hluboký, zahalený, indiferentní a nediferencovaný Základ všeho bytí; jako nekonečná hlubina, Urgrund. Ačkoli další studium tohoto Tillichova pojetí se ukázalo být v neshodě se mnou zpracovávaným pojetím divinního, které ostatně bude objasněno níže, přesto tyto myšlenky stojí v základech mého vědeckého tazání, jehož jeden z hlavních cílů je především upozornit na jednostranné chápání a následnou interpretaci podstaty Boha v raně středověké scholastické filozofii, která vychází především z úvah Anselma z Canterbury. Na těchto základech stojí nejen pozitivní nebo také afirmativní či

<sup>1</sup> ČIHÁK, Ondřej. *Prázdnota a nicota. K problematice filozofických pojmů*. Diplomová práce. Praha : Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2003. 85 s.

<sup>2</sup> TILLICH, Paul. *The shaking of the foundations*. [Harmondsworth]. Penguin Books, [1966]. 186 s.

katafatická teologie, ale také obecně vžitá představa Boha jako nejvyššího myslitelného bytí. Tato představa je principiálně neslučitelná s pojetím Boha v negativní teologii a je proto třeba hledat nová východiska, z nichž jedním může být rehabilitace a přehodnocení výrazu „nic“ a potvrdit místo nejenom v teologickém diskurzu, ale také v prostém a každodenním chápání světa jako místa, kde se člověk stýká se svým Stvořitelem skrze jeho ontologicky specifické působení.

Ačkoli se pojem „nicoty“ stal nosným pilířem existenciálně interpretovaného nihilismu, tohoto tématu se ve své práci dotýkám jen okrajově. Mým záměrem je totiž se diskurzivně přiblížit „čisté deologii“, tak jak ji může nahlížet jediné negativní teologie jinak než za vydatné pomoci ontologie. Tím se dostáváme k jednomu z dalších úkolů této práce: totiž prověřit vypovídací schopnost negativní teologie a prozkoumat možnost a funkci vyššího stupně teologické rozpravy. Jestliže jsme byli totiž doposud zvyklí hovořit o Bohu jako o nejvyšším bytí, a je-li možné, že existují ti, kdo hovoří o Bohu jako o něčem, co stojí mimo něj, je třeba vést diskusi o tom, co tento rozdíl zakládá, totiž kategorie bytí (τό όν) jako základní prostředek identifikace Boha (je-li chápán jako nejvyšší bytí). Je-li však jen možné, že Bůh je od bytí odlišný, což jasně tvrdí i výše zmiňovaní myslitelé, je pak třeba opustit klasické teologické kategorie stejně jako klasické kategorie ontologické a je třeba se začít ptát po možnosti, jak metodicky zacházet prostřednictvím pojmů s entitami tohoto typu.

Je samozřejmé, že konstituování nové disciplíny schopné vést podobný diskurz na úrovni teologické a přitom zbavený všech „významově zahalených“ výrazů, tak oblíbených v mystice, vymezení jejího rozsahu a obsahu, vypracování metodologie a terminologie, určení jejího místa ve vědě a vztáhnout ji k souvisejícím disciplínám je náročný, téměř nadlidský úkol. To si však tato práce za cíl neklade; její vytyčené úlohy jsou přeci jen dosažitelnější: upozornit na nesrovnalosti, tyto analyzovat a určit jejich místo v současné teologicko-filozofické rozpravě. Až teprve poté, bude-li tak učiněno, může ze závěrů v této práci obsažených vyrůst nový pohled na negativní teologii, která se jeví, jak bude uvedeno v následujících kapitolách, býti nedostatečným nástrojem vědecké deskripce a začít se tázat po jiných možných východiscích, která překoná úskalí substanciálně přítomná v ní a otevrou cestu pro zodpovězení otázek týkajících se vlastní povahy divinného.

## 1.1 Stručné uvedení do problematiky

My, teoretikové teologie, zajisté máme jasnou představu o tzv. negativní teologii. Chápeme ji jako leckdy exaltované vyjádření myšlenky skrytého a nepoznaného/nepoznatelného Boha, jako teologii nešetřící mystickými výrazy, vzletnými metaforami a odvážnými přirovnáními. Takto viděna, zůstává uzavřena ve svazcích knih a my se k ní vracíme třeba tehdy, když hledáme inspiraci a zjitření mysli, protože její významově zahalené definice nás více než důrazně upomínají k, či v platónském smyslu, nechávají nás rozpomenout na neempirický, neracionální rozměr našeho chápání Boha. A jednou myšlenkou inspirování, vracíme se povětšinou do klidných vod teologie pozitivní, katafatické, abychom zde naši inspiraci, náš takřkajíc lup, zužitkovali v disciplíně se zcela odlišnou rétorikou, sémantikou a strukturou. Ale může být negativní teologie takovou doménou inspirace? Je vůbec možné vynášet, básnicky řečeno, oběť z jejího chrámu a klást na oltář v chrámu jiném? Je možné teze jednoho systému používat stejným způsobem v systému jiném?

Dionysios Areopagita<sup>3</sup>, bez nadsázky jeden z nejvlivnějších křesťanských mystiků všech dob, chápe teologii jako jeden monolit s minimálně dvěma tvářemi, pozitivní a negativní. A ač je přesvědčen, že pouze negativní teologie (oproti pozitivní) je schopna poskytnout jisté transcendentně platné a ontologicky smysluplné výpovědi o Bohu, jakkoli významově nejasné a racionálně nejednoznačné, přesto roli pozitivní teologie nesnižuje; ba naopak - chápe jednu jako nutný předstupeň druhé, ba jako vzájemnou podmínku jejich vlastní existence. Vždyť negativní tvrzení o Bohu bez předchozí či následné afirmace ve výrazivu teologie pozitivní by byly jen prázdné metafory či výroky kontradiktorní povahy. Jejich přiblížení „lidskému rozvrhu“, které se v pozitivní teologii děje skrze jazyk (Písmo), rozum (např. dogmatika), ba i smysly (liturgie a svátosti), jakkoli rozlamují „pravou povahu“ Boha na rozumově i zkušenostně evidovatelné skutečnosti, zakládají vlastní podmínku dalšího lidského tázání po pravé povaze Boha, které končí právě u otázek negativní teologie a někdy i tyto přesahuje směrem ke specifickému druhu ontologie. Před našimi zraky se zde opět zjevuje určitá obdoba známého konceptu hermeneutického kruhu.

---

<sup>3</sup> Dále též zmiňován i užitím zkratky D.A.



Na naši otázku po možnosti přenosu tezí mezi systémy negativní a pozitivní teologie musíme tedy odpovědět kladně, ba musíme tuto skutečnost uzнат jako nutnou zákonitost ve vztazích uvnitř onoho monolitu teologie. Přesto i zde je třeba dbát jisté metodické zásady, která může znít takto: východiska vyvozená z takovéto přenesené teze nemají bezvýhradní platnost v obou dvou systémech, nýbrž pouze v jednom a to pouze za konkrétních podmínek. Podívejme se na příklad, kdy se hranice mezi teologií negativní a pozitivní zdánlivě stírá a vzniká iluze konjunkce obou teologií.

Mnozí teologové (jeden z těchto je kupříkladu Rudolf Bultmann) v otázce po podstatě Boha dochází k východisku, které lze zahrnout pod tezi „o Bohu můžeme nejvýše mlčet“ či „o Bohu musíme mlčet“, které by se při dobré vůli sice daly chápat jako svou povahou tvrzení vyrůstající z diskurzu vlastního negativní teologii – je naznačena možnost (resp. nemožnost) postihnout jakýkoli aspekt Boha, či dokonce imperativ vynucující zcela metodické zdržení se těchto pokusů o jakoukoli „definici“. Budeme-li tyto teze následovat jak v našem myšlení, tak v naší řeči, zjistíme, že jsme sice neznetvořili „obraz“ Boha pozemskými a lidskými kategoriemi, což je chvályhodné, ale s lítostí zároveň nahlédneme, že jsme se ve svém poznání povahy božství neposunuli ani o krůček vpřed. Metodická skepse vůči kompetencím lidského rozumu, vyjádřena ve výše uvedených postulátech veskrze praktické povahy, nás nechává v nejistotě o Bohu samém. Pozitivní i negativní teologie se zde spojily v jeden nehybný kolos, ve kterém jakoby vládla racionální skepse a metodické tmářství. V takové teologii zbývá snad už jen místo pro mystické poznání ve formě náboženské extáze, iracionální intuice či augustinovského iluminismu.

Nijak samozřejmě nepochybujeme o kontextu, ze kterého tyto teze vzešly; ba dokonce ceníme jejich vhléd, který naprosto jasně rozpoznává meze racionality, meze lidského myšlení a varuje před pokusy o jejich překročení. Ale nenechme se plést: nevedeme diskusi o možnostech „poznatelnosti“ Boha, jeho „uchopitelnosti“ lidským rozumem; nepolemizujeme s duchem rozpravy, ze které povstávají výše analyzovaná tvrzení. Jen upozorňujeme na to, že určitý druh „poznání Boha“ s dlouholetou tradicí v teologii se vyjadřuje k povaze Boha, a to za použití kategorií, které jsou v konvenčním teologickém prostředí přinejmenším zavádějící, ne-li zcela nepřijatelné, avšak tyto výpovědi rozšiřují možnost, kam až lze v diskusi o Bohu zajít. Takto jakoby „ukrajují“ z pomyslné epistemologické propasti mezi Bohem a člověkem

další kusy ve prospěch lidského a tuto propast zmenšují, přibližujíc se tak přeci jen k jistému, byť specifickému poznání božského.

Zmíněný proces „ukrajování z propasti“ může být opsán i následujícím obrazem: přestavme si, že existuje jisté ohraničené místo, za které, nebo do kterého, nelze z jakýchkoli příčin vstoupit - v našem případě oblast božského, divinního. Pak jsou dva způsoby, jak můžeme coby teoretikové postupovat: 1. rezignovat na možnost poznání v oné zóně „za“ s poukazem na dosavadní diskuze, které usilovaly o proniknutí do této oblasti a zjevně selhaly, neboť není nám do dnešního dne známá obecně přijatelná a platná definice oné neznámé, v tomto případě Boha. 2. pečlivým a citlivým opisem toho, co se nachází vně naší oblasti zájmu, avšak nejbliže jeho hranicím, za použití i negací, metafor, kontradiktorních obrátů a paradoxních spojení, zcela a bezezbytku opsat vše, co leží vně tak, že zůstane v posledku naprosto jasná představa o tom, co jsme jako jediné dosud nepopsali. Jakkoli zůstává faktem, že přímou výpověď o božském v jeho pravdě neučiníme, přesto jsme, řečeno matematicky, vyčerpali všechny prvky v definičním oboru, a to co zbývá, je právě ono divinní. Tato metoda se také zrcadlí v jednom z dalších označení negativní teologie: teologie peripatetická – svůj předmět zájmu jakoby v kruzích obchází.

V prvním uvedeném metodickém přístupu zaznívá tvrzení o neexistenci adekvátní definice božství a přitom pozitivní teologie jich za svou dlouhou historii vyprodukovala nespočet. Všechny jsou nějakým osobitým způsobem vyjádřením především autorova náhledu na určitý aspekt božského, již méně však reprezentují ontologicky svrchovanou a transcendentně platnou výpověď o Bohu. Jako jeden z nejzdařilejších pokusů o takový druh definice“ Boha lze považovat ten připisovaný Anselmu z Canterbury, který ovšem v poslední instanci také selhává. Podívejme se na tento výrok podrobněji.

Anselm ve svém Monologiu<sup>4</sup> anticipuje takové pojetí Boha, které v druhé kapitole svého Proslogia již explicitně formuluje, a to v podobě výroku o Bohu jako nejvyšším možném myslitelném bytí (v originálu „*Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit.*“). Tato duchem scholastiky prodchnutá definice, ačkoli se snaží dát jasnou odpověď na stěžejní otázku ohledně toho, jakým způsobem Bůh existuje, přesto ve svých důsledcích zavádí v této formulaci následující neprůchodnost: dle Anselma lze Boha

---

<sup>4</sup> CANTUARIENSIS, Anselmus. *Proslogion* [online]. [cit. 10.8.2008]. Dostupné na <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html>

„nějakým způsobem“ myslet, neboť jej náš teolog vymezuje jako člen množiny těch věcí, které lze *ještě* myslet. Kdybychom šli v analýze této věty ještě dále, shodli bychom se, že *nad* oním maximem našeho myšlení není nic (respektive, není nic co by mohlo být myšleno) a analogicky, všechno co je myšleno až *k němu/po něj* (až k hranici Boha) Bohem není, neboť onen nejvyšší stupeň „bytí“, říká Anselm, je Bůh, tudíž to ostatní je buď bytí nedokonalého (tudíž zřejmě bytí stvořené) nebo v nejprostším slova smyslu prostě není. Povšimněme si, že tato teze vytváří schéma o třech sférách; první, ve které existují bytí „nižšího řádu“, druhá, ve které nalezneme bytí nejvyšší myslitelné (Boha) a oblast třetí, stojící za hranicemi lidského myšlení, ve které není nic, tedy oblast, kterou Anselm vůbec ve své definici netématizuje a nezohledňuje. Dohady, zda-li tato obsahuje např. nebytí nebo „nicotu“ (ať si pod ní představíme cokoli), ponecháme prozatím stranou.

Tvrzení, že Bůh je myslitelný (i kdyby to bylo jen jako nejvyšší bytí) je odvážné a vkládá přílišné a zřejmě plané naděje do kompetencí lidského rozumu. Nemusíme být ještě negativní teologové, abychom s Anselmem nesouhlasili a byli schopni formulovat, intuitivně nahlíženo, přiměřenější verzi této teze v následujícím znění: *...které a nad které nic mysliti nelze...* Touto úpravou jsme Boha a jeho vztah k našemu poznání opravili směrem ke skutečnému stavu lidské racionality; Boha si sice totiž můžeme klidně „představovat“ jako pomyslný vrcholek nějaké hierarchie, ovšem připisovat mu myslitelné bytí, byť nejvyšší možné, je sice sublimací noetického patosu, ale především ontologickou nedbalostí.

Tato nedbalost totiž vede k jednostrannému chápání božské podstaty; pouhé zredukování této na nejvyšší myslitelné bytí, kdy je člověku a jeho rozumu dávána ona normovací schopnost „jakosti božího bytí“, může vyústit v absurdní situaci, kdy dvě různé osoby, kupříkladu individuum Josef Novák z Prahy a individuum Anselm z Canterbury, budou současně každý myslet nejvyšší možné bytí a následným vzájemným porovnáním jejich kognitivních procesů a závěrů z nich vyplývajících sami zjistí, že se jejich představy „nejvyššího myslitelného bytí“ výrazně liší. A pokud bychom nezavedli nějaká absurdní kritéria pro hodnocení relevance srovnávaných „myšlení“ (např. Anselm přečetl více knih než Josef), zákonitě by vznikla situace, kdy by existovalo tolik pojetí Boha, kolik je myslících subjektů, tedy hypoteticky nekonečno.

Touto cestou se vydat nelze, neboť končí v nejednoznačnosti a to pouze z té příčiny, že byl opomenut jeden velice významný prvek, který je pro účely našich úvah více než vhodný právě tím, že je „nemyslitelný“, tudíž odpadá subjektivita a hlavně, který je logicky přítomen v každém ontologickém systému: opak bytí, přesněji řečeno nebytí, ona Anselmem netematizovaná oblast *nad* tím, co již myslet nelze.

Než se podrobněji zaměříme na problematiku nebytí a jejího místa v negativní teologii, je potřeba uvést na pravou míru naši předchozí analýzu Anselmovy teze. Tento rozbor se opírá právě o to, co v této tezi obsaženo není a z této pozice zpochybňuje ono formulované. A není ani vhodné, ani možné anselmovský odkaz obrazně jen tak smést ze stolu na základě myšlenkové hříčky, kterou se naše analýza zdá být. Cílem této expozice nedostatků v Anselmově konceptu chápání božského je snaha o poukaz na jednostrannost v myšlení našeho teologa; příliš jednoznačně, v duchu jistého patosu vlastního scholastice, kdy je do lidského rozumu a jeho schopností vkládána přílišná důvěra, činí z Boha „jen“ nejvyšší bytí, přičemž zapomíná, že (nejen) ontologický status transcendentních jevů je před rozumovou úvahou člověka skryt. Z Anselmových úst zde nezaznívá žádné „ale“ objasňující jeho příliš jednoznačnou definici, a proto my sami zde budeme parafrázovat Areopagitu, který v páté kapitole svého spisu o Mystické teologii tvrdí, že (Bůh) je výsostným principem všeho inteligibilního, avšak sám mezi inteligibilní skutečnosti nepatří. Tato věta zcela zřetelně určuje, že za pomyslnou dělící čarou mezi rozumem a již-ne-rozumem, nějakým způsobem leží to, co hledáme, totiž pravé božství.

Problematika nebytí je filozoficky velmi komplexní a argumentace v této oblasti velmi obtížná, ne-li neudržitelná. Je tomu tak z mnoha důvodů, ovšem hlavní z nich je ukryt v názvu filozofické disciplíny označované jako ontologie – nauce o jsoucnu, přesněji řečeno: nauka o tom, jak věci jsou. Vidíme, že ontologie z povahy svého názvu jakoby neměla vhodné nástroje a pevnou půdu pod nohama, ze které se může vztahovat k nebytí, neboť každý pokus o analýzu z pozice bytí, ze které člověku nelze vystoupit, nepřináší žádané výsledky.

Teologie, a buďme přesní, negativní teologie, ovšem má vlastní nástroje, jak onu skutečnost nebytí, nebo také toto „bytí jinak“, tematizovat. Právě spisy Areopagitovy, Eckhartovy, Eriugenovy takovou skutečnost připouštějí a to nejen jako možnost, ale

především jako fundamentum pro takový druh rozpravy, na němž jediném lze zakládat jediné pravé poznání Boha. Tyto expozice problému u každého jednotlivého výše uvedeného myslitele tedy budou na následujících stránkách podrobeny detailnímu rozboru, na základě kterého budeme moci nastítnit nová východiska vedoucí k fundovanější a přesnější, ale přesto stále ještě v mezích racionality a lidského jazyka stojící rozpravě o božském, která si rozhodně neklade za cíl býti novou, metodicky propracovanější a ve svých závěrech vědecktější disciplínou, nýbrž usiluje pouze o to stát se dílčím teorémem, poskytujícím možnost promýšlet Boha skrze kategorie negativní teologie, a (jak nám níže předvede Areopagita ve svém prvním listu mnichu Gaiovi) promýšlet je „výsostně“, tj. tyto negativní pojmy (jako např. temnota, nicota, nebytí) osvobodit ze zajetí vágního chápání v běžném jazyce a vyvýšit je na samostatné kategorie s ontologickou platností a závažností. Tento krok podstatným způsobem obohatí nejen možnost o Bohu mluvit, ale též výrazně upřesní naši představu o něm, čímž zmenší onu výše zmiňovanou epistemologickou propast mezi Bohem a člověkem.

## 1.2 Přehled výsledků dosavadního bádání a zhodnocení použitelných metod a dosažitelných cílů.

Vědec zpracovávající téma tohoto typu musí především přijmout několik následujících faktů:

- a. problematika zkoumání podstaty božské bytosti je vždy víceoborovým projektem; v první řadě teologickým stejně jako filozofickým. Z příslušnosti do pole oborového zájmu teologie vyplývá nutnost vyrovnat se církevní dogmatickou tradicí, která je formována v dochovaných apologetikách církevních otců a prvních církevních učitelů, tj. především u Tertulliana, Cyrila z Jeruzaléma, Jana z Damašku, kapadocké školy (zvláště u Řehoře z Nyssy), Dionýsia Areopagity, Maxima Vyznavače a jejich následníků či jen komentátorů raného a vrcholného středověku Jana Scoty Eriugeny, Alberta Velikého, Tomáše Akvinského, Mistra Eckharta a jeho následníků (Heinricha Susa, Johanna Taulera) a v jistém smyslu i Mikuláše z Cusy.

Novější teologické reflexe apofaticismu nalezneme bohatě zastoupené v celém spektru autorů, ale pozornost je třeba věnovat Paulu Tillichovi, který se problematice povahy božského věnuje intenzivně napříč všemi svými spisy, jakkoli jeho závěry nebudou v této práci výslovně zúročeny; také reflexe problematiky u Karla Bartha je pozoruhodná samotným balancováním autora mezi pozitivní a negativní teologií<sup>5</sup>, zatímco Johannes Lotz, znalec scholastiky a Akvinského zvláště, dokáže, především v rámci otázek ontologických, vnést světlo do velmi komplikovaných kategorií způsobu bytí jako takového jakož i bytí božského a jeho pomoc oceníme i při pozdějších výkladech tezí Martina Heideggera.

Z nových badatelů poslední doby zaujme francouzský teolog Jean-Luc Marion, který vycházející z negativní teologie, překvapí interpretací božské podstaty coby čirého principu lásky; britský filozof a teolog Denys Turner; řecký myslitel Christos Yannaras svou teologickou metafyzikou, která končí v náboženském pozitivním

---

<sup>5</sup> OH, Peter. *Karl Barth's Trinitarian Theology: A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation*. Continuum International Publishing Group, 2007. 180 s. ISBN 0567031195, 9780567031198. Citovaný odkaz na str. 5.

nihilismu vycházejícím z Heideggerových konceptů a zakořeněném ve východním křesťanství; stejně jako drobné studie autorů jako jsou Mary-Jane Rubenstein<sup>6</sup> či Seely J. Beggiani<sup>7</sup>.

Filozofická reflexe problému je možná skrze optiku heideggerovské ontoteologie, dále za pomoci teorie dekonstrukce tak, jak ji zpracovává Jacques Derrida či jeden z mnoha jeho komentátorů Albert Bradley.

- b. Protože teologie je řečí o Bohu, je potřeba věnovat zvýšenou péči pohybu a proměně pojmů spojených s divinitou na úrovni lidské řeči, k čemuž pro naše potřeby postačí dva autoři: Pavel Tichý<sup>8</sup> a Pavel Materna<sup>9</sup>. Jejich práce sice nejsou rázu teologického, ale oběma autory proklamovaný osobní postoj platónského idealismu zaručuje, že jejich práce o logice a řeči pomohou v určité fázi našeho výzkumu uchopit ony jazykové entity, se kterými bychom bez jejich vydatné pomoci marně zápasili. Jejich příspěvek bude mít tedy spíše povahu metodického korektivu a bude přítomen než implicitně, což však nijak nesnižuje jeho úlohu, neboť vztah jazyka a entit jím označovaných je v každé vědecké disciplíně místem, kde se odehrává podstatná část zápasu o smysl a hledání pravdy.
- c. Nelze očekávat, že výstupem jakékoli, či přímo této práce zpracovávající problematiku tohoto typu (ontologické kvality vlastní božskému), bude krátká a jasná teze opisující Boha tak, jak tento skutečně existuje. Překážky jsou především noetického rázu, neboť lidské poznání stojí nejen v této záležitosti na velmi skrovných základech, a dále rázu sémantického, neboť lidská řeč je pouhým nástrojem pojmového myšlení člověka, které je také limitováno. Přesto, jak se domníváme, existuje způsob, jak posunout hranice rozumu a jazyka ve věci chápání božského, a to

---

<sup>6</sup> RUBENSTEIN, Mary-Jane. *Unknow Thyself: Apophaticism, deconstruction and theology after ontotheology*. *Modern Theology*, 2003, roč. 19, č. 1, str. 388-417.

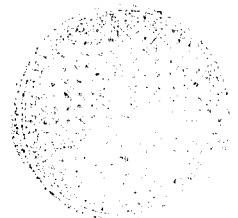
<sup>7</sup> BEGGIANI, Seely J. *Theology at the service of mysticism: method in Pseudo-Dionysius*. *Theological Studies*, 1996. Roč. 57, s. 201-223.

<sup>8</sup> TICHÝ, Pavel. *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice*. 1. vydání. Praha : Filosofia, 1996. 164 s. ISBN 80-7007-087-0.

<sup>9</sup> MATERNA, Pavel. *Svět pojmů a logika*. 2. opr. vyd. Praha : Filosofia, 2000. 136 s. ISBN 80-7007-085-4.

sice přehodnocením určitých pojmových konstrukcí, které vyrůstají z diskurzu negativní teologie, které však tato většinou dostatečně nezohledňuje.

Přesto již nyní můžeme prohlásit, že v našich výrocích zůstaneme stále příliš vzdáleni pravé podstatě jevů, avšak doufejme, že budeme stát o příslovečnou píď blíže než na začátku této práce.





## 2. Hledání vlastní definice negativní teologie

Ačkoli by se mohlo zdát, že námi hledané slovní spojení „negativní teologie“ musí být frekventovaným heslem v encyklopediích teologických či filozofických, v případě prvním (sic!) je to mu jinak: jen v málo encyklopedických dílech se vyskytuje samostatná definice pojmu. Spíše se setkáváme s podřazením tohoto hesla do širších obsahových celků a to pod návěštími „teologie“, „agnosticismus“ či „mystika“. A i v těchto odstavcích se objevují mnohem častěji spojení „via negativa“, „apofatická teologie“ či (poněkud vágní) „mystická teologie“. Přesto však je jedna z definic hodna naší pozornosti, neboť slouží jako stručné a rychlé uvedení do problematiky:

*Teologie negativní – označení jednoho z hist. způsobů křesť.-teol. řeči o Bohu, který vychází z předpokladu principiální nevyslovitelnosti Boha a možnosti pozitivně o něm vypovídat; dle stoupenců t.n. je Bůh ve své zásadní odlišnosti jiný než každá výpověď o něm. Tato myšlenka (ač sama s kořeny v platónské a aristotelské filosofii) se opírá o Pseudodionýsia Areopagitu a jeho vymezení tzv. apofatické teologie (z řec. αποφασις, negace), dle něž není možné přenášet pozitivní predikáty ze známého ve stejném významu na neznámé, ale neznámé lze určovat pouze prostřednictvím toho, čím není.<sup>10</sup>*

Autor této definice, religionista Břetislav Horyna, výstižně shrnul podstatné momenty, na kterých stojí negativní teologie. V této definici zaznívá důležité tvrzení a tím jest to, že tato „vychází z předpokladu nevyslovitelnosti Boha“ a dále se celá definice nese v duchu možnosti výpovědi o Bohu. A jakkoli můžeme tvrdit, že teologie je především řečí o božském, je potřeba vyzdvihnout skutečnost, která z výše uvedené definice nevyplývá a která bude znovu uvedena níže: teologie není jenom disciplínou, ve které se řeční o divinním a jejíž hlavním zájmem je prostřednictvím řeči sdělit ta nejpodstatnější fakta. Každá věda, tedy i teologie, má za úkol poskytovat pro potřeby dalšího svého vývoje nové teze a formulace problematizovaných skutečností, avšak neměla by se nechávat spoutávat limity, se kterými se jazyk, a to především v případě vyjadřování všech obecných pojmů, setkává. Jak nám dokazuje kupříkladu teoretická matematika či logika, je možné uvažovat a teoreticky

<sup>10</sup> HORYNA, Břetislav et al. *Filosofický slovník*, 2. rozš. vyd. Olomouc : Olomouc, 1998. 463 s. ISBN 80-7182-064-4. Odkazovaná citace na str. 403.

zpracovávat takové myšlenkové entity, pro které již neexistují v jazyce vhodné kategorie. Neboť pokud mohou teoretikové v rámci těchto vědeckých disciplin pracovat s vícerozměrnými modely světa, uvažovat o relacích mezi abstraktními entitami typu „třída“, definovat kriteria prázdnoty identifikačních procedur atd., neměla by se teologie obávat vykročit nad hranice běžného jazyka, který jí na opis jevů spojených s transcendencí již nestačí.

Je pravdou, že veškeré závěry všech věd a teologie zvláště, musí být fixovány tak, aby bylo možno je předat ostatním. Onen důraz na důležitost v případě teologie je zakotven ve faktu, že teologie, v jedné ze svých mnoha rolí, supluje též slovo Boží. A slovo Boží má vždy svého adresáta, kterým je konkrétní lidská bytost s jí vlastními limity, ale i dispozicemi. Imperativ prosté, jasné a srozumitelné řeči se v teologických výpovědích z pastoračních důvodů zdá být neoddiskutovatelným, ale zároveň je též překážkou, která teologii svazuje ruce, pokud jde o možnost přiblížení se pravdě v komplexních a abstraktních výpovědích.

Nyní však zkusme pokračovat v našich úvahách v rozdílných intencích, než v jakých se pohybovala výše uvedená definice a přiblížme si negativní teologii podrobněji a to prostřednictvím následujících odstavců.

V našem pátrání po výměru negativní teologie, nechceme-li se zabývat polovičatými nebo tendenčními definicemi, musíme postupovat od samého začátku a definovat onen základ, vůči kterému se negativní teologie vymezuje coby protipól: teologii pozitivní, katafatickou.

Teologie katafatická vychází z bezprostřední skutečnosti Zjevení a jako taková hovoří jasným jazykem Písma Svatého. Ať spásné dějiny Izraele či život, skutky a smrt Ježíše Krista, všechny tyto události jsou dokladem o jistém konkrétním záměru Boha s člověkem, jeho sebedělením světu a cestě ke spáse. A v náboženských textech, ať přímo biblických či dalších, vírou a božskou inspirací sycených, nalézáme určité, leckdy svou povahou velice konkrétní výpovědi o Bohu. Na základě tohoto typu textů se ve všech religiózních systémech, tedy i v křesťanství, ustavují věroučné formule, kréda, vyznání víry či modlitby, které v sobě nesou informaci o povaze božského. Děje se tak ze zjevných důvodů: pro svou srozumitelnost, jednoznačnost užitých termínů a použití intelektuálně přístupných pojmů s minimalizovaným obsahem abstrakce, je obsah sdělení srozumitelný laickému čtenáři či

posluchači. Dozvídáme se tak o Bohu milosrdném, svrchovaně dobrém, věčném, všemohoucím a podobně. Ačkoli sami autoři těchto původních textů nepochybně chápali, že sama božská podstata stojí nepoměrně vysoko nad užitými výrazy, přesto svým působením zavedli terminologii pro jazykové a racionální uchopení Boha, která je po staletí hojně využívána právě pro svou jednoznačnost. Tento rys takové řeči o Bohu však, jak historie ukazuje, dříve či později končí ve ztotožnění denotátů pojmů božských atributů s božstvím samým, což je přinejmenším velmi hrubé zkreslení skutečnosti a přispívá nejprve k obecnému chybnému chápání podstaty božského a v důsledku toho pak i časem k banalizování podstaty Boha samotného.

Teologie apofatická či negativní naproti tomu vycházející především z bohaté myšlenkové tradice řeckého filozofického myšlení, snaží se popsat Boha užitím negací, tj. hovořit o Bohu tak, že jsou mu upírány ony atributy připisované a vyjádřené ve výrocích teologie pozitivní; negativní teologie nás informuje o Bohu tak, že říká, co vše o Bohu nelze říci a čím Bůh není.

Je-li teologie pokusem popsat Boha, pak tato deskripce užívá jistých nástrojů, které je dobré zmínit, neboť znaje jich, můžeme lépe čelit potížím, které v průběhu procesu této deskripce vyvstanou. Zatímco rozum a spiritualita je jejím původcem, rukou, která vede pomyslné psací pero, je jazyk a řeč. A skutečně *θεολογια* je řečí o Bohu, ovšem nejen to: redukovat teologii na pouhé jazykové cvičení na téma „Bůh“ je příliš ukvapené. Proto je potřeba nad výrazem „deskripce“ mírně pozdvihnout varující prst, neboť každý popis je vždy redukcí, což v případě božského, jak také sama negativní teologie praví, je krajně nevhodné. Je proto přesnější apofatickou teologii chápat jako pokus získat a vyjádřit jazykovými prostředky znalost o božském, a to sice v procesu, jehož principem je ukazovat co Bůh není, spíše než co Bůh je.

Negativní teologie se vždy na svých pomyslných hranicích stýkala s mystikou, a to z jasných příčin: je-li si teoretizující člověk vědom limitu, který před něho staví jeho vlastní rozum, je pochopitelné, že teoretik zvolí jinou cestu, která ho přivede k poznání předmětu jeho úvah, a to zvláště v oblasti náboženství a spirituality, kde principy, kterými se tyto disciplíny zabírají, jsou svou obecností a požadavkem na myšlenkovou abstrakci jedny z nejkomplicovanějších a lidské mysli nejskrytějších. Samozřejmě teolog, který spoléhá jen

na rozum a svůj intelekt spíše než na jiné zdroje poznání, které jsou spojeny s postojem víry, spirituálním životem, respektováním a přitakáním celou svou bytostí skutečnosti zjevení, bude vždy ve svých závěrech postrádat to, co ti, kdo touto cestou kráčí, zpravidla zahlédají, a tímto korektivem vědomí božského obohacují vlastní teologickou řeč.

Poznámka: byl-li výše užit termín „teoretik“ či další tvar – přídavné jméno slovesné „teoretizující“, bylo tak učiněno úmyslně: etymologický původ odkazuje do řečtiny kde *θεορία* znamená kontemplaci, spekulaci, kde *θεορός* znamená „ten kdo sleduje výjev“. Pro potřeby našich úvah se velmi zajímavou zdá i alternativní teorie o původu tohoto slova, která zmiňuje jako jeho kořen *τό θεiov* tj. „božské (věci)“. Je patrné, že v tradici myšlení církevních otců, počínaje alexandrijskou školou, přes Kapadocii, Areopagitu a dále směrem do východního křesťanství, má pojem „*θεορία*“ výsadní místo a je vždy spojován s procesem ušlechtilé vnitřní cesty za poznáním těch nejvyšších skutečností, především těch člověka přesahujících a božských. Proto je více než trefné označení „teoretik“ pro myslitele ubírající se cestou teologického myšlení.

Dříve či později nutné propojení negativní teologie s mystikou je právě ona příčina, díky které se apofatická teologie nazývá, jakoby synonymně, též teologií mystickou. Jak je uvedeno výše, jedná se o vymezení významově vágní a nešťastné a to z několika důvodů:

1. metody, které negativní teologie užívá, jsou nejen mystické (kontempace, duchovní cvičení vedoucí k dosažení extáze apod.), ale též čistě rozumové (tj. logické zásady, kterým je myšlení podřízeno, argumentace na racionálním základě, vyhodnocování empirických jevů atd.)
2. závěry, které plynou ze zkoumání negativní teologie jsou jiného druhu, než ty které nabízí mystická teologie. Zatímco negativní teologie zůstává ve svých výrociích o božském v intencích jazyka, tj. je schopná své postuláty fixovat do tezí, které jsou založeny na specifické práci s pojmovým aparátém (popírání, negace, odstraňování atributů prostřednictvím abstrakce atd.), mystická teologie naproti tomu spočívá na zvláštní formě osobních, krajně subjektivních a většinou prostřednictvím jazyka nefixovatelných kultivovaných prožitcích „jiného“.

3. předpokladem možnosti mystického poznání a zkušenosti „jiného“ je vždy osobní dispozice konkrétního jedince, která je spíše charismatem než dovedností v pravém slova smyslu, na rozdíl od negativní teologie, kde jedinou (což není hodnotící soud) nutností je hluboký osobní interes o teologickou problematiku, znalost relevantních textů, schopnost analytického, vědeckého a abstraktního myšlení. Neboli: typ osobnosti mystika a negativního teologa se nemusí nutně stýkat, stejně jako se nestýkají jejich metodologie, strategie a nástroje poznávání. Ačkoli oba dva mají stejný předmět svého zájmu, je toto právě jediný společný prvek který je spojuje, nikoli již však disciplíny, které svou činností ustavují (tj. mystiku a negativní teologii).

Obecně řečeno, negativní teologie považuje božské za rozumem neuchopitelné, avšak nikoli nezakušitelné, přičemž člověku dostupné prostředky neumožňují substanciální vyjádření či přímo deskripci této entity; z tohoto důvodu negativní teologie pokračuje dále a v podstatě zapovídá pokusy o formulaci božských atributů za použití výrazů, které jsou používány pro jevy ne-božského původu. Vlastní praxe tohoto přístupu k předmětu implikuje tyto hlavní ontologické důsledky:

- a. božské nelze rozvrhnout v čase ani lokalizovat v prostoru
- b. Bůh není stvořením (zde však naše poznání tohoto aspektu končí)
- c. Bůh svou podstatou překračuje pojmy jednoty či složenosti (odkaz na Trojici)
- d. vymezení ontologického statusu divinního prostřednictvím pojmů bytí či nebytí není v tomto případě aplikovatelné.

Tyto důsledky, vyplývající ze snahy regulovat racionální reflexi našich dosavadních poznatků o božském, protože svou povahou neuspokojivé (nedozvěděli jsme se totiž z nich o Bohu nic, co by nás mohlo vést v našem hledání dále) jsou výzvou pro přezkoumání předpokladů, východisek a metod negativní teologie, neboť jakákoli vědecká disciplína, která se ve svém hledání pravdy zastaví před (obrazně řečeno) prvními zavřenými dveřmi stojícími v cestě, neplní zcela do důsledku své poslání a připravuje se sama o svůj smysl, totiž kontinuálně usilovat o přiblížení se pravdě.

## 2.1 Apofatická teologie a Bible

V biblických knihách, jak nás učí moderní biblická kritika, nalezneme díky velkému množství autorů jednotlivých knih nebo i jen jejich částí široké množství literární žánrů, zpracovaných z různých hledisek a východisek, které svědčí o spásném úmyslu Boha s člověkem. Tyto literární útvary vypovídají o Stvořiteli za užití především pozitivních výpovědí, a to z prostých důvodů: každý text pozvolna krystalizující v autorově mysli je již od počátku směřován k určitému typu čtenáře. Položíme-li si otázku, jakého že čtenáře měl autor té které pasáže biblického textu na mysli, nebude první odpovědí „filozofující mystik s citem pro symbolická opsání skutečnosti a vysoce rozvinutými schopnostmi abstraktního a logického myšlení“, nýbrž „běžný člověk hledající jasné odpovědi na otázky ve věcech svého konkrétního lidského směřování“. Samozřejmě, že ve všech událostech biblických (a obecně vzato všech událostech možných či nemožných) lze zahlédnout skrytá, ne přímo zjevná sdělení, a není pochyb, že biblický text, neboť je textem tryskajícím z inspirace božským, měl by být i tímto způsobem vnímán, nicméně onen primární a většinou zjevný příběh tvoří pomyslnou osu konzistence biblického poselství, nazveme-li tak spásné dějiny Izraele a příběh Ježíš Krista.

To ovšem neznamená, že nelze nalézt v Bibli apofatické motivy či přímo formulace. Jako první příklad můžeme uvést událost spojenou s osobou Mojžíše, kterému se Bůh zjevil v hořícím keři (Ex 3,2 a násl.):

*Tedy ukázal se mu anděl Hospodinův v plameni ohně z prostředku keře. I viděl, a aj, keř hořel ohněm a neshořel.“*

Podobný moment vidíme ve stejné kapitole ve vyjevení podoby Božího nevyslovitelného a neuchopitelného jména (Ex 13,14):

*I řekl Bůh Mojžíšovi: JSEM, KTERÝŽ JSEM...*

či v okolnostech spojených s darováním desek zákona na Sinaji, (např. Ex 24,16):

*I přebývala sláva Hospodinova na hoře Sinai, a přikryl ji oblak zas šest dní; a dne sedmého zavolal na Mojžíše z prostřed oblaku.“*

I tato sinajská událost obsahuje apofatické rysy: božské se zjevuje v „oblaku“, tj. v zahalení, ve skrytosti, kterou nelze proniknout, což v přeneseném slova smyslu a vztaženo na lidské schopnosti vnímat a chápat vše božské, velmi dobře koresponduje s pojetím božské příčiny u Dionýsia Areopagity, jak doložíme níže. Oddíl Starého zákona nám nabízí určitě ještě jednu příležitost podívat se na Boha z oné druhé stránky; v kapitole, kde prorok Eliáš utíká před Jezábel je tento verš (1Kr 19,11 a násl.):

*...A aj, Hospodin šel tudy, a vítr veliký a silný, podvracující hory a rozrážející skály před Hospodinem, ale nebyl v tom větru Hospodin...A za třesením oheň, ale nebyl v ohni Hospodin. A za ohněm hlas tichý a temný.“*

Také tato pasáž vykresluje obraz, ve kterém určité projevy Hospodinovy vůle či jeho podstaty jsou zjevné, avšak na podstatu samotného Bohu z těchto jevů soudit nemůžeme; tato se nachází v neproniknutelné zahalenosti coby „tichý“ (tj. jen pozornému posluchači přístupný) a „temný“ (skrytý, zahalený a bez jasných kontur) hlas. Zde opět můžeme cítit jasnou inspiraci Areopagitovu, který prostorovou relaci „něco ZA něčím“, jak uvidíme později, používá často a s oblibou.

Ani text Nového zákona není pouze manifestací pozitivních výroků o kvalitách Stvořitelovy podstaty a několik pasáží to dokládá. První z nich je z knihy Skutků apoštolských, kde Apoštol Pavel promlouvá ke shromážděným obyvatelům Athén (Sk 17,23):

*Neboť procházeje a spatřuje náboženství vaše, našel jsem také oltář, na kterémž napsáno jest: Neznámému Bohu. Protož kterého ctíte neznajíce, tohoť já zvěstuji vám.*

Tento verš je možno vykládat jak apofaticky, tak katafaticky. Zatímco výklad pozitivní přináší radostnou zvěst o dosud netušené blízkosti Boha, dlícího doteď ve skrytosti a kterého apoštol Pavel coby vyslanec Kristova učení přišel zjevit člověku, výklad negativní nalezneme ve textu publikovaném ve studii významného areopagitovského badatele Rolta:

*It is even possible that the word „Unknowing“ was (with this positive meaning) a technical term of the Mysteries or of later Greek Philosophy, and that this is the real explanation and interpretation of the inscription on the Athenian altar: „To the Unknown God“.*<sup>11</sup>

Rolt zde opět sahá k Areopagitovi, aby ukázal na možnou či pravděpodobnou přímou souvislost mezi nápisem na athénském oltáři a způsobem jeho chápáním „nevědění“, kterému bude věnována zasloužená pozornost již brzy, a nalézají prameny k výkladu tohoto nápisu v řeckých mystériích gnostických. Již poněkolkáté je zřejmé, že jedině podrobné studium vybraných pasáží ze spisů Dionýsia Areopagity nastíní negativní teologii v její komplexnosti včetně jemných fines, které činí apofatickou teologii tak přitažlivou pro všechny seriózní teology. Ostatně, dokladem budiž fakt, že sám Tomáš Akvinský cituje ve své Sumě teologie Areopagitu 1760krát.<sup>12</sup>

Jako poslední úsek, který obsahuje apofatické pojetí božského uvedeme precizní formulaci apoštola Pavla v prvním listu Timoteovi (1Tm 6,16):

*Kterýž sám má nesmrtelnost, a přebývá v světle nepřístupném, jehož žádný z lidí neviděl, aniž viděti může, kterémužto čest a síla věčná. Amen.*

Tento verš také jakoby sepsal sám Areopagita; obraty „nepřístupné světlo“, které je „člověku nespátřitelné“ jsou typickou látkou negativní teologie, jak ji Dionysios prezentuje. Není troufalostí označit teologii pavlovských listů za významný zdroj inspirace pro zmíněného systematika negativní teologie.

<sup>11</sup> ROLT, Clarence Edwin. *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. London : Grand Rapids, 1920. 138 s. Odkazovaná citace na str. 21.

<sup>12</sup> KALLISTOS, (Ware). *The Orthodox Church*. London : Penguin, 1997. 358 s. ISBN 0-14-014656-3. Odkazovaná citace na str. 73.



### **3. Vybraní představitelé negativní teologie a jejich teze**

V následující části, která tvoří jádro celé této práce představíme hlavní myšlenky negativní teologie a to tak jak zaznívají v dílech jejích představitelů. Z pochopitelných důvodů začneme a svou pozornost dlouho pozastavíme nad tezemi Areopagitovými, neboť ty právě tvoří kostru celé disciplíny.

Další autoři už budou zastoupeni podstatně kratšími úseky v textu a to tak, aby byl patrný způsob, jakým Areopagitův koncept přejali (Eriugena), obohatili o nové prvky (Eckhart) či ho kriticky posoudili jako nedostatečný (Derrida, Foucault) a nastínili nové perspektivy (Heidegger).

### 3.1 Dionysios Areopagita a jeho Listy

Raně středověký autor píšící pod pseudonymem Dionysios Areopagita ve svých spisech nastínil fundamentum negativní teologie a na základě těchto tezí je jmenován jako jeden z otců křesťanské mystiky. Jeho spisy jsou pro pochopení hlavních principů negativní teologie podstatné a proto je nutno jim věnovat zvýšenou pozornost. Než však sumarizovat jeho učení prostřednictvím obecnějších teologicko-filozoficky formulovaných postulátů a takto ho i zároveň vykládat a vystavovat se riziku dezinterpretace či přímo zastínění hlavních principů D. chápání divinného, uveďme si vybraná tvrzení a věnujme jim pozornost krátkým výkladem. Tím rámcově shrneme podstatné motivy a problémy obsažené v učení Areopagitově a budeme moci tyto položit v základ našich dalších úvah. Pro tento účel jsou více než vhodné Areopagitovy Listy, a to z několika důvodů: coby osobní korespondence obsahující především pastorační témata, jsou relativně krátké, sdílné a stručné a přitom obsahují to podstatné, co je třeba, aby adresát získal vhled do problematiky. Vypovídací hodnota formulací je vysoká, ačkoli právě navzdory stručnosti spojené s literární podobou osobního dopisu se nedostává těmto tvrzením další pozornosti jejich dalším rozvedením a výkladem. Chápejme tuto interpretační a významovou otevřenost jako první z podstatných rysů související se spisy D.A., který právě proto zůstává ve středu trvalého zájmu teologů a filozofů. Volbou těchto krátkých a úderných statí (tj. Listů), vyhneme se obsáhlým a komplexním pojednáním jakým je např. spis O mystické teologii či O božích jménech, ačkoli k myšlenkám v nich obsaženým se samozřejmě vrátíme níže, ať již pro potřeby konkretizování či zobecňování D. propozic.

### 3.1.1 První List mnichu Gaiovi

Již v první větě prvního listu adresovanému mnichu Gaiovi<sup>13</sup> D.A. vykresluje pojmový model protikladů světla a tmy a používá jich coby příměru pro věci, které mohou či nemohou být předmětem lidského poznání:

*Tma se ztrácí díky světlu, a to tím spíše, čím je světlo silnější. (...) Jestliže tuto tmu a nevěděni pochopíš výsostně a ne jako privaci, pak také více než pravdivě řekneš, že těm, kdo mají jsoucí světlo a poznání jsoucího, zůstává nevěděni o Bohu skryto a jeho transcendentní temnota je před jakýmkoli světlem zahalena a před veškerým světlem ukryta.*

Zde se zastavíme u výkladu použité symboliky, tj. světla a tmy. Tento příměr, velmi klasický a obecně hojně užívaný, vymezuje dva stavy věci: přítomnost světlého (světlo) a nepřítomnost světlého (tma). Již sama tato formulace vychází z fyzikálního pohledu na celý problém, neboť pracuje s předpokladem, že existuje věc mající vlastnost „světlosti“ a tato se na jakémisi „podkladě“ projektuje a umožňuje tak buď světlo či ne-světlo. Povšimněme si této dvojice: binární opozice světla a tmy je totiž principiálně odlišná od dvojice světlo a ne-světlo. Sám D.A. upozorňuje na tuto skutečnost a je si jí plně vědom, protože právě proto vyzývá, aby tma byla chápána „výsostně“ a nikoli jako „privace“. Termín „privace“ odkazuje jednoznačně k Aristotelovi a jím používanému výrazu „steresis“ (nedostatek). Zatímco Aristoteles však tento termín používá pro bližší objasnění kvality zdánlivě dualistických jevů (např. zlo je pouze nedostatkem dobra) a tyto tak ukazuje pouze jako odstupňování jediného, D.A. vyzývá k pravému opaku. Neboli: podklad na kterém se světlo ukazuje není jen jakési jeviště, které slouží jako pozadí pro hru světla a ne-světla, ale je samostatnou kvalitou, která stojí v přímém protikladu ke světlu a svým způsobem je mu nadřazeno, je-li chápáno „výsostně“.

Než postoupíme dále ve výkladu, věnujme pozornost oběma použitým termínům, tj. světlu a tmě. Tradiční užívání těchto v běžném jazyce vytvořilo pojmové stereotypy,

---

<sup>13</sup> AREOPAGITA, Dionysios. *Listy; O mystické teologii*: řecko-české vydání. Úvodní studie Martin Koudelka; překlad a poznámky Vojtěch Hladký a Martin Koudelka. Praha : OIKOYMENH, 2005. 200 s. ISBN 80-7298-157-9. Odkazovaná citace na str. 105

následkem kterých je světlo spojováno se vším kladným, dobrým, prospěšným, očištným a dokonce i božským, zatímco tma je synonymem záporného, zlého, ničivého a božskému vzdáleného. Toto chápání se zásadně odrazilo kupříkladu v evropském výtvarném umění nejen církevním, ale též i v ostatních tvůrčích aktivitách člověka v kulturním okruhu Evropy a nejen jí. Pomineme-li příkrý dualismus, který bychom mohli vyvodit z tohoto příměru; dualismus vylučující přechody od jednoho stavu k druhému a zavádějící jen absolutní podobu jevů, tak je Areopagitův model odvážný, navzdory důvtipnému řešení Aristotelově, který svým *steresis* spojitost jevů elegantně zdůvodňuje, čímž však Areopagitově „tmě“ odnímá možnost být chápána jinak než jako nedostatek světla a právě to je dle D.A. jeden z prvních kroků, které musí člověk vykonat, aby nahlédl do zákonitostí spojených s divinním.

V další části našeho textu se dozvídáme o těch, jež „mají jsoucí světlo a poznání jsoucího“ a dozvídáme se, jak je to s nimi ve věcech poznání božského. Obrat „mít jsoucí světlo“ je výstižný překlad z řeckého originálu a neboť jest dosti abstraktní, protože samotná formulace „o vlastnění světla“ tím spíše, že ono světlo je „světlem jsoucího“, si vyžaduje výklad. D. se takto přidržuje výše užitě dvojice světlo-tma a tyto pojmy uvádí do vztahu jednak s antropologií (mít jsoucí světlo, tj. vyloženo: býti tímto světlem a mít na něm podíl, kterýžto požadavek člověk, jako určitý, byť specifický typ jsoucna mezi jsoucný, rozhodně splňuje) a noetikou (mají poznání jsoucího, tj. vyloženo: člověk poznávající jsoucí jako jsoucí, a to především skrze svou vlastní přináležitost k jsoucímu). Avšak, jak vyplývá z následujícího textu, tato přináležitost k jsoucímu a schopnost toto rozpoznávat (ať smysly či intelektem) je při procesu poznávání božského překážkou, neboť těmto „zůstává nevěděni o Bohu skryto“. Jak lze vyvodit, D.A. nás seznamuje s určitým způsobem či modelem poznávání, který nazývá „nevěděni“ (tentokrát o Bohu), jehož podstatným rysem je, že nemá žádnou vazbu, vztah či souvislost se schopností poznávat všechno ostatní mimo Boha samotného. Tím vlastně říká: veškeré poznání o jsoucím (tj. o reáliích tohoto světa), které člověk může získat a třeba i získá, nemá žádnou relevanci pro poznávání divinního, neboť tento způsob poznávání není v této situaci a ve vztahu k tomuto typu objektu našeho poznání (Boha) relevantní.

Toto tvrzení o možnosti noeticky pojmut jakýkoliv předmět našeho zájmu prostřednictvím „nevěděni“ je dalším ze stěžejních rysů teologie D.A. Právě tento rys jednak

odkazuje k platónské a především novoplatónské tradice, ze které myšlení D.A. jasně vychází, ale stal se též inspirací pro mnohé generace teologů a dvěma nejvýznamnějším z nich se také budeme věnovat, totiž Mistru Eckhartovi, jehož koncept umenšení osobní vůle (i ve věcech poznání) a odevzdání se zcela odlišnému typu chápání jediné skutečné reality (tj. Boha) vede zprostředkovaně k vědění založeném na jiných východiscích, nežli je zkušenost, racionální reflexe, různé druhy neracionální intuice a podobně. Také Mikuláš z Cusy rozpracoval velmi podrobně noetiku proto, aby na jejím vrcholu stálo platónským duchem silně prodchnuté „učené nevědění“ (*docta ignorantia*).

Symbolickým završením Areopagitovy myšlenkové konstrukce je logický závěr, který D.A. formuluje přímo a tím tuto krátkou ale významnou tezi završuje: „...jeho transcendentní temnota je před každým světlem zahalena...“. Divinní entita je zde zcela jasně charakterizována a to výčtem její podstatné vlastnosti, totiž „transcendentní temnoty“ a zároveň upřesnění vztahu této vlastnosti ke „světlu“ (vědění, jsoucího), který je jednoznačně vymezen vzájemnou neslučitelností a výsostně nadřazenou pozicí božské „tmy“ nad jsoucím „světlem“.

Text Listu dále pokračuje:

*A jestliže někdo užíval 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.*

V této explikaci se dozvídáme o něco více o božském než ve větě minulé; v té totiž bylo naznačeno, že božskému přináleží transcendentní temnota, ale tím se o dalších náležitostech božského nedozvídáme nic. Až teď je zřejmé, že divinnímu náleží i určité kvality, které jsou poznatelné, přičemž D.A. neuvádí zdroj tohoto poznání, ale jednoznačně se jedná o poznání ze sféry jsoucího, které činí onen „mající světlo jsoucího“, a tyto vlastnosti, které můžeme bez obav označit za jsoucí či jsoucím podobné, lze poznávat. Ale i zde Areopagita připomíná, že ono poznávané ve světle jsoucího je pouze jakýmsi přídavkem či přímo případkem, který nás nijak neinformuje o pravé povaze božského. Právě poznání tohoto druhu a z něho vyvozené závěry konstituují pozitivní, katafatickou teologii, a

přeneseno mimo oblast teologických bádání, následně též pozitivní, exaktní přírodní vědy a to následovně: z běžné a každému člověku dostupné zkušenosti existence jistých zákonitostí platných ve světě vnímaném smysly můžeme pod vlivem náboženských úvah usuzovat na původce těchto zákonitostí. Tyto zákonitosti pak můžeme zkoumat, kupříkladu těmi metodami, se kterými zacházejí exaktní vědy a z těchto zkoumání můžeme vyvodit přesné definice těchto zákonitostí, a pomocí těchto vykládat další hierarchicky podřadné ale i souběžné, příbuzné a analogické jevy. Takto můžeme postupovat, až bude veškeré jsoucí opsáno, analyticky prozkoumáno a synteticky formulováno, ale přesto, jakkoli bude naše úsilí nadlidské, nejsme schopni za pomoci metod tohoto typu (pozorování, experiment, měření ap.) překročit z oblasti zkoumání konkrétních příčin konkrétního účinku do oblasti výzkumu obecné příčiny těchto účinků. Tato situace není nepodobná té, ve které se člověk pokouší sám sebe zvednout za límec vlastního oděvu: zde se zdánlivě jedná o jakýsi uzavřený systém se dvěma statickými prvky (člověk, límec) a jedním prvkem dynamickým (ruka) a tudíž by na první pohled mělo vše fungovat jako v jiných případech, kdy ruka působí na cizí předmět. Ale neboť záhy zjistíme, že prvek „ruka“ je identický s prvkem „člověk“ a ruka třímající límec má zároveň jedinou oporu v téže osobě, která límec nosí a kterou se chystá zvednout, pak jediný směr, kterým se tento experiment může ubírat, je utržení límce.

Tento krátký příměr výstižně a nesmlouvavě vystihuje lidskou situaci: rádi bychom se vytáhli za výše zmíněný límec (čili poznali příčinu příčin, samotného Boha), ale naše vlastní tíže fyzická (jak nám ukázal D.A: samotné naše bytí) ale i psychická (předsudky, pýcha, falešná přesvědčení, iluze vlastní dokonalosti) a spirituální (převrácené mravní hodnoty, setrvalé jednání v rozporu s přirozenými zákonitostmi) je nám překážkou; sice jedinou, ale v tomto případě jedinou podstatnou. Proto je pozitivní teologie tak přímočará ve svých výrociích o Bohu, neboť jejím hlavním cílem je, použijeme-li již naposledy paralelu s límcem oděvu, informovat člověka o nedostacích produktů oděvního průmyslu a sjednat jejich nápravu, čili sdělit člověku o Bohu právě a nic než to, co potřebuje pro svou spásu, neboť tato je ústředním principem křesťanství, tak jedinečně zobrazeném v příběhu Kristově.

Takřka epické završení této epištoly zazní v následujících řádcích:

*Ten, který spočívá nad intelektem i bytím, právě tím, že není poznáván, ani není, je způsobem převyšujícím bytí a je poznáván způsobem převyšující intelekt. A toto naprosté nevědění ve vyšším slova smyslu je poznáním toho, který převyšuje vše poznatelné.*

Tyto dvě věty jsou velmi výstižným vyjádřením toho, jak D.A. chápe Boha; s trochou nadsázky bychom je mohli označit za jednu z nejstručnějších definic divinného v rámci negativní teologie, neboť zcela jasně vymezuje jednak ontologický vztah mezi božským a stvořeným, dále upřesňuje noetickou vazbu mezi těmito dvěma sférami, a nakonec i ukazuje, jakou cestou se ubírat, chceme-li se divinnému přiblížit. Pokračujme však ve výkladu postupně a s větším citem pro detail.

Bůh je zde Areopagitou označen zcela jasně jako ten, který spočívá nad intelektem. Hned na tomto místě se zastavíme a to kvůli originálnímu řeckému textu. Zde je totiž užíváno řecké slovo „*νοῦς*“, které překladatelé<sup>14</sup> originálního textu překládají jako intelekt. Stalo se zvykem překládat řecký termín „*νοῦς*“ jako „rozum“ či „duch“ a to jednak coby duchovní princip, který dává řád světu (řec. *κόσμος*), dále především díky Aristotelovi, coby nejvyšší složka lidské racionality, která je schopná všech podstatných úkonů spojených s myšlením a rozumovou činností a jejímž jedním z mnoha aspektů je právě intelekt (termín, který z nejasných důvodů volí Koudelka ve svém překladu) a podobně i v myšlenkovém prostředí novoplatonismu, jako jedna z emanací z původního Jednoho, působící jako „univerzální duch“ či „světový rozum“. Je pravdou, že v teologicko-filozofické tradici čerpající z aristotelismu (ve vrcholné scholastice a tomismu zvláště) je tendence užívat latinský výraz „*intellectus*“ jako termín pro vyšší složky lidské racionality, avšak to není důvod, proč tak činit i v češtině. Ostatně, výraz „intelekt“, tak jak je používán v běžné řeči, odkazuje pouze k určitému souhrnu specifických kognitivních schopností či funkcí a není rozhodně ekvivalentem pro jiné termíny opisující lidskou racionalitu v její plnosti. A protože termín „rozum“ je tradičně zastřešujícím pojmem pro komplex lidského myšlení, budeme nahrazovat, tam kde kontext umožní, slovo „intelekt“ slovem „rozum“. Náš text tedy v opravené verzi zní:

---

<sup>14</sup> Vojtěch Hladký a Martin Koudelka

*Ten, který spočívá nad rozumem i bytím, právě tím, že není poznáván, ani není, je způsobem převyšujícím bytí a je poznáván způsobem převyšujícím rozum...*

Vyloženo: rozum, tj. lidská schopnost myslet, je hierarchicky i geneticky podřazena božskému. Tato skutečnost je, jako jedna z mála skutečností spojených s divinitou, zcela zřejmá a to i bez hlubších zkoumání: lidský rozum má své limity, se kterými se racionální člověk setkává v běžné životní praxi a na základě kterých lze (a to i bez jakékoli filozofické či teologické erudice) vyvodit, že náš rozum a jeho prostředky jsou ve srovnání s předpokládaným dokonalým intelektem božím nedokonalé, podřadné. V tomto smyslu nám D.A. neříká nic nového, ovšem zdánlivě nastolená, právě získaná jistota se ztrácí s dalším jeho tvrzením: Bůh spočívá nad bytím (v řeckém originálu je užito slovo *ύσια*, (tj. podstata), výraz, který se ve scholastice, která ustavila novou úroveň ontologické rozpravy, objevuje ve tvaru *essencia*). Jak máme rozumět této formulaci? Chce nám Areopagita říci, že existují dvě sféry a to sice sféra bytí a sféra něčeho, co stojí nad tímto bytím? Jak se tato nadstavba vymezuje vůči bytí? Je to stále ještě bytí, avšak jakési bytí *sui generis*? Či se snad jedná o kvalitu, která nemá s bytím nic společného?

D.A. ve svých spisech podává odpověď na výše uvedené otázky a to sice zavedením termínů „*υπερουσιος*“, či v anglických textech komentujících D.A. „super-essential“<sup>15</sup> tj. nadpodstatný. Užitím těchto termínů zavádí jakousi vyšší kategorii pojmů, které díky přináležení do oblasti božského představují zcela jinou kvalitu, nedostupnou prostředkům v rámci našeho rozumu. Tato teze je jeden z hlavních důvodů, proč se Areopagitovská negativní teologie setkává s kritikou z řad filozofů, především Jacquesa Derridy, jak si však ukážeme níže.

Přesto si již nyní neodpustíme poznámku: zavádí-li Areopagita binární opozici „bytí - nad bytím“ či blíže řeckému originálu „podstata - nadpodstatnost“ (řec. *ουσια – υπερουσια*) pro opsání podstaty divinní entity, tu můžeme vidět, že opustil svůj původní koncept, který naznačil již v prvních větách prvního Listu. Když totiž užil dvojici světlo – tma a dále výslovně vyzval, že je třeba chápat tmu coby pozici a nikoli jako nedostatek světla, z jakého důvodu mění své myšlení a tvrdí již na konci Listu, že ona tma je pouze jakýmsi druhem nadsvětla (*ουσιος – υπερουσιος*)? Proč nepodržel a dále nerozvíjel zajímavý koncept zcela

<sup>15</sup> Kupříkladu Rolt, poprvé na str. 5 a násl.



protikladného prvku, elementu, který nemá nic společného se světlem, či v oblasti ontologické s bytím či podstatou? Odpověď na tuto otázku se taktéž pokusíme zodpovědět níže.

Čteme-li dál, dozvídáme se, že „*právě tím, že není poznáván, ani není*“. Náš teolog zde odvážně naznačuje přímé spojení mezi poznáním a bytím. Kdybychom chtěli být rigidní, mohli bychom tento úsek vykládat jako stanovisko krajního empirismu, uvažujeme-li, že zkušenost je nejen smyslová (ve smyslu kupříkladu Lockova „sensation“), ale i vnitřní (Lockova „reflexion“) s jasným směřováním k sensualismu (neboli: jev nevnímám a nepoznávám, tudíž tento jev neexistuje). Naštěstí se z celkové povahy Areopagitových spisů dá usuzovat na jeho důraz na poznání rozumové a především poznání „jiného druhu“, tj. mystické, spirituální a náboženské; právě proto můžeme tuto tezi, takto vytrženou z kontextu, označit jako krajní racionalismus. Tento postoj ovšem Areopagita nedrží do úplného konce, neboť tento obsahový rámec jeho tvrzení o vztahu poznání a bytí překračuje do mystiky a to následujícím upřesněním: *je způsobem převyšujícím bytí a je poznáván způsobem převyšujícím rozum.*

Právě tím, že zpochybnil validitu racionality ve věcech myšlení božského, překračuje D.A. hranici, která je pro všechny racionalisty a většinu filozofů nepřijatelná, neboť zavádí kategorie, které stojí nad rozumem a jeho schopnostmi (způsob převyšující bytí a intelekt) a tyto shrnuje pod termín „nevědění ve vyšším slova smyslu“ (řec. ἀγνόσια γνοσεως).

### 3.1.2 Druhý List témuž (mnichu Gaiovi)

Z tohoto dalšího krátkého listu, adresovaného téže osobě jako dopis předešlý, vybíráme první větu, která je pro nás nejzajímavější, protože opět hovoří o Bohu a jeho vztahu ke jsoucím:

*Jak může být ten, který je mimo vše, také více než princip božství a více než princip dobra?*<sup>16</sup>

Již z této první věty je patrné, že tento dopis má za úkol objasnit otázku původu a vzájemného vztahu mezi dobrem a zlem. Tato otázka etická je jednou ze stěžejních, které Areopagita ve svých spisech řeší. Ostatně, může-li svrchovaně abstraktní a obecná mystická teologie něčím konkrétně přispět k náboženské praxi, pak je to osvětlení problému dobra a zla, protože z přiblížení se pochopení Boha a jeho záměrů vždy vyvěrá zřetelný mravní imperativ, který je každému křesťanovi zdůvodněním a návodem, proč a jak jednat. Ale tento rozměr my ponecháme stranou, protože nás, jak jsme si již ukázali výše, zajímají výpovědi mající vztah k ontologické charakteristice božského a v tomto úseku máme další takový příklad a to sice: *ten který je mimo vše*.

D.A. konkrétně opisuje místo, kde božské prodlévá a to jako „mimo vše“. Laicky nahlíženo je toto určení lokace divinního jasně: vše, co je nám známo, je tím místem, kde Bůh není. To je ovšem již náš výklad, který se vzdaluje nejasně formulované verzi Areopagitově, neboť vychází z těchto předpokladů, které implicitně můžeme tušit v teologově textu:

1. člověk je schopen vnímat, posuzovat, poznávat jevy kolem sebe (což je zřejmě pravda; aktualita našeho života nás ovšem jasně přesvědčuje, že ono poznávání je silně kvalitativně a kvantitativně variabilní a redukce přítomná ve výpovědi typu „znám jev A“ je možná pouze v propozici myšlenkového experimentu, neboť realita

---

<sup>16</sup> Listy, str. 107.

vykazuje odlišné poznání jevu A v závislosti na poznávajícím, poznávaném samotném a okolnostech přítomných v průběhu procesu poznávání)

## 2. tyto jevy vnímá všechny

(kterýžto předpoklad je dalším teoretickým přeludem, protože existoval-li by člověk, který vnímá vše, musel by vnímat vše v čase (tj. vše co by bylo, je a bude) i mimo čas, v prostoru (tj. ve všech možných světech) i mimo prostor, aby pokryl všechny možnosti jak se „vše“ může manifestovat a to samozřejmě ovšem pouze v tom případě, kdy neplatí že:)

## 3. svět je omezený

(což je další otázka, na kterou nelze v tomto okamžiku podat uspokojivou odpověď s nulovou možností falsifikace).

Neboli: nejenže výraz „vše“ je velice problematický, ale Areopagita navíc neupřesňuje, zda míní „vše jsoucí“ či „vše v našem světě“. Dostáváme se tak do obtíží, které jsme sotva schopni vyřešit: z nekonečného množství obecných pojmů nás pojem „vše“ zpravuje o tom, co je jeho denotátem nejhorším možným způsobem. Kupříkladu obecný pojem „zbožnost“ odkazuje k určitému typu myšlení, které, máje svůj zdroj ve vztahu k jakési božské bytosti, projevuje se navenek určitým jednáním; obecný pojem „zlo“ označuje (například) soubor idejí, jejichž teoretický či praktický důsledek působí rozkladně na některá či všechna jsoucí a tak dále.

Všechny obecné pojmy, všechny jevy, všechno jsoucí i nejsoucí, to vše je součástí „všeho“. Bůh, který je mimo vše (jak tvrdí D.A.) nemůže být Bohem, neboť předpokládáme-li (dle vzoru Anselmova ontologického důkazu boží existence), že Bůh obsahuje v sobě všechny atributy v tom nejvyšším možném stavu dokonalosti, pak by Bůh obsahoval v sobě i absolutní „vše“. Náhle existují před našimi zraky dvě „vše“: naše „vše“ a božské „vše“, což je samozřejmě absurdní, neboť ono naše „vše“, jak intuitivně nahlížíme, obsahuje všechna možná „vše“, tedy i ono božské. Další úvahy vedené v těchto intencích zákonitě končí paradoxem.

Ať tak či tak, užití slovního spojení „mimo vše“ pro označení místa, kde sídlí divinní entita, je přinejmenším nešťastné a to minimálně do toho okamžiku, kdy připustíme, že ono „vše“ není coby pojem (tj. identifikační struktura) onou „hladovou“ funkcí (totiž že k sobě podřadí každý jednotlivý jev, ať je jeho příčina a podstata jakákoli), ale kdy i tento pojem uchopíme „výsostně“, podobně jako onu „tmu“ o které Areopagita mluví v prvním Listu, ačkoli sám později toto pojetí neaplikuje dál, nýbrž zavádí pouze kategorii nad kategoriemi. Takto chápané „vše“ je v absolutním protikladu s naším „vším“ a jako takové je jediným vhodným příbytkem božského, ne-li více než jen příbytkem.

### 3.1.3 Pátý List jáhnu Dórothéovi

Tento list, ačkoli je rozsahem krátký, svým obsahem je velmi hutný a obsahuje četná upřesnění k v předchozích kapitolách studovaným listům. Náš teolog, jak je jeho zvykem, upřesňuje jinými slovy výše psané a dává zmíněným faktům nový rozměr, staví je do nového světla. Postupujme tedy s výkladem po kratších úsecích:

*Boží temnota je „nepřístupné“ světlo, ve kterém – jak praví Písmo – přebývá Bůh a které je neviditelné pro svou transcendentní jasnost a nepřístupné pro nadbytek rozlévajícího se proudu světla, jenž převyšuje bytí.<sup>17</sup>*

Zde se poprvé setkáváme se slovním spojením, jehož užívání je typické pro slovník každého negativního teologa: boží temnota. Tuto mnohokrát nalezneme u Mistra Eckharta a vůbec u autorů mystických spisů z různých časových period. Výraz temnota, teologem rehabilitovaný skrze výsostné chápání tmy (viz výše), přestává být negativním pojmem a označením pro privaci světla, ale stává se pozicí. V této temnotě přebývá Bůh, jak je též uvedeno v 1Tm 6,16 (*...a přebývá v světle nepřístupitelném, jehož žádný z lidí neviděl, aniž viděti může, kterémužto čest a síla věčná*) a protože se jedná o tmu „výsostnou“, má tato „jasnost“, která (na rozdíl od tmy běžné) znemožňuje vidění, tím že je zdrojem „rozlévajícího se proudu světla jenž převyšuje bytí“.

Zkusme tento abstraktní opis chápat jako noetickou výpověď a věnujme se jejímu rozboru a implikacím z ní vyplývajícím.

Naše souvětí komentuje vztah mezi božským, tak jak se jeví člověku a lidskou schopností toto božské poznávat. Přeložíme-li si zdánlivě paradoxní temnotu, která je „nepřístupným světlem“, „neviditelným pro svou transcendentní jasnost“ do řeči noetiky, získáme obraz, který nevypovídá zrovna lichotivě o lidských kognitivních kompetencích: existuje jev, který se sice může stát objektem poznání (existuje a navíc vyznačuje „rozlévajícím se proud světla“), tj. lze ho na jakési zatím blíže neurčené úrovni vnímat, ale jeho hlavním

---

<sup>17</sup> Listy, str. 111

úskokem ve vztahu ke smyslům a rozumu je jeho „nepřístupnost“. O této nepřístupnosti se Areopagita v tomto listu nerozepisuje a nechává tento pojem otevřený, udržuje tak ducha pavlovského textu druhé epištoly Timoteovi.

Ptejme se: jak může existovat světlo, které je ve své podstatě temnotou, jejíž hlavním rysem je neproniknutelnost, avšak i přes tuto neuchopitelnost víme, že ono „světlo“ emanuje a rozlévá se, avšak směrem k našemu nepochopení? Odstraníme-li prozatím z této otázky nárok na zodpovězení možnosti existence takového typu jevu a zaměříme se pouze na významovou stránku této formulace, zjistíme, že tato primárně a nepokrytě obsahuje paradoxní skutečnosti a protikladné pojmy spojené v jednotu, čímž porušuje elementární pravidlo se kterým náš rozum pracuje, totiž pravidlo jednoznačnosti. Jak se naše pojmové myšlení, které je zvyklé na přehledný systém manipulace s jednoznačnými jazykovými entitami (pojem dobra, zla, jednoty, mnohosti, červenosti, modrosti atd.) zachová, předložíme-li mu konundrum typu: existuje tma, která je světlem, které nelze vnímat, ale přesto intenzivně vyzařuje (tj. má jakýsi vnější projev, který může být percipován na nějaké blíže nevymezené úrovni)? Samozřejmě, že budeme „s rozumem v koncích“.

A takto musíme chápat většinu přirovnání objevujících se v mystických spisech apofatické teologie. Autoři těchto spisů (a D.A není výjimkou) využívají nejkřiklavější kategorii pro lidskou racionalitu a tou je rozpor, paradox, neboť v paradoxním, tj. tam, kde rozum selhává, dozvídá se člověk nejlépe o možnosti jak chápat jevy, které ho transcendují: totiž opustit cestu rozumu a snažit se přiblížit k pochopení jevů jinou cestou, ať se jedná o kontemplaci, mystickou extázi, meditační techniky, abstrakce nejvyššího řádu, nadlidskou askezi.

Zatím jsme však ještě nepodrobili výkladu další problematickou pasáž a to sice poslední část našeho úseku textu: *světla jenž převyšuje bytí*. Než se níže pustíme do podrobnějšího výkladu pojmů bytí a dalších fundamentálních termínů vztahujících se k ontologické povaze věcí (jsoucno, esence, existence atd.), komentujme v této části věnované výhradně Areopagitovi zmíněný úsek.

Řekneme-li, že něco „má bytí“ neboli „je“, pak zástupně odkazujeme do světa jsoucen, a to jak ve smyslu jsoucen hmotných, tak i jsoucen abstraktních (obecné pojmy, ideje ap.). Jak se to však má s jevy, o kterých někdo tvrdí, že převyšují bytí? Znamená to, že

existuje oblast bytí a v této se takový typ jsoucna vůbec nevyskytuje? Nebo se vyskytuje v určité podobě i v oblasti jsoucího, ale zároveň přesahuje do oblasti, která již bytím není? Jaká je hranice mezi těmito dvěma oblastmi? Jak se liší kvalitativně bytí od jevu „převyšujícího bytí“?

Vidíme, že výroky tohoto typu jsou příliš vágní, obsahově rozostřené, příliš otevřené výkladu a takto nevhodné pro nic jiného, než jen jakési extrahování v nich přítomného prvku vrcholné formy transcendence zcela nepřístupné rozumu, jež dlí v paradoxu. Neboli: výroky mystika nejsou vždy vědecky formulovanými propozicemi s obratnou argumentací; spíše jsou vodítkem ukazujícím k místům, kde naše rozumové schopnosti selhávají. To však ale neznamená, že bychom měli rezignovat na jejich analýzu, neboť, jak se ukáže níže, i výpovědi tohoto typu mají svou vědeckou relevanci.

Dříve námi vyložené úsilí Areopagitovo poukázat na marnost úsilí racionální úvahy ve věci exaktního uchopení divinného dokumentuje i další pasáž našeho textu:

*V této temnotě se ocitá každý, kdo se stal hodným poznat a uvidět Boha, a to tak, že nevidí a nepoznává.<sup>18</sup>*

Boží zahalenost v temnotě o paradoxních vlastnostech (jasná, zářící, nepoznatelná) je, jak naznačuje Dionysios, člověku dostupná. Respektive minimálně může člověk, který je „hodný“ (bude objasněno níže), vstoupit do této temnoty a tam „poznat“ a „uvidět“ Boha, nikoli však skrze smysly a rozum, ale skrze jiné schopnosti, o kterých můžou pouze ti „hodní“ hovořit. Ale to neznamená, že nás Areopagita nechává bez dalších upřesnění o tom, jakou cestou je se třeba vydat, chceme-li pokoušet božské a usilovat o jeho „nepoznání“ a „nevidění“. Ve svém spisu *O mystické theologii*<sup>19</sup> uvádí naopak velmi podrobné pokyny:

*... opust' ve svém soustředěném úsilí o mystická vidění jak vnímání, tak intelektivní činnost, všechno smyslově vnímatelné i poznatelné intelektem, všechno co není i co je. A v nevědění se, nakolik je to možné, pozvedni ke sjednocení s tím, jenž převyšuje veškeré bytí i poznání.*

---

<sup>18</sup> Listy, str. 111.

<sup>19</sup> Tamtéž, str. 169.

Kromě již známého a výše rozebíraného motivu možnosti absolutního přesahu bytí se nám dostává upřesňující informace k nevědění v Areopagitově pojetí. Nevědění a jeho protějšek vědění či znalost jsou obdobnou dvojicí, u které D.A. zavádí nový významový rámec. V běžném chápání je vědění projevem a vposledku i důsledkem aktivního jednání, procesu poznání, lidské aktivity. Nevědění oproti tomu je oblast, kde pasivita, trpnost, nečinnost a stagnace zaujímá podstatnou roli. Opět, použijeme-li osvědčené hodnotící kategorie pozitivního a negativního, je intuitivně zřejmé, že vědění je pozitivním jevem a nevědění je jevem negativním. Areopagita ovšem stejně jako v případě dvojice světlo - tma převrací tento myšlenkový úzus a definuje nevědění jako aktivitu, jejíž význam je pro lidskou bytost stran jakosti poznávání (nemluvě o spáse) významnější než vědění. Opět musíme poukázat okrajově na Mikuláše z Cusy a jeho rozpracování stupňů poznání dle relevance vůči božskému.

Doposud zde nediskutovaným konceptem je Areopagitovo pojetí „sjednocení“ s Bohem, který je v úseku našeho aktuálně interpretovaného textu až na konci. Sjednocení může dle teologa dosáhnout pouze ten, kdo tím, že odvrhne všechny vnitřní i vnější projevy činnosti jeho smyslů a rozumu, obejme tento stav celou svou bytostí. Tehdy, jak tvrdí D.A., je člověku, který je toho hodný“ (tj. přeci jen u něho existují určité zásluhy, ačkoli tyto jsou na opačné škále stupnice pozemských zásluh) umožněno sjednotit se s Bohem, tj. dosáhnout tzv. mystické unie, tak často zmiňované v různých mystických spisech. Areopagita používá řecký termín „*θεουνται*“, tedy „mít podíl na božském“. V tomto místě je nutné zmínit, jak velký vliv měly tyto myšlenky na Mistra Eckharta, kterému se dostane zasloužené pozornosti níže a který se ve svých dochovaných kázáních věnuje tomuto procesu zevrubně a homiletickou formou vysvětluje laikovi veškerá úskalí tohoto procesu.

Pokračujme ještě chvíli v rozboru textu metody, která dle D.A. vede ke sjednocení s Bohem:

*Dbej přítom na to, aby tyto věci nevyslechl někdo nezasvěcený. Tak nazývám ty, kteří ulpívají na jsoucím, nedokáží si představit, že je nad ním něco způsobem, který přesahuje bytí a domnívají se, že jsou poznáním schopni postihnout toho, „který si zvolil tmu za svůj úkryt“.*



Novoplatonismus, kterého je Areopagita jasným stoupencem, je důsledkem bohaté tradice helénismu, která je vždy velmi těsně spojena s gnostickými tendencemi, které se v tom kterém myšlenkovém konceptu, a v jeho rámci více či méně projevují. Křesťanství, které také mimo jiné staví na interpretacích novoplatonismu, by mělo (a ve většině případů tomu tak skutečně je) nabízet spásu každému bez rozdílu rodového či společenského postavení, míry vzdělání či vrozené dispozice chápat a dále rozvíjet složité náboženské abstraktní teorie a žít v souladu s náročnými asketickými systémy. V tomto smyslu stojí Areopagita v tradicích helénských mystérií pevněji, než-li by se na první pohled zdálo. Výzva adresovaná Timoteovi, která ho nabádá k mlčení ve věcech detailů duchovního vývoje vedoucího k poznání a sjednocení s božským, jako by byla vytržena z náboženských textů řeckých gnostických sekt a ani nepatřila do myšlenkové sféry křesťanství, kde jediná živoucí pravda je Kristus a jeho následování je povinností pro každého, ať je tak činěno prostřednictvím prosté každodenní zbožnosti či komplikovaných asketických a kontemplačních technik.

Toto dokládá i Areopagitovo zjevné pohrdání těmi, kdo nechápou pravou podstatu světa, tím spíše, že je vyjádřeno za použití klasických kategorií, jakými gnostikové označovali jednotlivé stupně „zasvěcenosti“: *ηυλικοι* (lidé žijící v zajetí hmoty), *ψυχικοι* (ti kdož spoléhají na duši, tj. myšlení) a nakonec *πνευματικοι* (kteří pochopili skryté principy světa a jejich hlavní převahou je duch, který jako jediný je zdrojem pravdivého poznání). Náš teolog sice výslovně zmiňuje pouze hyliky (*kteří ulpívají na jsoucím*) a psychiky (*jsou poznáním schopni postihnout ...*), každopádně Areopagitova tendence k ezoterizaci jeho myšlenek a jejich vyhrazení pouze pro ty, jež jsou jich hodni, není v kontextu mystiky nikterak neobvyklá.

Opusťme na tomto místě Dionysiovy Listy a přejděme k vybraným úsekům z jeho spisu O mystické theologii, do níž jsme poslední uvedenou ukázkou již vstoupili.

### 3.1.4 Spis O mystické theologii

Krátký spis, z jehož záhlaví se dozvídáme o jeho věnování jistému Timoteovi, je dalším teologovým textem, který nemá sice povahu osobních dopisů, ve kterých se kromě teologických výpovědí nacházejí i pastorační pasáže, úseky odkazující ke konkrétním událostem, které, neznáme-li jejich pozadí, příliš mnoho nám neřeknou, ale i tak je v tomto spisku patrný silný osobní prvek: otázky a odpovědi nejsou kladeny obecně, ale přímo adresátu, který je osločován jménem apod. V tomto smyslu, byly-li Listy krátkými a výstižnými ponaučeními schovanými v pasážích s osobním obsahem, pak pojednání O mystické theologii stojí na opačné straně literárního útvaru: jedná se o stručné, leč úplné shrnutí teologie pozitivní i negativní, jejich srovnání a posouzení jejich přístupů a metodických možností k poznání Boha. Co věta, to závažná teze. Možná právě proto nemusíme mít obavy vyjímát z tohoto krátkého spisku jednotlivé výroky a tyto zkoumat.

První kapitola začíná požehnáním a prosbou o úspěch při zpracování tak obtížného tématu jako je podstata božského a její propojení s naším světem. Poté následuje již z Listů známý myšlenkový materiál:

*...tajemství teologie zahalená v nadsvětelné temnotě mystického mlčení, které ukrývá.<sup>20</sup>*

Pro nás nový je prvek „mystického mlčení“, který se, stejně jako dříve nevědění, nevidění, nepoznávání ap. stává v teologových rukou aktivním přístupem navzdory běžnému chápání tohoto slova. Je tu implicitně rozlišováno mezi „mlčením“ a „mystickým mlčením“. Rozšíříme-li tuto dvojici na trojici, získáme tak úplnou strukturu komunikačních aktivit člověka: mluvení – mlčení – mystické mlčení. A opět se nám zde rýsuje paralela mezi třemi novoplatónskými typy člověka: mluvkové hylikové, mlčící psychikové (tj. zadumání jako projev duševní aktivity) a mysticky mlčící pneumatikové, kteří chápou, že slova jsou, řečeno v nadsázce spolu s nominalisty, pouhým vanutím dechu.

---

<sup>20</sup> Listy, str. 169.

*Jelikož je [transcendentní příčina] příčinou všeho, je třeba o ní tvrdit a pozitivně vypovídat všechna [kladná] tvrzení, avšak jelikož vše přesahuje, je ještě více na místě o ní toto vše v negativních výpovědích [popírat].<sup>21</sup>*

Po přečtení tohoto souvětí, počíná se nám vyjevovat Areopagitovo chápání teologie a to sice coby monolitu skládající se z výroků o Bohu (neboť teologie je z povahy své definice řečí o Bohu), ve kterém jsou nerozlučně spojeny jak výroky symbolické, dále afirmativní tvrzení o Bohu a zároveň popírající tvrzení o něm, které náš teolog staví do pomyslné špičky tohoto útvaru, neboť je považuje za nejbližše božské pravdě, jakkoli si je vědom, že tváří v tvář božskému žádné z našich vymezení neobstojí. O něco níže Areopagita upřesňuje zvláštní vztah mezi utvrzujícími (kladnými) a popírajícími (zápornými) tvrzeními:

*Domnívám se, že (popírající) odnímání mají velebit (Boha) opačným způsobem než (kladná) tvrzení. U nich jsme totiž začínali od toho, co je nejprvnější, a sestupovali pak skrze střední až posledního. Zde však konáme výstup od posledního až k počátečnímu a všechno (popíráním) odnímáme, abychom v nezahalenosti poznali ono nevědění, ...<sup>22</sup>*

Ačkoli tento úsek nepotřebuje příliš obsáhlý výklad, my se u něho zastavíme a to proto, že se v něm zcela jasně zrcadlí Areopagitova představa o řádu všech věcí, kosmologické pojetí světa a všech jevů v něm, včetně jasného vyjádření hierarchické struktury, ve které je stvoření uspořádáno. Novoplatónské školení Areopagitovo vyplouvá nám zde na povrch více než jasně a to sice v poněkud pozměněné terminologii, ale o to zřetelněji.

Zatímco ústředním pojmem v novoplatónské kosmologii, za jejíhož otce můžeme považovat Plotina je Jedno (τό εν), Areopagita staví na jeho místo božskou Trojici, jak uvádí v několika námi výše analyzovaných pasážích textu, ze kterého „začátku“ se coby výrony (τα σπέρματα) oddělují po způsobu emanace (vyzařování) další, již nižší a odvozené jevy (či sféry), tj. νοῦς (duch, rozum), pak ψυχή (duše) a naposled prostá, neoduševnělá hmota (ηολή), přičemž všechny tyto jsou organizovány hierarchicky, jak ostatně D.A. rozpracovává ve

<sup>21</sup> Tamtéž, str. 171.

<sup>22</sup> Tamtéž, str. 175.

svých ostatních spisech, především v „O nebeské hierarchii“. Tento Plotinovský model Areopagita v našem posledním úryvku, samozřejmě mimo jiné i kvůli srozumitelnosti, zestručňuje na „nejprvnější“ (αρχόμενοι), „střední“ (μέσόν) a „poslední“ (τα εσχάτα). Jakkoli je toto schéma zestručněno, analogie je zjevná a v teologově případě není podstatné dodržovat tradiční plotinovské dělení, neboť křesťanství vyrůstající z tradice novoplatónské a jehož je D.A. představitelem, upouští od sofistického dělení a třídění pojmů do kategorií, rodů atd., tak typické pro řecké myšlení, jak ho formoval svým odkazem Aristoteles. Areopagita totiž nestaví, a není to ani v jeho zájmu, obrazně řečeno, obrovský a sloupý perfektní argumentační práce podepřený palác, nýbrž chce přivést člověka do zvenčí prostého, leč pevného a zevnitř nevýslovně dokonalého příbytku Božího, kde to nejprvnější (božská Trojice) ospravedlňuje vše a i to poslední v úkonu lásky a Božího milosrdenství.

Ponecháme-li na okamžik rozměr teologický a zaměříme se na filozofický obsah zatím poslední pasáže, můžeme v opisu dvou směrů, kterými se lidské myšlení ubírá na cestě za poznáním, zahlédnout dva známé koncepty, totiž: indukce (uvádění) a dedukce (odvození). První má ve zvyku z jednotlivých dílčích tezí, výroků tvrzení a (v obecném slova smyslu) jednotlivostí usuzovat na jevy nadřazené, obecné. Dedukce postupuje opačným směrem: z daných, obecných tvrzení odvozuje to, co je v nich obsaženo implicitně, tedy pokud tuto formulaci zjednodušíme, z obecného usuzuje na jednotlivé. Obě dvě metody mají svou tradici v dějinách myšlení a nás zajímá, kterou v naší výkladové situaci Areopagita užívá.

Kladná tvrzení o božském postupují od Boha ke konkrétnímu a jednotlivému, tj. ke všemu stvořenému, ke světu, k člověku. Výroky pozitivní teologie jsou tedy deduktivního, či také (synonymně) spekulativního rázu. Tvrdíme-li, že Bůh je všemocný, lze z této propozice odvodit nekonečno dalších „upřesnění“, která mohou doplnit informace o tom, jak se to s onou „všemohoucností“ má, jaké jsou její projevy, rozsah působení, místo působení, kvalita apod. Tímto jsme sice důkladně zanalyzovali a rozebrali určitý aspekt jevu „božská všemohoucnost“, ale ačkoli nyní o této víme o mnoho více než jsme dosud věděli, tyto poznatky nejsou schopné objasnit výchozí jev a to prostě proto, že z něho cele vycházejí, a to vše ještě za toho předpokladu, že ten kdo provedl tuto dedukci, zachoval správný a metodicky neproblematický postup, tj. potlačil své subjektivní nazírání věci, odstranil předsudky a předpojatost, dojmy a emoce, a pečlivě a zcela využil aktuálně relevantních poznatků jak o

obecném, tak o vyvozovaném. Při tolika podmínkách nutných pro dosažení objektivitu při promyšlení navíc tak komplexního a zahaleného jevu, jako je božské, není divu, že se v dějinách teologie či náboženské filozofie objevily teze, které sklízely četné námitky ze strany filozofických racionalistů, ale především empiriků a náboženských skeptiků, a nahlíženo z hlediska metody, spekulace začala být chápána spíše jako fabulace (z lat. *fabulō*, vymýšlet si). Tento vývoj samozřejmě postavil celou teologii s jejími vědeckými metodami do nevýhodné pozice, která se s rozvojem pozdně středověké filozofie, renesančního myšlení a především novověké filozofie ještě znevýhodnila, neboť etapa důrazu na rozum a empirii naši dedukci, tak jak je aplikována v teologickém myšlení, odsunula na vedlejší kolej vědeckých postupů. Ať je tomu tak i v dnešní době či nikoli, ponecháme k diskusi jiným, my jsme si ukázali, že tvrzení pozitivní teologie vycházejí z metody dedukce.

Tvrzení záporná, kterými zachází teologie negativní, mají jinou genezi, jak také Areopagita píše. Od posledních věcí, tedy těch nejméně „božských“, stvořených, mundánních, postupuje k vyšším, avšak není to postup trpný, pouhý postup pro postup, neboť:

*Zde však konáme výstup od posledního až k počátečnímu a všechno (popíráním) odnímáme, abychom v nezahalenosti poznali ono nevědění, jež je vším tím, co lze o jsoucnu poznat, zahaleno...<sup>23</sup>*

Zkusme prozkoumat podrobněji, jaké vlivy na Areopagitu mohly působit při vypracování výše uvedeného postupu. Víme totiž, že v tradici východního křesťanství je kladen velký důraz na kontemplaci a je nám známo několik obdobných „pokynů“ ve věcech přiblížení se uchopení Boha skrze „popírání“.

Prvním z těchto dochovaných záznamů pochází od sv. Řehoře z Palamas, ve kterém je opsána metoda vnitřního pokoje a ztišení doprovázené dechovými cvičeními, které dříve či později vedly ke zření „božského světla“<sup>24</sup>. Tuto metodu s mírnými modifikacemi praktikoval

---

<sup>23</sup> Listy, str. 175.

<sup>24</sup> MCMANNERS, John. *The Oxford History of Christianity*. 2<sup>nd</sup> ed. Oxford : Oxford University Press, 2002. 784 s. ISBN 9780192803368. Odkazovaná citace na str. 148.

a doporučoval též sv. Basil Cezarejský<sup>25</sup>, když píše „*unspoken meditation as the word of instruction, teaching the purified heart, by means of the silent illumination of the thoughts, the truth transcending speech*“. Neboli: s očištěným srdcem přijímá mystik skrze němou meditaci jakési osvícení, které přesahuje všechna slova. Toto potvrzuje na mnoha místech nejen Areopagita, ale všichni mystikové včetně Řehoře z Nyssy, který zpětně opisuje svou zkušenost kontaktu s přesahem: „*it was impossible for words to mount along with thought*“<sup>26</sup>.

Je patrné, že všechny tyto techniky samozřejmě předpokládají a vyžadují absolutní upuštění od jakýchkoli rozumových procesů, odříznutí se od smyslových počitků, začínají ztišením a odpoutáním se od pout racionality a spoléhají na klasické meditační techniky z tradice východních kultur (dechová cvičení, koncentrace, práce s obsahy vědomí resp. ovlivnění obsahů vědomí a to sice vytěsňením či imaginací). Avšak dle církevních otců jsou dostupné i metody, jak se přiblížit k poznání božského a to sice způsobem, který je vysoce sofistikovaným abstraktním procesem, ve kterém hraje rozum a jeho schopnosti hlavní roli. Klement Alexandrijský uvažuje tento postup: představme si těleso v prostoru a postupně, za pomoci abstrakce (vždyť právě to je pravým smyslem lat. *abstrahō*) odhlížejme od jednotlivých atributů, kterými je naše představa charakterizována. Tj. odstraňme šířku, výšku, hloubku, váhu, strukturu, vlastnosti materiálu ze kterého je představované těleso zhotoveno atd. Výsledkem této abstrakce bude zákonitě bod ležící v prostoru. Budeme-li důslední, a odhlédneme od prostoru, od podkladu na kterém předmět projektujeme a z naší představy ho také eliminujeme, zůstane v našich myslích čistá představa „inteligibilní monády“<sup>27</sup>, která skutečně, měřeno těmi nejpřísnějšími kritérii rozumu, je nejmenší možnou, nejjednodušší a nesloženou autonomní jednotkou bytí.

Zde se zastavíme a zkusíme doplnit Klementovu metodu o další krok. Udržíme-li v představách tento „bod ležící mimo prostor“ a formulujeme-li tuto představu do právě vyřčené podoby, jsme náhle stejného názoru na božské jako Areopagita, který však pouze neužívá termíny vypůjčené z geometrie, ale z náboženské mluvy. Náš bod mimo prostor, čili

<sup>25</sup> PELIKAN, Jaroslav Jan. *Christianity and classical culture : the metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism*. New Haven : Yale University Press, 1993. 368 s. ISBN 0-300-06255-9. Odkazovaná citace na str. 48.

<sup>26</sup> Tamtéž, str. 50

<sup>27</sup> LOSSKY, Vladimir. *In the image and likeness of God*. [Crestwood, N.Y.] : St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 232 s. Odkazovaná citace na str.19.

Bůh nade vším a prodlévající mimo vše (řečeno spolu s teologem) však stále ještě vlastní onu problematickou kategorii bytí. Pokud i tuto kategorii odstraníme, naše představivost, náš intelekt, náš rozum musí konstatovat, že onen bod právě ztratil ze svého zorného pole. A zmizel nám takto z očí, neboť existence jevu (tj. výkon bytí) je pro naše myšlení zakládající moment. Pravdou je, že nikdo z nás si nedokáže představit objekt, který „není“. Toto „není“ neznamená, že tento přestane „být“, ale že změní zcela svůj bytostný základ tak, že nejsme schopni obraz tohoto předmětu dále v mysli podržet. A nebyli bychom spravedliví, kdybychom tvrdili, že Areopagita nepokračuje v abstrakcích dále, jak jsme před chvílí učinili my. Dionysios ovšem nenechá zmizet tento obraz ze své mysli, ale problematické bytí pouze transformuje do jevu „přesahující bytí“. Tento si také nelze představit, ale stále nám zůstává určité vodítko, kterého se může naše mysl na základě teologického myšlení chytit a které pomocí analogie či příměru můžeme alespoň do určité míry racionálně uchopit. Tuto metodickou kličku před onou poslední a stěžejní abstrakcí, která by nás vposledku dovedla, byla-li by ovšem provedena správně a důsledně, k podstatě divinného, Areopagita užívá vždy a bez váhání a tím nás tak zbavuje možnosti postupovat dál. Celá naše představa jakési „inteligibilní monády“ se jen transponovala do „vyšších sfér“, které sice nejsou pro nás jakkoli přístupné stran nástrojů, kterými vládne náš rozum a řeč, ale jsme v podstatě tam, kde jsme byli před zahájením prvního kroku abstrakce. Variaci na tuto výtku uslyšíme i z úst Foucalta a Derridy v dalších odstavcích.

Vraťme se zpět k Areopagitově textu a pokračujme úsekem, který se sice nachází o tři kapitoly dál než předchozí rozebíraný, ale tyto dva spolu souvisí, ba dokonce může být níže uvedený považován za přímé pokračování prvního:

*Když stoupáme dále vzhůru, říkáme, že (tato příčina) všeho není ani duší ani intelektem, nejsou jí vlastní ani obraznost ani mínění ani rozum (slovo) ani intelektivní nazírání. Stejně tak rozumem (slovem) ani intelektivním nazíráním není a nelze o ní ani za pomoci rozumu mluvit a ani ji intelektem nazírat.<sup>28</sup>*

Zde se dozvídáme, že božská příčina nemůže být chápána jako duše (*ψυχή*), ani jako rozum (*νοῦς*), a že její schopnosti nejsou podobné těm, které člověk nazývá představivostí,

---

<sup>28</sup> Listy, str. 179.

míněním, rozumem a dalšími kompetencemi lidské mysli. Čili: způsob, kterým se božské vyznačuje ve věcech aktivity, nelze označovat žádným z pojmů pro lidskou rozumovou aktivitu. D.A. dodává, co vyplývá z předchozích vět – nejenže nejsme schopni o způsobu „existence“ božského uvažovat, ale ani nemáme možnost tento stav božských věcí vyjádřit. Povšimněme si zmínky o stoupání vzhůru (cestou popírání) a mezníky, které jakoby mjíme: nejdříve *ψυχή*, potom *νοῦς*. Avšak ačkoli tyto mezistupně vnímáme tak, jak jsme je před chvílí nazvali, přesto jejich příčina nemůže být chápána či vyjádřena prostřednictvím atributů k těmto přináležejícím, míněno měřítky našeho myšlení.

Areopagita zachází dál ve výčtu toho, za co nelze božské považovat. Jedná se o zásadní úsek textu, proto si ho citujeme, avšak rovnou doplňujeme teologovy výroky komentářem:

*Není ani počet ani řád ani velikost ani malost ani rovnost ani nerovnost ani podobnost ani nepodobnost.*<sup>29</sup>

Neboli: všechny pojmy, které souvisí s extenzionalitou, relací, kvantitou nejsou svou bytostí shodné s podstatou divinního; k podstatným vlastnostem Boha nepatří vlastnost být číslem či řádem nebo jakoukoli geometrickou funkcí či vztahem.

*Není ani v klidu, ani pohybu, stejně jako není nehybná.*<sup>30</sup>

Tudíž pojem „změny“, který vždy souvisí s pohybem určitého typu (a měřeno lidskými kritérii, odehrávajícím se vždy v čase a prostoru) se božského netýká.

*Není ani bytím ani věčností ani časem.*<sup>31</sup>

Vyloženo: žádná z kvalit, které člověk rozeznává ve vztahu k existenci a k časovosti pro božské neplatí, tvrdí teolog. Zde se však na chvíli zastavme: jestliže Areopagita ve svém výčtu, jehož účelem je dokázat čím a jak Bůh není, používá téměř výhradně opačné dvojice (velikost-malost, klid-pohyb atd.), proč u naší poslední propozice opatřuje protějškem pouze

---

<sup>29</sup> Tamtéž, str. 181

<sup>30</sup> Tamtéž.

<sup>31</sup> Tamtéž.



„věčnost“ (a to výrazem „čas“, řec. χρόνος) a bytí (v originále: ουσία) nechává bez korelátu? Lze v tom spatřovat záměr či jen nedůslednost?

Již víme, že Areopagita vždy až příliš důkladně váží slova a vede své úvahy s hloubkou a zároveň pečlivostí vlastní školenému mysliteli vycházejícímu z dlouhé a košaté tradice řeckého myšlení, neboť je si vědom, že jeho texty budou studovány a pečlivě rozebírány. To vybízí k vyloučení nedbalosti či nedůslednosti jako příčiny, proč teolog zůstává k bytí tak skoupý. Je však pravděpodobné, že znaje filozofické obtíže Parmenidovy spojené s užitím slova ne-bytí (či lépe ne-podstata) nebo jakéhokoli dalšího adekvátního opisného termínu, Areopagita nechává tuto dvojici neúplnou. Tím se však otvírá další prostor pro spekulaci: není možné, že si D.A. nechává prostor či „zadní vrátka“ pro eventuální užití výrazu opačného k „bytí“? Není si snad náš teolog jist, zda ne-bytí není právě onou jedinou skutečností, která se Bohu nedá bezezbytku odepřít, jak činí s desítkami vyjmenovaných vlastností v poslední kapitole jeho spisku O mystické theologii?

V tuto chvíli můžeme nad těmito důvody pouze spekulovat, avšak možná nalezneme vodítko o něco dál ve velmi dlouhém výčtu toho, čím božské není. O pár řádek níže zaznívá totiž komplikovaně znějící teze, která by nám mohla ve věci bytí a ne-bytí, něčeho a ničeho, pomoci:

*Není ani ničím z nejsoucího ani ničím ze jsoucího ani ji jsoucna nepoznávají tak, jak sama je, stejně jako ani ona nepoznává jsoucna tak, jak jsou jsoucny.*

Areopagita jasně říká, že božské nemá svůj původ a podstatu v nejsoucím (zde však οὐκ οντων, nikoli ουσία) stejně jako ve jsoucím (τόν οντόν) a dále dodává, že není v možnostech poznání jsoucích (tj. stvořených) poznat podstatu této příčiny a dále, v duchu předchozích příměrů, tento výrok obrací, čímž stojíme před teologovým tvrzením, že božská příčina není schopná poznávat jsoucna v jejich jsoucnosti.

Tento výrok rozhodně žádného teologa potěšit nemůže, a není podstatné, zda dotyčný dává přednost symbolickým výrokům o Bohu, či snad pozitivním stejně jako negativním. Od Areopagity jsme se totiž dozvěděli, že božská příčina všeho, která (jak s oblibou a často náš teolog praví) stojí mimo vše, nemá žádnou ontologickou vazbu na jsoucna (neboť je jiné podstaty než tato) a co je závažnější: neexistuje žádné pouto mezi stvořenými jsoucny (tj. světem a člověkem) a Bohem.

Co tím D.A. zamýšlel říci? Proč tuto tezi, která z člověka činí osamocené jsoucnou mezi dalšími jsoucnými a odepírá člověku možnost nikoli Boha poznat, ale vstoupit s ním v osobní vztah? Jaký totiž může mít Bůh, který není žádným způsobem interesován na bytí jsoucího, tedy i člověka, důvod pro jeho prohlédnutí, obrácení a spásu, je-li tento skutečně onou výše zmiňovanou monádou, která (jak upřesnil Leibnitz) nemá okna? Nedostáváme se zde díky Areopagitovy do oblasti filozofického chápání Boha coby abstraktního principu, který stojí za světem, jenž stvořil, ale jinak je vůči němu netečný? Nestojíme tak na samé hranici teologie, která se zvolna posunuje k deismu? Příčinu tohoto nešťastného příměru již nyní nezjistíme. Zkusme však předpokládat, že se Areopagita nenechal při psaní příliš unést a zůstal konzistentní se svými předchozími úvahami. V takovém případě existuje jediný způsob, jak možno tuto tezi vyložit a o to se právě teď pokusíme.

Je-li, v přeneseném slova smyslu, zapovězena všemu jsoucímu cesta k Bohu a božské nemá schopnost jakékoli interakce se jsoucím, pak je možné, či se stává přímo imperativem, že mystik má v procesu, jehož cílem je mystická unie s Bohem, jakoby postupně „odhazovat“ svou jsoucnost (tedy oprostít se od všeho, co člověk jako jsoucnou k sobě vztahuje, tj. myšlení, chtění a volní aktivity vůbec). V tomto procesu duševní a především duchovní očisty, začne se projevovat v člověku ona „božská“ složka, neboť lidská duše (protože sama emanovaná) je součástí nebeské hierarchie a má svůj podíl na Jednom (tj. Bohu). Jsoucí prostřednictvím mystické cesty postupně očišťuje tu část, jež má původ v Bohu a pomalu začne ve svém úsilí přesahovat do té oblasti, kterou už božské je schopno poznávat. Takto je ustavena vazba, zpočátku noetická (božské již poznává „proměněné jsoucí“) a později i ontologická, neboť v mystické unii dochází ke zbožštění mystika (v řečtině užívá Areopagita výraz „*θεοοντια*“ či „*θεωσις*“)<sup>32</sup>. Toto vysvětlení částečně vyjasňuje pro člověka neblahý model vztahu s božským, ale i přesto ono vysvětlení zasahuje pouze ty nejvyvolenější z mystiků; ostatní stvořené bytosti zdají se být Bohem zapomenuté. V tomto případě se jedná o zásadní a nevyargumentovatelnou neprůchodnost a D.A. je jejím původcem. Na tomto místě již opustíme Areopagitovy texty a provedeme stručné bodové shrnutí poznatků vyplývajících ze spisů našeho teologa.

---

<sup>32</sup> Rolt, str. 25.

### 3.1.5 Shrnutí a rozvinutí nosných momentů Areopagitovy koncepce božského

Dionysios Areopagita, otec negativní teologie<sup>33</sup> ve svých spisech opisuje Boha jako bezejmenného, skrytého, rozumem nepostižitelného a jedině takto lze o něm mluvit. Naopak tvrzení afirmativní povahy na adresu božského je třeba průběžně doplňovat negacemi a to tak, aby apofaticismus byl neustálým korektivem naší řeči o Bohu. Tato dialektika řeči o Bohu (utvrzující a zároveň popírající) je Areopagitovi jedinou dokonalou teologií.

Podíváme-li se na důsledky vyplývající z činnosti negativní teologie, zjistíme, že apofaticismus jakoby „staví plot“ kolem božského a to především proto, aby nevznikl klamný obraz o něm na základě pozitivních výpovědí, které mají dle našeho teologa, značně subjektivní charakter, tj. liší se od člověka k člověku. Tím spíše, uvažujeme-li jako zdroj poznatků i prostředky mystiky. Mystické poznání je i v rámci samotné teologie považováno za předteologické, nesystematické a nevědecké. To samozřejmě neznamená, že teologie nemá citu pro mysticismus a jeho závěry, avšak ve vědeckém diskurzu se s poznatky tohoto typu obtížně argumentačně pracuje, což pozici tezí mystického charakteru v očích vědy značně snižuje.

Negativní teologie tedy není ve své podstatě metodou mající za cíl poznání Boha, ale je disciplínou, která ve svých metodických důsledcích ústí do „definiční prohibice“ či přímo imperativu „definičního vakua“. Snaží se tak udržet odstup od božského, jakoby v obavách z (téměř evidentního) pokřivení božího obrazu. Jediným důsledkem tohoto stavu je prohloubení pomyslné propasti mezi lidskou řečí o Bohu a Bohem samým a stržení posledních pomyslných mostů.

Záslouhou Areopagity je ale především to, že ve své koncepci spojuje racionalitu (ne-li přímo logiku) s mystikou. Imperativ vyjádřený v úsilí k cestě vedoucí ke zbožštění člověka a mystické unii s Bohem a následná jasná a nesmlouvavá pravidla pro vyjádření těchto zkušeností prostřednictvím odepírajících výroků jasně vyděluje dvě oblasti:

---

<sup>33</sup> srv. OTTEN, Willemien. *In the shadow of the divine: negative theology and negative anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena. The Heythrop Journal*, 1999. Roč. XL. s. 438-455.

- a. Oblast vědění o Bohu, které je dosažitelné pouze z východiska očištění a v kontemplaci pouze těm nejvytrvalejším
- b. Oblast mluvních aktů informující o poznacích získaných skrze mystickou zkušenost.

Toto rozdělení však lze ještě rozšířit, což v následujících odstavcích provedeme.

Avšak začněme otázkou: jaká by byla charakteristika té metodicky nejdůslednější negativní teologie, pokud existuje? Kam až by ve svém popírání měla zacházet? Odpověď je zřejmá: taková teologie by musela popírat každý aspekt reality, ve kterém se božské může projevit či mít na něm nějakou účast.

Pro celkové zjednodušení si stanovíme tři základní aspekty, kterými lze jevy ve světě popsat:

- a. oblast poznání a řeči (spojená s člověkem, tj. noetika, lingvistika/sémantika)
- b. oblast principů (ideálních jevů, obecných pojmů, idejí)
- c. oblast hmotného jsoucího a jeho smyslové reflexe, tj. empirie

Absolutní negativní teologie bude úspěšně popírat jevy všech tří oblastí, na rozdíl od jiných přístupů pro klasifikaci jevů. Kupříkladu:

- popření pouhé oblasti poznání a řeči bez zneplatnění dalších dvou oblastí by vedlo k agnosticismu a přesvědčení, že poznání a vyjádření jakéhokoli jevu není možné.
- popření samotné oblasti principů by zavedlo materialismus nejhrubšího ražení, neboť by odmítlo existenci všeho jiného než hmotných jsoucen.
- popření oblasti hmotného jsoucího a jeho smyslové reflexe by vyústilo v extrémní formu naivního idealismu či přímo vulgárního spiritismu.

Negativní teologie není ani agnosticismem, ani materialismem, ani spiritismem. Její odnímání pozemských atributů ve věcech myšlení a řeči o Bohu je důsledné a tak nezůstávají žádná „zadní vrátka“ pro konstrukci pojmu božského jako jakékoli formy jevu ze výše

zmíněných oblastí. V tomto ohledu je negativní teologie skutečně tím nejlepším prostředkem, jak o božském „hovořit“ a přitom zachovat jeho nedotknutelnou transcendenci bez nánosů lidského mínění (ve smyslu platónského *δοξα*).

Kdyby Dionysios Areopagita v tomto momentě zakonzervoval svou hypotézu o možnosti člověka vztahovat se ve všech možných oblastech k divinnímu, tj. negativní teologii, měli bychom k dispozici nástroj, který se svou metodickou čistotou a absolutní konzistencí při hodnocení všech jevů (těmto bez rozdílu odepírat božské kvality a naopak očišťovat řeč o Bohu odnímajícími tvrzeními) a svým striktně formálním charakterem, stejně jako rigidní vědeckou přísností přibližuje metodám logickým a matematickým. Z hlediska vědeckosti je tato povaha jakékoli vědecké disciplíny více než žádoucí: teologie by systematicky vymezovala božské tím, že by z definičního oboru všech možných jevů postupně „ukrajovala“ tak, že by označovala pozemské jevy jako zcela odlišné od božské podstaty, čímž by dříve či později vznikl dokonale popsáný prostor obsahující vše to, co a jak Bůh není, což by v poslední instanci vedlo k definici božského; sice by tato definice nesplňovala některé formální předpoklady výměru, ale definicí svého druhu byla.

Jako příklad si uveďme následující obraz, který v metaforách popisuje situaci negativní teologie stejně jako její definiční kompetence:

Předmět našeho zájmu (ať je jím v tomto našem myšlenkovém experimentu cokoli, o čemž prozatím nejsme schopni říci nic určitého pro nedostatek evidentních informací) je uzavřen za plotem ve tvaru kruhu. Tento plot je neprůhledný, nehybný, nezničitelný. Okolo plotu či přímo s ním sousedící jsou různé neživé předměty, živí tvorové a abstraktní entity, stejně jako jsou v nám tak známém světě, který nás obklopuje. Nejsme si jisti, zda-li tento plot nelze překonat, neboť existují svědectví, že tak učinit lze. Ti, kdo (jakýmkoli způsobem) nahlédli za plot, nejsou schopni svou zkušenost sdělit takovými prostředky, abychom my ostatní měli jasnou představu, co vlastně za plotem leží. Tito (například) „přelevivší“ proto ukazují na všechny předměty, tvory a abstraktní entity (tj. dobro, zlo, rozlohu, čas, existenci, život, smrt atd.) a postupně, jednu po druhé, označují za „nějakým neurčitým způsobem“ podobnou tomu, co za plotem viděli, avšak zároveň upozorňují, že způsob jakým je jev za plotem, je zcela odlišný. A protože jsou vytrvalí, tak za chvíli všichni vědí, že vše mimo plot je relevantní pouze částečně, neboť za plotem prodlévá relevance opravdová. Tím vlastně

v zorném poli nás, takto náhle poučených, zůstane pouze vědomí plotu a tajemství za ním. Nevíme sice o povaze tohoto tajemství o mnoho více než předtím, ale moc dobře víme, kde přesně se nachází plot, který jsme pro svou zaneprázdněnost předměty, tvory a abstraktními entitami nebyli schopni do tohoto okamžiku ani lokalizovat. Navíc, některé z těchto jevů byly umístěny tak blízko plotu, že jsme se domnívali, že jsou snad samy tyto jevy jeho součástí nebo patří přímo za plot. Nyní však známe každý i ten nejmenší kousíček, ze kterého se plot skládá a zbývá nám už „jenom“ za tento nahlédnout. To je oproti výchozímu stavu, kdy jsme netušili, že plot vůbec existuje, kde leží a jaké jsou jeho vlastnosti, podstatné zlepšení stavu. Zjistili jsme totiž, že plot je zároveň i přesným vymezením a vyjádřením naší omezené rodové (lidské) schopnosti poznávat určité jevy.

Zde náš krátký ilustrativní myšlenkový experiment ukončíme a vrátíme se Areopagitovi, který nám prostřednictvím podrobného rozpracování možností hovořit o Bohu a božské poznat reálně otevřel cestu k bližšímu poznání povahy divinního. Avšak zmiňujeme-li výše, že měl náš teolog v tomto okamžiku ve svých úvahách ustat, jsou pro to pádné důvody. Věnujme jim nyní pozornost.

Areopagita z nezměrné úcty k božskému přesahu vyzývá k „obcházení“ všeho co náleží divinnímu, aby toto náhodou nebylo poskvrněno nánosy lidského mínění a lidskými kategoriemi, které začínají jako neškodné antropomorfismy a ve svém extrému končí v modlářství. Sám však porušuje fundamentální pravidlo negativní teologie a přeci jen klasifikuje božské atributy a to použitím jistých adjektiv, která uvedeme záhy. Stvořitel, jehož nedotknutelnost byla doteď úzkostlivě střežena naším teologem, najednou od něho samého obdrží přídavné jméno „nadsoucí“ a to kupříkladu v následující, již výše citované, pasáži spisu O mystické teologii:

*...budeš ve své čistotě přiveden vzhůru k nadsoucímú (řec. υπερουσιον) paprsku božské tmy<sup>34</sup>.*

---

<sup>34</sup> Listy, str. 171.

Areopagita tento pojem zavádí až s příliš velkou jistotou a užívá ho coby kategorii, která opisuje náležitosti božské osoby. Ačkoli to vypadá vskutku nevinně, na scestí můžeme být tímto pojmem svedeni velmi snadno a to z několika důvodů:

- a. „nadjsoucí“ čili „υπερουσιος“ má svůj kořen ve výrazu „ουσια“, který je tradičně překládán do latiny jako „*essentia*“, v češtině se pro něj užívá ekvivalent „bytnost“ či „podstata“, a tento pojem označuje to, co činí věc právě tím, čím je (jak je také trefně vyjádřeno v řec.  $\tau\acute{o}\ \tau\iota\ \epsilon\nu\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ ). Připojíme-li k tomuto slovu předložku nad-, stále se bude jednat o určitý druh bytnosti, pouze s určitými vlastnostmi, které ovšem nijak „podstatně“ či „bytnostně“ nemění charakter *ουσια* jako takové.
- b. předložka nad- je zvolena poněkud nevhodně, neboť spadá do třídy pojmů, denotátem jejichž identifikační procedurou je odkaz k prostorovým, časovým či časoprostorovým relacím. Jejimi příbuznými jsou výrazy „pod“, „za“, „před“, „přes“ a mnoho takových dalších, které však až příliš výmluvně odkazují k pozemským kategoriím prostřednictvím kterých se člověk orientuje (především) ve světě stvořených jsoucen. A přitom výběr je veliký a ne vždy nutně skončíme ve stejných obtížích – kupříkladu poněkud stranou stojící výraz „mimo“, který Areopagita užívá jindy a v jiném smyslu, by „těžké břímě“ příměru ve vztahu k božskému zvládl poněkud lépe a to ze stejných příčin, jako u výše uvedeného a také diskutovaného výrazu „vše“. Ať tak či tak, umístění bytnosti Boha „nad“ bytnosti ostatních jevů je pouze postup vpřed o jeden pomyslný schod na schodišti, u kterého hledáme především jeho konec.

Výhrady tohoto typu nejsou pouze zde konstatovaným závěrem našeho pokusu o výklad, ale obecnou výtkou na adresu našeho teologa ze strany zástupců postmoderní filozofie. Pojd'me si hlavní z nich citovat a tak upozornit na jistou Areopagitovu krátkozrakost. Jak totiž jinak nazvat tento vyslovený prohřešek proti vlastním vědeckým postupům?

### 3.1.6 Kritika Areopagitova pojetí negativní teologie z pozice postmoderní filozofie

Dva francouzští filozofové, Jacques Derrida a Michel Foucault se nezávisle na sobě věnovali, jako jedni z mnoha, negativní teologii a je to pochopitelné: koncept negativní teologie se svými silnými řeckými myšlenkovými vlivy (novoplatonismem), přetavených v ohni dějinného křesťanského náboženského zápasu, a kladoucí na teologa fundamentální požadavek přísné myšlenkové disciplíny (v abstrakci a popírání) a zároveň snoubící se tak úzce s mystikou, nemůže nechat žádného seriózního badatele netečným. Samozřejmě, že jak u Derridy, tak u Foucalta musíme kromě profesního zájmu filozofa hledat i zájem osobní, neboť oběma posloužila negativní teologie jako odrazový můstek pro jejich vlastní úvahy: Derridovi při vymezení jeho konceptu „différance“ a Foucaultovi v polemice se spisovatelem a filozofem Maurice Blanchotem, který ve filozofii proslul svými eklektickými názory.

Studie Arthura Bradleye<sup>35</sup> vybírá relevantní úseky, ve kterých se setkáváme s pohledy obou zmíněných filozofů a tak i zástupně získáváme cenné podněty, které nám poslouží k tomu, abychom potvrdili naši tezi, že Areopagitovo řešení zdánlivě bezvýhodné situace, ve které se negativní teologie dříve či později ocitá, postavené na přehodnocení slova „bytnost“, není ničím jiným než pohybem v kruhu.

Foucault koncept negativní teologie komentuje těmito slovy:

*Yet, nothing is less certain: although this experience involves going „outside of oneself“, this is done ultimately in order to find oneself, to wrap and gather oneself in dazzling interiority of a thought that is rightfully Being and Speech, in other word: Discourse, even if it is the silence beyond all language and the nothingness beyond all being<sup>36</sup>.*

<sup>35</sup> BRADLEY, Arthur. *Thinking Outside: Foucault, Derrida and negative theology*. Textual Practice, 2002. Roč.16, č.1, s. 57-74.

<sup>36</sup> FOUCAULT, Michel. *Maurice Blanchot: the thought from the outside*. Překlad Jeffrey Mehlman, Brian Massumi. New York : Zone Books, 1987. 109 s. ISBN 0942299027. Odkazovaná citace na str.16



Tato „zkušenost“ o které Foucault mluví, je odkaz na celou disciplínu apofaticismu, tj. jeho racionální i mystickou stránku, která je dosažena v procesu opuštění sebe sama - ve smyslu racionálním, coby upuštění od myšlenkového a jazykového užívání pozitivních výpovědí o božském a stejně tak ve smyslu mystickém, kdy člověk opouští své podstatné rysy osobnostní, které se k němu jako individuu vážou, tj. smyslové poznání, všechny volní aktivity apod. – avšak, Foucault dodává, jen proto, aby byla dosažena nová úroveň mluvy, která, ačkoli stojí mimo kategorie bytí a možnosti jazyka, přesto je *rozpravou*, i když tato je jen „tichem za vší řečí“ a „nicotou za vším bytím“.

Filozof mluví jasně: negativní teologie začíná v popření možnosti vnímat, myslet a hovořit o Bohu a tak o něm (neboť i nadále po tomto rozhodnutí zůstává teologií) hovoří v jiném druhu rozpravy, diskurzu. Připomeňme si výše uvedené přemítání, jak by se vědecky vymezila absolutní negativní teologie - popřela by všechny tři oblasti, do kterých má člověk „co mluvit“ (empirii, racionalitu, jazyk): věčnost, bytí samo, vyjádřitelnost. A Foucault dodává: aby je znova našlo. Taková negativní teologie pouze neguje proto, aby v procesu popření přehodnotila všechny negace do nového druhu pozitivity<sup>37</sup>. A není se čemu divit: prostá matematická poučka pro manipulaci se dvěma zápornými čísly nás přivádí k témuž a logika se svou „negací negace“ vede do pozitivity. Foucault velmi trefně nazývá tento rys negativní teologie jako „dialektickou ekonomii“<sup>38</sup> a dále dodává:

*The moment of attraction and the withdrawal of the companion lay bare what precedes all speech, what underlies all silence; the continuous streaming language. A language spoken by no-one: any subject it may have is no more than a grammatical fold<sup>39</sup>.*

Když Foucault píše o „nepřerušném proudu řeči“ který „předchází veškeré mluvě“, a který „leží pode vším tichem“, jde ve šlépějích Areopagitových - náš teolog by jistě obdobnou formulaci neváhal užít. Foucault zde črtá schéma, které již Areopagita vyjádřil mnohokrát<sup>40</sup> v obrazu trojice „mluvit – mlčet – mysticky mlčet“, ale modifikuje ho skrze

---

<sup>37</sup> Bradley, str.58.

<sup>38</sup> CARRETTE, Jeremy (ed.). *Religion and culture by Michael Foucault*. Manchester : Manchester University Press, 1999. 256 s. ISBN 9780719054679. Odkazovaná citace na str. 74.

<sup>39</sup> Foucault, str. 54.

<sup>40</sup> Například Listy, str.169.

variantu „mluvit – mlčet – naslouchat“. Tato změna v posledním prvku „trojice“ je pozoruhodná: zatímco Areopagita se propracovává k „nevědění“, filozof Foucault v transcendenci tuší „řeč“, „sdělení“. A jak píše, jedná se o „řeč nikoho“ (dosl. vyřčená nikým) a tento „nikdo“ ve své specifické řeči stojí mimo běžné gramatické kategorie, které se vztahují na větné konstrukce (subjekt, objekt). Není nejmenších pochyb, že původce této řeči, která je neměřitelná pravidly řeči vlastní člověku, je sama božská bytost poeticky označena jako „nikdo“. Povšimněme si, že filozof a teoretik Foucaultova formátu neváhá užít příměr, který je tak vlastní mystickým školám v křesťanské tradici ale i mimo ni. Zachází dokonce dál než Areopagita, kterému mystická praxe byla počátkem a koncem jeho cesty k božskému a přesto teologova kuráž vykrytalizovala v novém, vyšším stupni pozitivivity, jak jsme uvedli výše, která stírá všechny zásady popírání, odnímání, nevědění a mlčení.

Jacques Derrida, nezávisle na Foucaultovi, nachází stejnou obtíž, která negativní teologii provází od jejího zrodu: jedná se o ontoteologický úskok, kdy je božskému odepřeno bytí, aby ovšem v dalším okamžiku bylo toto potvrzením výjimečného statusu tohoto božského bytí. Negativní teologie, komentuje Derridu Bradley je pouze „*closet negativity which negates positive theology so as to better confirm it*“<sup>41</sup> tedy utajená negativita, jejíž funkcí je dát nový význam pozitivním tvrzením a tak vlastně pracovat v prospěch nikoli apofaticismu, ale katafaze. A jako Foucault vymezil negativní teologii výše jako „dialektickou ekonomii“, Derrida ji označuje za „omezenou ekonomii“ (*restricted economy*<sup>42</sup>).

Sám Derrida ve věci podobnosti s jeho pojmem „*différance*“ (jehož některé rysy ve zkratce naznačíme nyní a to především z důvodů rozsahu této práce, neboť tento koncept představuje jeden z nejkompexnějších pojmů postmoderní filozofie) uvádí:

*And yet those aspects of différence which are thereby delineated are not theological, not even in the order of the most negative of negative theologies, which as one knows are always concerned with disengaging a superessentiality beyond the finite categories of essence and existence, that is, of presence, and always hastening to recall that God is refused the*

---

<sup>41</sup> Bradley, str.59.

<sup>42</sup> Tamtéž.

*predicate of existence, only in order to acknowledge his superior, inconceivable, and ineffable mode of being*<sup>43</sup>.

Derrida správně zmiňuje, tak jako my výše, „nejnegativnější teologii ze všech negativních teologií“ (a kterou my jsme nazvali absolutní negativní teologií) a označuje tuto jako metodicky pojmově neslučitelnou s pojetím jeho *différance*, která není koncipována primárně jako teologický pojem, neboť i tato absolutně negativní teologie ve své urputné snaze zachovat „nadpodstatnost boží“ (onen výraz vyšší positivity, která má kořeny v negaci bytnosti i bytí) co principiálně nejčistší kategorií, pouze touto snahou utvrzuje božské atributy sice dokonalého, rozumem neuchopitelného modu, avšak stále přeci jen modu bytí.

Sám Derrida ve svém díle věnovaném konceptu *différance* určuje rozdíl mezi negativní teologií a jeho *dekonstrukcí* a to jako omezenou versus obecnou negativitu. Zatímco Areopagita odmítá všechny kategorie esence a existence, neboť cítí, že tyto pojmy nedostačují pro opis božského, protože toto stojí nad podstatami a je tedy nadpodstatné (superesenciální), tak Derrida striktně odmítá všechny kategorie, protože *différance* není ani nadpodstatná; stojí zcela mimo kategorie bytí a podstat a to bez dalšího komentáře. Shrnutí: negativní teologie stále zůstává myšlenkově spoutaná ve sféře bytí, logocentrismu a metafyziky aktuality<sup>44</sup>.

Oba dva francouzští teologové pouze potvrzují mnohokrát výše opakované zjištění: náš teolog nebyl ve svém apofaticismu příliš důsledný a ač důkladně zamezil užití všech možných kategorií bytí pro označení způsobu jakým je divinita, zavedl pouze vyšší formu též kategorie, čímž nastolil novou úroveň katafaze, positivity.

Naše výtku vůči teologovi je podobná té, kterou Edmund Husserl adresoval Descartovi: tvrdil, že Descartes nepostupoval ve svých „uzávorkováních“ (konkrétně: metodické skepse ve věcech poznání) dostatečně daleko a zastavil se u jisté teze (zde *cogito*), avšak tato není tím typem univerzální odpovědi, kterou věda hledá, ale pouze tezí dílčí, teorémem. My jsme v podobné situaci: víme, že Areopagita odnímá Bohu všechny lidské

---

<sup>43</sup> DERRIDA, Jacques. *Différance; in Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Brighton : Harvester Press, 1982. 330 s. ISBN 0710804547. Odkazovaná citace na str. 6.

<sup>44</sup> Srovnej Bradley, str.60.

kategorie, ale jeho popírání končí paradoxně přiznáním další kategorie, nad-podstatnosti (*υπερουσια*).

V tuto chvíli, kdy jsme na základě citace a výkladu vybraných pasáží z díla Areopagitova dokumentovali nosné momenty jeho teologie a problematizovali některé její aspekty, je více než vhodné uzavřít kapitolu Areopagitovskou a pokročit v této práci o krok dál. V tuto chvíli to znamená věnovat se další expozici apofaticismu, jak je zachycena ve spisech německého teologa, filozofa a kazatele Mistra Eckharta. Ačkoli poslední části naší práce nenahlížejí areopagitovský odkaz právě v tom nejlichotivějším světle, neboť (jak jsme spolu s Derridou a Foucaultem doložili) vykazuje vnitřní nekonzistenci, přesto je více než nutné zmínit, že navzdory problematickým závěrům spojených s apofaticismem Areopagitovým, přesto tento koncept působil jako velmi silná přísada ve věčně rozbouřeném kvasu teologického myšlení a důsledky jeho učení jsou svým rozsahem přímo srovnatelné s církevními otci formátu Augustinova či scholastiků typu Akvinského, ne-li významnější. Dva posledně zmínění totiž zaměřili svá bádání především na teze systematické teologie, trojiční nauky, soteriologie, nauky o svátostech, církevních pořádků atd., zatímco Dionysios Areopagita kromě příspěvků do těchto oblastí též obohatil podstatně křesťanskou mystiku, což o Augustinovi či Akvinském v takovém rozsahu tvrdit nemůžeme.

## 3.2 Mistr Eckhart a jeho názory ve věci podstaty divinného

Takzvaný „mistr Eckhart“ (okolo 1260-1327), německý učenec, mystik, kazatel, dominikán a přirozeně teolog i filozof byl ve svých kázáních i vědeckých spisech latinských ovlivněn mystickou tradicí v rámci křesťanství a samozřejmě podrobně znal spisy, jejichž autorství se tradičně připisuje Dionysiu Areopagitovi. Toho ve svých dílech, která se nám dochovala, stejně jako v jeho kázáních, hojně cituje, přímo či volně parafrázuje, obohacujíc tak samotnou negativní teologii o další zajímavé momenty. Nejvýraznějším prvkem je jeho snaha o sjednocení se s Bohem a pokyny praktického rázu, které mají každému jednotlivému člověku v tomto úkolu posloužit. A všimněme si: říkáme každému jednotlivému člověku, tedy spolu s Eckhartem chápeme nutnost zpřístupnit božské tajemství všem, kdo po něm touží, čímž se Eckhart zásadně liší od Areopagity, jak jsme ostatně mohli vidět v jeho spise O mystické theologii, kde jisté skutečnosti týkající se tajemství mystické cesty k Bohu mají být, na žádost samotného teologa, utajeny širšímu okruhu čtenářstva.

Tento rozdíl je odrazem doby ve které Eckhart působil a která byla spojená s různými náboženskými hnutími té doby, z nichž drtivá většina (včetně albigenkých a valdenských) byla prohlášena kacířskými a jejichž představitelé byli vydáni inkvizici, jejímž výkonem byli v roce 1233 pověřeni právě dominikáni<sup>45</sup>. Jako pro nás nejzajímavější hnutí té doby vystupuje nade všechny hnutí tzv. beghinské<sup>46</sup> (dle zakladatele Lamberta de Beghe), které přineslo do duchovního života měšťanské společnosti vrcholného středověku nový prvek: příslušník tohoto hnutí se podílel na řádovém životě a docházel do klášterního společenství za modlitbou a bohoslužbami, avšak svým každodenním životem byl zakotven mimo klášterní řeholi, žil v rodině a byl i jinak zapojen do světského života. Tento model takto praktikované zbožnosti byl výmluvným příkladem toho, jak se náboženská identita každého člověka postupně individualizovala. Dříve běžný model, kdy každý člověk přijal coby formu božího soudu svůj úděl a svou společenskou roli (obdobně jako tomu bylo v antické společnosti, kdy vzpoury otroků byly proviněním nikoli proti otrokáři, nýbrž byly trestány jako přestupky proti přirozenému řádu uspořádání světa, ze kterého vyplývá prakticky nezměnitelný úděl otroka a

<sup>45</sup> SOKOL, Jan (ed.). *Mistr Eckhart a středověká mystika*. 2. rozš. vydání. Praha : Vyšehrad, 2000. 357 s. ISBN 80-7021-414-7. Odkazovaná citace na str. 25.

<sup>46</sup> Tamtéž, str. 30.

svobodného), a tak byla společnost rozdělena mj. na klér a tzv. dělný lid. V jakési zástupnosti se klér a mnišské řády starali o záležitosti „nebeské“ a naopak prostý lid o záležitosti „světské“<sup>47</sup>.

Tato individualizace ve věcech náboženských a důraz na osobní rozvoj duchovního života jednotlivého člověka také dokumentuje vznik a nárůst celospolečenského významu měšťanstva coby samostatné, vlivné a později také nejmocnější společenské vrstvy a bez váhání ji můžeme označit jako jeden z předpokladů reformačních. V tomto prostředí Eckhart vyrůstal a je pravděpodobné, že právě vlivy beghinské a s výše uvedenou individualizací spojený rozvoj určité formy lidové zbožnosti a též i lidové mystiky, zasáhly do jeho duchovního vývoje<sup>48</sup>.

Není potom překvapením, že Eckhart byl ve svých kázáních otevřený, znal prostého člověka, jeho obtíže a překážky stojící v cestě k osobnímu rozvoji vrcholné formy zbožnosti a považoval konkrétní jednotlivé lidské úsilí o zlepšení sebe sama cestou hluboké vnitřní náboženské reflexe za základní povinnost každého křesťana.

I proto jsou jeho kázání, ponaučení či krátké alegorie, které se nám v písemné podobě dochovaly plně konkrétních pokynů, odkazů na každodenní životní úskalí a také zdůvodnění proč a jak postupovat po cestě k poznání a sjednocení se s Bohem. Zároveň však, máje vynikající vědeckou průpravu a zkušenost mistra na tehdejší pařížské univerzitě, nebyla mu cizí teoretická práce, vědecká spekulace a byvše obeznámen s tehdejšími aktuálními teologickými názory té doby a teologickým „mainstreamem“ (vyjádřeným v univerzitním prostředí takřka normativním textem - Sentencemi Petra Lombarda<sup>49</sup>), nečinilo mu obtíží prostého posluchače jeho kázání či čtenáře menších literárních útvarů dostatečně vzdělat v těch nejsubtilnějších aspektech teologické problematiky, a to formou stručnou a sdělnou. Tato schopnost mu zajistila velkou oblibu mezi prostým lidem a právě díky ní se dochovaly četná kázání Eckhartova do dnešních dob, čímž je nám umožněno poopravit či objasnit některé nejasné prvky v jeho učení, ačkoli se často jedná pouze o přibližné přepisy. I tak jsou tyto materiály důležitým pramenem pro eckhartovské badatele, kteří se snaží překonat informační propast, která vznikla poté, co bylo teologových 28 tezí r. 1329 (tj. již po jeho

---

<sup>47</sup> Srv. Tamtéž, str 29-30.

<sup>48</sup> Tamtéž, str. 31.

<sup>49</sup> Tamtéž, str. 31.

smrti) prohlášeno za bludné<sup>50</sup> a jeho spisy byly považovány za matoucí a nebezpečné a takto s nimi i nakládáno, ačkoli za kacíře nikdy oficiálně označen nebyl.

Když jsme si v případě Areopagity vybrali jeho Listy právě pro jejich stručný, přehledný, pastorační a zároveň obsahově bohatý a konzistentní charakter, učiníme totéž v případě Eckhartovských kázání, která jsou typickým homiletickým textem ve svém zacílení, dynamice a závěrů z nich vyvoditelných.

---

<sup>50</sup> Tamtéž, str. 35.

### 3.2.1 Kázání XIX. Surrexit autem Saulus de terra, apertisque oculis nihil videbat. (Sk 9,8)<sup>51</sup>

V této homilii se Eckhart věnuje proslulému textu ze Skutků apoštolských, ve kterém je líčena událost Pavlova obrácení. Konkrétní verš, přeložen doslova z latiny zní: *Zvedl se Saul ze země, očima svýma viděl nic*. Samozřejmě, český jazyk se s touto větou vypořádá dvojitým zápořem, který vytvoří nevinně znějící a jednoznačný tvar: *neviděl nic*. Jak si ukážeme níže v části, která řeší konkrétní obtíže při manipulaci prostřednictvím jazyka s výrazem „nic“, které si Eckhart velmi oblíbil a ve svých německých kázáních se jeho „das Nichts“ objevuje velmi často, tato jazyková oklika se v jiných jazycích neuskutečňuje. Tedy, text svatého Lukáše nás informuje, že Pavel měl jistý konkrétní smyslový (zde zrakový) vjem, jehož charakter a obsah nejlépe opisuje výraz „nic“. Případné námitky, že užití výrazu „nic“ je v běžné řeči chápáno jako prosté vyjádření celkové absence vjemu, jakási zprostředkovaná negramatická negace, významově shodná s výrazem „prázdnost“ (totiž, když něco absentuje, tj. místo po onom absentujícím je prázdné, tudíž vjem takového jevu je bez předmětu), vyvrátí později další kapitoly této práce a záhy však také sám Eckhart, který si je moc dobře vědom, proč výraz „nic“ pro opis Pavlovy zkušenosti evangelista Lukáš užil:

*Mně se zdá, že to slůvko má čtverý smysl. Jeden je tento: když vstal ze země, viděl otevřenýma očima Nic, a toto Nic byl Bůh; když uviděl Boha, říká tomu Nic. Druhý smysl: když vstal, neviděl nic než Boha. Třetí: ve všech věcech neviděl nic než Boha. Čtvrtý: když uviděl Boha, viděl všechny věci jako nic.*<sup>52</sup>

Tato pasáž si samozřejmě žádá výkladu, neboť je dokladem toho, jak silně Eckhart vnímal potenciál, který výraz „nic“ má. Prozkoumejme jednotlivé specifikace konkrétních „nic“ v tomto krátkém textu.

První význam (*když vstal ze země, viděl otevřenýma očima Nic, a toto Nic byl Bůh*), který Eckhart navrhuje je sice triviální gramaticky, avšak metafyzicky vede do značných

---

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 224.

<sup>52</sup> Tamtéž, str. 224.



hloubek, ze kterých nás může navrátit zpět do oblasti „porozumění“ pouze další a velmi podrobný rozbor. Tento bude proveden níže; pro tento okamžik stačí uvést, že Eckhart označuje božské za „Nic“, ať tím míní cokoli. Připomeňme však, že v této formulaci dostává slovo „Nic“ jiný význam, než jaké mívá coby ono běžné a banální „nic“; činí-li nám to obtíže, můžeme si připomenout výše komentovaný pokyn Areopagitův, který žádá, aby temnota (Boží) byla chápána nikoli jako privace, ale jako *pozice*, tj. výsostně. Každopádně se jedná o tezi pro tuto práci stěžejní a jako k takové se k ní budeme pravidelně vracet.

Druhý výklad: (*když vstal, neviděl nic než Boha*) je typickým vyjádřením pro prožitky mystické povahy; každý mystik, který o vlastní zkušenosti s božským hovoří, uvádí jedinečnost tohoto prožitku vyjádřením plnosti tohoto setkání. Sotva najdeme mystika, který ve své vizi božského zároveň ještě registruje, prožívá, intenduje cokoli jiného než kvalitu okamžiku prožitku přítomnosti divinného. Tento moment je, z povahy božského, naplněn božským do nejvyšší možné míry, jak je jí člověk schopen vnímat. Čili Pavel byl, dle Eckharta, zcela pohlcen okamžikem, že veškeré ostatní vlastnosti přináležící lidskému rozumu či podřízené lidské vůli, v ten moment neexistovaly. Dle Eckharta je toto způsob, jak se lze Bohu přiblížit: totiž minimalizací vlastních lidských, individuálních momentů jako jsou chtění, myšlení atd.

Třetí výklad (*ve všech věcech neviděl nic než Boha*) je expozicí výkladu druhého: zatímco ve druhé variantě je Pavlova mysl absolutně prodchnuta božským tak, že člověk nemůže rozpoznávat jednotlivosti, protože v onom okamžiku vládne obecnost Boží, třetí varianta připouští Pavlovu percepci okolního světa, avšak tento vjem ukazuje, že božské proniká *všechny věci* a tudíž, že tyto všechny věci mají, nějakým způsobem, ne-li absolutním, podíl na božském, neboť v nich je Bůh. Tato teze a některé jí podobné jsou právě onou příčinou, proč byl ve své době svými vykladači či kritiky Eckhart označován za panteistu. Tak tomu ovšem není, neboť v textech, které se zabývají konkrétními radami zbožným pro přiblížení se Bohu<sup>53</sup>, je božské spíše jakýmsi plánem rozvrhu, podkladem a fundamentem všeho, na čem se člověk a svět projektují a vůči kterému se nevědomě vymezují a divinní zde není ztotožňováno s celkem skutečnosti, tím spíše s jeho materiálními projevy<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Sokol, str. 126.

<sup>54</sup> Horyna, str. 306.

Čtvrtý výklad (*viděl všechny věci jako nic*) je právě onen případ, ve kterém užití výrazu „nic“ odkazuje k banalitě stvořeného, profánního, odvozeného a všeho od Boha principiálně odlišného. V očích Pavlových náhle povstal obraz, který postrádal vyššího smyslu; všechno je nicotné, nemá váhu, smysl a směřování, protože je to Boha-prosté. Analogicky tato formulace vede z pozice určitého druhu nihilismu k aktu obrácení k božské skutečnosti, neboť tato naplňuje prázdné formy věcí kolem nás smysluplnými obsahy, které pak umisťují stvořené jednotlivosti na dosud prázdnou mapu celku našeho světa. Eckhartova formulace umožňuje další chápání výrazu „nic“: jako onu nicotu, která povstává z okamžiku úzkosti<sup>55</sup> a zpět se do ní vrací, aby člověka upomněla na celek jsoucna. Toto „nic“ vycházející z tradice ontoteologie jak ji proměnil svými pracemi Heidegger, bude též níže naší další zastávkou na cestě za vyjasněním pojmu „nic“.

Eckhart se v dalších odstavcích textu kázání záhy velmi těsně přiblíží k myšlenkám z Areopagitových listů:

*Světlem nebes rozumíme to světlo, které jest Bůh a které žádný člověk svými smysly nemůže pojmut (...) Bůh je světlo, k němuž není žádný přístup. K Bohu není žádný přístup. (...) Jeden mistr říká, že v Bohu není žádné „méně“ a „více“, žádné „to“ ani „ono“. Dokud k němu přicházíme, nevstupujeme dovnitř.<sup>56</sup>*

Nejprve Eckhart parafrázuje Areopagitu tak, že jeho „Boží temnotu“ a „nepřístupné světlo“ nazývá „světlem nebes“ a vymezuje ho stejně, tj. není dostupné smyslům. Areopagita sice dodává ještě nedostupnost prostředkům „intelektu“, ale Eckhart se v dalších jiných textech k tomuto tvrzení také připojuje. Ovšem další dvě věty jsou zajímavé a to proto, že dvakrát říkají totéž a to ve velmi podobném tvaru. Co zamýšlel Eckhart sdělit opakováním věty, která svou nesmlouvavostí a fatalitou nedává jakoby žádnou naději člověku: *Bůh je světlo, k němuž není žádný přístup. K Bohu není žádný přístup?* Je-li tomu tak, pak Eckhart následuje Areopagitu v jeho tvrzení (výše uvedeném) o absolutní autonomii Boží, která ústí

---

<sup>55</sup> HEIDEGGER, Martin. *Co je metafyzika*. 1. vydání. Přeložil Ivan Chvatík. Praha : OIKOYMENH, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0. Odkazovaná citace na str. 47.

<sup>56</sup> Sokol, str.225.

do Boží indifferencie: u Areopagity ve věcech vztahu ke stvořeným (*nepoznává jsoucná tak, jak jsou jsoucní*) a u Eckharta ve věci možnosti poznání Božského (tj. žádná).

Ale věnujme se výrazu „přístup“, neboť právě ten skrývá řešení této zdánlivé překážce stojící člověku v cestě k božskému. Ono „přístupování“ nebo „přicházení“ k Bohu je pro Eckharta úkonem, který k Bohu nevede, neboť *„dokud k němu přicházíme, nevstupujeme dovnitř“*, vyloženo: „přístup“ k Bohu je po jeho vlastních stezkách, nikoli po způsobu kterým „přichází“ člověk, protože *„má-li být Boha vidět, musí se to stát v takovém světle, které je Bůh sám“*. V tomto komplexním a abstraktním obraze vykresleném Eckhartem rozlišujeme dvě protikladné roviny skutečnosti:

- člověka a jeho „cesty“, kterými se ubírá za svými „cíli“
- Božské světlo, které osvětluje „cestu“, která jediná vede k poznání božského.

Tedy: Boha lze poznat jedině božským a lidské jedině lidským. Člověk musí „přibývat v božském“ a „ubývat v lidském“ a teprve tehdy, když lidské je člověkem zapomenuto (jakkoli nemožné se to může zdát vykonat), může se „přicházení“ stát „vstupováním“. Metaforicky řečeno, „přicházení“ je jen jakési natahování ruky po božském, vstupování znamená odhodit vše ostatní co v ruce držíme, a cele uchopit božské.

### 3.2.2 Výklad možnosti přístupu k božskému z textu „O vznešeném člověku“

Způsoby, postupy a jednotlivé stupně vývoje, opisující jak lze „ubývat v lidském“, tj. opouštět vše, co člověka váže na pozemské věci, avšak nejenom vnější jevy, ale hlavně a především vnitřní skutečnosti (chtění, usilování, myšlení, mínění apod.) jsou hlavním tématem Eckhartových naučení a kázání a ve stručnosti jsou opsány v krátkém dochovaném textu „O vznešeném člověku“ (něm. Vom edlen Menschen) a z něho si pro ilustraci nyní citujeme krátké úseky s výkladem<sup>57</sup>:

*První stupeň vnitřního a nového člověka (...) je ten, když žije podle vzoru dobrých a svatých lidí. Při chůzi se však ještě opírá o stoličky a přidržuje se stěn a posiluje se ještě mlékem.*

Řečeno s Eckhartem, následování příkladů svatých, mučedníků či apoštolů je slibný začátek, ovšem nic více, neboť naše následování je provázeno ještě spoustou „dětských nemocí“: náš postoj je vratký a bez všelijakých opor bychom z cesty sešli, naše vazba na známý lidský svět je silná, neboť jsme „kojeni jeho mlékem“, tj. užíváme jeho statků bez zábran. Čili: započali jsme poznávat božské, avšak téměř výhradně lidskými prostředky.

*Druhý stupeň dosáhl tehdy, když už se nedívá pouze na vnější příklady včetně dobrých lidí, nýbrž spěchá a běží za naukou a radou Božské moudrosti, kdy se obrací zády k lidskému, ale tváří k Bohu, slézá matce z klína a usmívá se na nebeského otce.*

Situace člověka se mění; počíná se odvracet od lidského a pomalu opouští tradiční rodové vazby (příklad s opuštěním vlastní matky) a k následování lidských příkladů cizích se přidává reflexe osobní zkušenosti s divinním.

*Třetí stupeň je ten, když se člověk stále více vzdaluje od matky a jejího klína, když prchá před jejími starostlivostmi a odhazuje přitom bázeň – a to až do té míry. Že i kdyby mohl, aniž by*

---

<sup>57</sup> Sokol, str. 191.

*pohoršil jiné, konat zlo a nepravost, přece by po nich netoužil; neboť láska a vroucnost ho tak mocně svazují s Bohem a Bůh ho naplňuje tak velkou sladkostí a blažeností, že takový člověk cítí odpor ke všemu, co je Bohu nerovné a cizí.*

Lidské zakořenění v sociálních institucích typu rodina, přátelé, obecenství člověka je rozeznáváno jako přítěž, jakkoli bylo doposud (především ze strachu z opuštěnosti) vnímáno coby opora a jistota. „Matka a její klín“ mohou odkazovat jak k osobním vazbám na úrovni jak citové, tak fyzické. Strach ze samoty, která plyne z opuštění obklopujících lidských struktur, již necítíme a je nahrazen zrozením absolutní ctnosti a mravnosti, kdy možnost lidsky selhat, je z úcty k samotnému principu řádu jako takovému odmítána (v duchu Masarykovského „nebát se a (přesto) nekrást“. Božské je chápáno jako jediná opravdová autenticita, důsledkem čehož je svět a jeho hodnoty nazírán jako ontologicky druhořadý a mravně přinejmenším ambivalentní.

*Na čtvrtém stupni člověk stále více roste a zakořeňuje se v lásce a v Bohu, takže je ochoten přijmout na sebe každé protiventství, pokušení a nesnáz, a všecko utrpení snáší ochotně a rád, s touhou a radostí.*

Jakoby poslední zbytky vzpírajícího se lidského elementu, zcela však přetvořeny všeopanující a opětovanou láskou k božskému, přijímají na sebe jeho lidské existence a utrpení vlastní všemu stvořenému, avšak vědomy si svého ultimátního cíle (připodobnění se božskému), nesou toto břemeno s lehkostí a považují ho za pozehnání svého druhu.

*Pátého stupně dosáhl tehdy, když v každém ohledu žije sám v sobě v míru a tiše spočívá v překypující hojnosti nejvyšší nevýslovné moudrosti.*

Zde již člověk není pouze jsoucnem mezi jsoucný; je bytostí, která v celistvosti stojí nad vším stvořeným a nazírá vše optikou vyšší, božské instance, která dává jasný vhled do jinak (z lidské pozice) nepřehledných neproniknutelných souvislostí světa. Ústředním prvkem je zvláštní druh trpnosti ve věcech světských, neboť přitakání božskému je již dávno

rozpoznáno jako úkon, jehož relevance je ve srovnáním se sférou božského zanedbatelná. Tento stav je velmi příbuzný tomu, který ve svém spisu „Labyrint světa a ráj srdce“ vykresluje Komenský. Labyrintem světa rozumí konkrétní souvislosti, ve kterých se každý člověk (coby jsoucno) zákonitě pohybuje a rájem srdce míní oblast niterného, vnitřního přítakání zakušené a kultivované zkušenosti prožitku přesahu. Podobnost obsahu sdělení Komenského textu s Eckhartovým je pozoruhodná: *Navrať se, odkuds vyšel, do domu srdce svého, a zavři po sobě dveře*<sup>58</sup>. Výzva k návratu k tomu, co je pravým domovem každého člověka – nikoli pozemský příbytek či v přeneseném slova smyslu, familiarita s profánními realitami (věci, lidé a vztahy, představy, sny, touhy) – nýbrž hluboká forma nejvnitřnější reflexe prožitku přítomnosti Boha vlastní každému z nás, za jejíž místo prodlévání je označeno (v duchu představ vlastních starým náboženským tradicím a filozofiím) lidské srdce. Výzva k uzavření dveří je právě imperativ k eckhartovskému „ubývání v lidském“, tj. upuštění od lidských cest a lidských cílů.

*Šestý stupeň je ten, když je člověk zbaven sebe a přetvořen Boží věčností, a když dospěl k úplnému, dokonalému a zapomenutí pomijivého a časného života, a když je vtažen a přeměněn v božský obraz a stal se tak dítětem Božím. Nad tímto stupněm již žádný vyšší není (...)*

Bylo dosaženo cíle všech mystických teorií a praxí; sjednocení s Bohem, mystické unie, zbožštění člověka (*θεοωται*, jak výše praví Areopagita). Nebudeme zkoumat aspekty spojené s touto proměnou, stejně jako její samotnou možnost či implikace vyplývající z ní, kromě jedné, kterou Eckhart sám výslovně zmiňuje: *a stal se tak dítětem Božím*. Znamená to, že snad, že je zbožštěný člověk roven Bohu a je soupodstatný s ním samotným a to stejným způsobem, jakým je svatá Trojice? Nebo je pouze „dítětem“, tzn. něčím, co je přeci jen stále „odvozenou“ formou ze samotné božské podstaty?

Poslední poznámkou, která se vztahuje k problematice mystické unie člověka s Bohem je otázka, kterou nenalezneme ani Areopagity či Eckharta a která je přesto aktuální, zvláště v dnešní době, ačkoli v době, kdy naši teologové sepsali svá díla, přestože nezaznívala

<sup>58</sup> KOMENSKÝ, Jan Ámos. *Labyrint světa a ráj srdce*. Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 399 s. ISBN 80-7106-279-0. Odkazovaná citace na str. 268.

otevřeně, i tak byla, coby nevyřčená výčitka, přítomná v každé teologické rozpravě, neboť vyplývá přímo z nejnějnějších rysů povahy každého člověka.

Tvrdí-li všichni mystikové a nejen ti, že teologie má vposledku vést k mystické unii, je potřeba prozkoumat její předpoklady a mezi nejdůležitější z nich patří motivace každého jednotlivého člověka. Ptejme se proto každý sám sebe: je mystická unie pro nás cíl, reálný cíl, o který usilujeme svým každým skutkem či myšlenkou? S jakými pohnutkami a z jakých příčin lidé vstupují do světa teologie; proč se rozhodnou věnovat teologické práci? Je jejich, naším cílem především a vposledku mystická unie, sjednocení se samotným Bohem? Jsme na ni připraveni a dychtíme po ní dostatečně? Nezaujíkáme stanovisko vědce, který stojí jaksi stranou a mimo zkoumané souvislosti (jak sami sobě namlouváme: abychom z perspektivy mohli lépe vše pozorovat) s až příliš velkou chutí? Vědec, maje před svým zrakem „objekt“ svého zájmu, empiricky zkoumá, racionálně hodnotí, vyvozuje závěry a vlastní objekt zůstává mimo vědce samotného a ten jím není vždy nutně zasažen.

Tak, jak je totiž pohodlné objektivizovat náš vědecký zájem (Boha) a učinit první kroky, abychom pojem Boha vytrhli z kontextu světa a aplikovali na něho naše metody a postupy, tak stejně je to nebezpečné, neboť riskujeme, že se nám nezměrný celek divinity ve skutečnosti ztratí z očí a zbude nám v rukou vyprázdňená konstrukce božího pojmu, který neukazuje k ničemu. Teologie jako věda nesmí připustit objektivizaci svého předmětu (tím spíše *more geometrico*), ale vědec má dychtit po tak dokonalém poznání Boha, že se mu přiblíží a to nejen pojmově, ale celou svou bytostí, tj. v mystické unii. Teprve pak se do procesu vědecké práce může plně zapojit i ona „nevědecká“ subjektivita, čirá jedinečnost individua, nezměrná variabilita lidství, která vymezuje teologii jako vědeckou disciplínu *sui generis*.

### 3.2.3 Shrnutí a zhodnocení Eckhartových tezí

V předchozích odstavcích jsme analyzovali a účelově vyzdvihli dva prvky organicky vyrůstající z učení Eckhartova a to jednak jeho náčrt podstaty božského skrze neobvyklé, avšak opakované užití výrazu „Nic“ (*das Nichts*) a dále jeho popis jednotlivých stupňů, ve kterých probíhá přiblížení člověka Bohu, jehož posledním cílem je jeho zbožštění. Oba dva koncepty spolu souvisí a to přímo: je-li možné (jak tvrdí Areopagita i Eckhart) spojení člověka a Boha skrze postupnou radikální proměnu lidské podstaty, je na místě se ptát, jak se to s touto proměněnou lidskou podstatou má, neboli: ptejme se po vzájemném vztahu oněch dvou podstat – divinného *Nic* a lidské „zbožštěné“ podstaty v úkonu postupného ubývání prvku člověčenství. Je-li totiž toto spojení možné, pak by člověk dosáhnuvší mystické unie s Bohem získal podíl na tomto božském *Nic*. Pomineme-li prozatím nesčetné obtíže a otázky, které z této formulace vyvstávají a zaměříme se pouze na antropologický rozměr této události, pak se mystická unie, ona pomyslná meta každého pravověrného, stává nutně synonymem pro smrt či ukončení lidské existence, neboť absolutní ubývání v lidském zákonitě končí jeho finálním zánikem. Ostatně, termín „mystická smrt“ není žádnou výjimkou v mystické literatuře a to nezávisle na náboženském kontextu: najdeme ji jak v těch nejvulgárnějších spisech ezoterických, magických či alchymistických, stejně tak jako je zmiňována v mystických spisech velkých náboženských systémů.

S tímto termínem se ovšem pojí systematická obtíž, kterou nelze pominout: je-li člověčenství překážkou, která stojí v cestě k božskému a její odstranění je jedinou podmínkou mystické unie, je potom logicky nesporné, že nemůže existovat takový mystik, který se zbavil onoho komplexu jevů, který zakládá lidství (tj. to, co činí člověka člověkem v jeho individuální tělesnosti, duševním uspořádání atd.), poznal Boha samotného a přitom byl pak schopen, existuje již jen jako jako „božský obraz“ (jak výše praví Eckhart), vrátit se v tomto stavu existence coby čiré „*das Nichts*“ do lidských struktur a referovat ostatním lidským bytostem o pravém Božském. A protože takový lidský jedinec, který se s Bohem sjednotil, byl proměněn v čiré božství a přesto podnikl zmíněnou cestu zpět, aby vzdělal o této skutečnosti člověka, nikdy nebyl evidován v celé lidské historii (tj. živoucí Bůh krácející po zemi), je potom sotva možné považovat všechny dosavadní obecné i jednotlivé výpovědi o



divinním a o cestě k němu za pravdivé, neboť pocházejí od těch, kteří neměli tu výsadu zahlédnout pravdu a nechat se jí absolutně bytostně proměnit.

Toto naše tvrzení také potvrzuje sám Areopagita ve výše rozebíraném<sup>59</sup> „*a jestliže někdo uzřel Boha a přitom pochopil, co spatřil, etc.*“ a jak si ukážeme níže, i Eckhart ve svém (zacílením spíše pastoračním) textu obsahujícím vylíčení cesty člověka k Bohu pochybil, avšak právě ono zmíněné pastorační zacílení opisu šestistupňové cesty k divinnímu může být považováno za omluvu této Eckhartovy kontradikce, neboť kdyby postrádalo právě poslední stupeň (jehož pravdivost lze snadno zpochybnit ze skutečnosti existence individua zvaného Mistr Eckhart), celý příběh o smysluplném úsilí na cestě k Bohu by ztratil svůj cíl, svůj šťastný konec a tak i svůj motivační a nabádající charakter. Můžeme si proto dovolit být shovívaví a považovat celou záležitost za alegorii psanou z víry pro víru.

Než se dvěma výše zmíněným termínům budeme blíže věnovat, využijme nyní pro potřeby naší argumentace teologické názory třetího, a doposud jen okrajově zmíněného myslitele, kterému, viděno chronologicky, měla sice býti věnována pozornost už dříve, avšak teprve nyní dospěly naše úvahy do bodu, ve kterém nám jeho vybrané teze budou nápomocny při konstrukci a obhajobě rozšířeného modelu chápání divinního.

---

<sup>59</sup> Listy, str. 105.

### 3.3 Eriugenova expozice Areopagitova apofaticismu

Původem irský teolog a filozof Jan Scotus Eriugena (9.století), působící ve Francii na dvoře Karla Holého, známý především díky svému dílu *Periphyseon*, které vešlo ve známost pod latinským názvem *De divisione naturae*) a mj. v něm obsaženém modelu dělení jevů do čtyř skupin, má též neocenitelnou zásluhu na představení Areopagitových spisů a jejich rozšíření mezi tehdejší kruhy církevní i akademické. Jeho dobrá znalost řečtiny a helénismu, včetně podrobné orientace v principech novoplatonismu, posloužila jako solidní základ pro postupné vypracování překladů areopagitik, které od té doby budily pozornost teologů a velmi rychle se zařadily mezi nejvýznamnější prameny křesťanské mystiky a zároveň zásadně ovlivnily scholastiku tím, že principy novoplatonismu a jeho hlavní představitele (Plotinos, Prokles) uvedly do myšlenkového prostředí křesťanství.

Eriugenovo filozofické myšlení bylo originální a svrchovaně metafyzické a bez mystických tendencí, čímž se podstatnou měrou liší od Areopagity, který spojuje teologii, filozofii a mystiku v jednu univerzální a svatou disciplínu. Jeho názory byly již za jeho života církevními koncily odsouzeny a nikdy se nezbavil podezření z heterodoxie; mezi církevními autoritami té doby rozhodně nebyl *persona grata*<sup>60</sup>.

Tento irský teolog však nebyl tím prvním, kdo Areopagitovo učení představil křesťanskému západu. Prvním propagátorem byl již mnich Maxim Vyznavač (7.st), který poznámkami opatřil všechny čtyři hlavní Areopagitovy díla, avšak až Eriugena byl tím, kdo principy Dionysiovy negativní teologie organicky včlenil do svého vlastního díla *Periphyseon*, které je svým způsobem teologickou summou tehdejší doby. Tato má formu rozhovoru mistra a žáka a v tomto duchu se v pěti oddílech diskutují ústřední teologické problémy se zvláštním zřetelem k povaze božského a možností jeho poznání a z charakteru rozpravy je zřejmé vědomí principiálního sporu mezi teologií a filozofií či tradicí a rozumem, stejně jako snaha o nalezení finálního společného východiska.

Nastiňme si nyní v krátké komentované ukázce ducha celého spisu *Periphyseon* a to přepisem rozpravy mezi jejími aktéry, jak ji ve zkratce přibližuje Sparrow-Simpson a

---

<sup>60</sup> SPARROW-SIMPSON, W.J. *The influence of Dionysius in religious history. In ROLT, Clarence Edwin. Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology.* London : Grand Rapids, 1920. 138 s. Odkazovaná citace na str. 118.

dokumentujeme si tak především Eriugenovo hluboké zakořenění v Areopagitově učení jako ústředním východisku vlastní teoretické spekulativní činnosti<sup>61</sup>:

Zatímco mistr trvá na neuchopitelné a nepostižitelné povaze božské podstaty, žák souhlasí, avšak připomíná, že tato skutečnost tudíž nekoresponduje s učením o jediném Bohu či o Trojici, neboť u nepostižitelného jevu nejsme pochopitelně schopní nijak určit jeho vnitřní strukturu; můžete tedy říci, že Bůh existuje, ale samotný způsob jeho existence je nám skryt. Mistr, aby utišil námitky žáka, a cituje Areopagitu, připomíná, že řeč není schopná vyjádřit povahu božského, ale teologové ustavují doktríny tohoto druhu (Trojice), aby poskytly zbožným předmět jejich kontemplace a přemítání o Bohu či pro věrozvěstné účely, což ovšem nijak filozoficky nepodryvá skutečnost boží neuchopitelnosti. Mistr dále pokračuje a objasňuje vztah pozitivní a negativní teologie, přičemž opět cituje Areopagitu, který jejich vzájemný vztah taktéž přesně vymezuje<sup>62</sup>. Na žákovy připomínky stran možnosti připisovat božskému konkrétní vlastnosti (dobro, spravedlnost, moudrost apod.) odpovídá, že je tyto atributy třeba chápat jako ilustrativní, avšak bytostně vzdálené divinnímu, přičemž negace těchto atributů jsou pro použití k řeči o Bohu stejně vhodné, ne-li vhodnější, ale stále nedostačující. V tento moment se na chvíli obrátíme přímo k výkladu Eriugeny a k jeho dalšímu rozvedení areopagitovských motivů. Tvrdí-li D.A. že Bůh je nadpodstatný (*υπερουσιος*), Eriugena namítá, že podstata (*ουσια, essentia*) je výraz, který v sobě zahrnuje prostorový vztah; neboli: podstata všech existujících předmětů je vázána k místu a k prostoru (*essence in all things is local and temporal*<sup>63</sup>), což divinita není. S tím však nemůžeme souhlasit, neboť v tom případě bychom museli revidovat obsah pojmu „podstata“ pro jevy, které nejsou hmotné (obecniny, ideje, duševní pochody atd.) a tyto by musely zákonitě existovat na stejné úrovni jako božské, což je metodicky nepřípustný závěr (neboť by platilo, že např. pojem „koňovitosti“ je též podstaty jako Bůh sám). Každopádně, Eriugena odepírá božskému podstatu a divinní chápe jako jev nekonečný a absolutní a nápadně se přibližuje chápání Boha jako první příčiny uzavřené v sobě samé, neměnné, nevcházející do jakéhokoli vztahu s čímkoli jiným než je ona sama, bez jakékoli vazby mimo ni a neschopno citové

---

<sup>61</sup> Tamtéž.

<sup>62</sup> Jak bylo podrobně vyloženo v předchozích kapitolách této práce.

<sup>63</sup> Sparrow-Simpson, str.119.

afekce a především v Písmu tak často zmiňované lásky k člověku. Eriugenův fiktivní žák, znepokojený touto tezí, která črtá děsivý obraz světa, ke kterému božské není žádným způsobem vztaženo a zanechává člověka napospas člověku, požaduje vysvětlení, kterého se mu dostává v této formě: Písmo je nejvyšší autoritou, které je třeba se podřídit (jak tvrdí také D.A.), ale neposkytuje nám korektní terminologii pro vyjádření božského; místo toho nám nabízí symbolická, obrazná opsání. A tato metoda autority (Písma) může, ba přímo musí jít ruku v ruce s metodou rozumu (spekulace). Eriugena tedy nachází a formuluje, opíraje se o D.A., koncept unifikující jak výpovědi pozitivní teologie, tak teologie negativní a nově i autoritu tradice a rozumu: Písmo a rozum musí jít ruku v ruce, neboť obojí pramení ze stejného zdroje, z božského.

Když nyní opustíme těchto několik převyprávěných ilustrativních pasáží z počátku Eriugenova *Periphyseonu*, je zřejmé, jak autor zpracovává areopagitovské pojetí negativní teologie a zároveň jak ho přetváří v novou specifickou rozpravu, která, jak si ukážeme v následujících odstavcích, vykazuje zásadní nové metafyzické ambice díky dvěma fundamentálním prvkům: rozdělení veškeré přírody do čtyř skupin a hlavně rozdělením bytí do skupin pěti. Tento ontologický aspekt dává Eriugenově apofaticismu pro nás zajímavý nový rozměr. Podívejme proto na tyto dva prvky podrobněji.

### 3.3.1 Dělení přírody do čtyř kategorií

První oddíl Eriugenova spisu začíná definicí definovaného: příroda (*natura*) je dle teologa „obecný pojem pro všechny věci které jsou a které nejsou“<sup>64</sup>, přičemž je jasně řečeno, že do této sféry jevů spadá kromě všeho stvořeného i samo božské. Už v tomto prvním a úvodním tvrzení zahlédáme teologův záměr: opsat či alespoň jakkoli klasifikovat všechny možné jevy bez výjimky, což v sobě implikuje, jak je i ostatně v citované větě řečeno, uznání (byť i jen hypotetické) existence jevu „nebytí“. Nejsme schopni v tuto chvíli říci, do jaké míry je Eriugena seznámen s četnými obtížemi vyplývající s uznáním existence jevu a dalším užíváním s ním spojeným výrazem „nebytí“, ale jsme-li seznámeni s výroky Parmenidovými a dále obecnou shodou napříč filozofickými směry, již víme, že faktická existence absolutního „nebytí“ či „ničeho“ je z metodického hlediska těžko obhajitelná. Samotný výrok Parmenidův, tolikrát v dějinách filozofie analyzovaný a přesto stále ne právě uspokojivě interpretovaný<sup>65</sup> (*jedna cesta, že jest a že vůbec nebytí není, dráha to přesvědčení, neb ono provází pravdu; druhá pak cesta, že není a že je nebytí nutné. O této cestě ti říkám, že nelze ji nikterak poznat, neboť nejsoucí ani bys nepoznal – není to možno -, ani je nevyslovil, vždyť myslit a býtí je totéž.*<sup>66</sup>) nám říká následující: neboť existuje jednota mezi myšlením a bytím, a nebytí či nejsoucí nelze poznat, protože jsoucí poznává pouze stejné (tj. další jsoucí), nemůžeme o nebytí či nejsoucnu nijak hovořit, neznaje ho. Tento Parmenidův závěr je jasný a nepotřebuje komentáře – jedná se o výpověď popisující noetickou situaci člověka, jeho východisko a možnosti které má v oblasti poznání. A přesto, touto tezí která se jasně vyjadřuje k problematice poznání, Parménides svým výrokem nekončí. Jakoby bez váhání povyšuje svůj postulát o jednotě myšlení a bytí na další, vyšší úroveň, neboť tvrdí, že pokud něco nepoznááme, pak také onen jev (v tom nejprostším smyslu slova) není. Tento skok z oblasti noetiky do ontologie je právě oním sporným prvkem žádajícím si další výklad (a kterému se samozřejmě věnovali, věnují a dále věnovat budou filozofové), což je

<sup>64</sup> ERIGENA, Johannes Scotus. *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione Naturae)*. Trans. And ed. by I.P. Sheldon-Williams, Ludwig Bieler. Dublin : Dublin Institute for Advanced Studies, 1968-1981. Facsimile. Odkazovanou citaci je I,441a.

<sup>65</sup> Zde je vhodné doporučit parmenidovskou studii Závěše Kalandry, která je citlivým a poučeným rozbořením celého jeho učení tak, jak se nám ve fragmentech dochovalo, viz použitou literaturu.

<sup>66</sup> Zl. B 2 a 3 z Prokla, Klémenta aj., viz SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha : Československá Akademie věd, 1962. 200 s.

pochopitelně mimo možnosti této práce, ale právě na tomto výroku můžeme dokumentovat, jak problematickou kategorií nebytí či nejsoucí je a jak každé její užití vyžaduje více než pouhé uvedení této skutečnosti; naopak: dříve či později vyvstává nutnost vymezit co nejpřesněji vztah tohoto jevu k ostatním ontologickým konstantám.

I přesto, jak vidíme, Eriugena na začátku svého spisu neváhá použít tento termín a dále s ním pracovat, jak si níže ukážeme. Ještě však poznámku: teologův záměr přesně vymezit povahu všech možných jevů, tyto setřídít a ontologicky klasifikovat, chápáno důsledně, nesmí opomenout právě sporné kategorie nebytí či nejsoucího. Uznáme-li, že lidské myšlení a řeč vycházejí ze základních předpokladů klasické aristotelské logiky, je zákonité uvažovat všechny jevy v binárních opozicích (jak nás o tom spravuje zákon o vyloučení třetího) a pak tedy ke všem jevům „pozitivním“ přistupují nutně i jevy „negativní“ a v případě jsoucího a bytí nemůžeme tedy pominout nejsoucí a nebytí. Každý systém, který aspiruje na celkové uchopení a popis všech jevů se musí s touto obtíží vypořádat, neboť skutečnost logického závěru nutnosti existence opačných dvojic je argumentačně zásadní a viděno racionálně, není žádný důvod pro jevy ontologické povahy zavádět jiná pravidla (tj. vyloučit nejsoucnost a nebytí z rozpravy). Tím spíše je zajímavý právě Parmenidův model, kdy je na základě premisy o identitě myšlení a bytí tato zákonitost binárních opozic právě v oblasti ontologické hrubě narušena ba přímo vyloučena.

Eriugenova snaha své dílo koncipovat jako sumu všeho vědění o světě a všech jevech v něm i mimo něj, spolu s vědomím právě výše zmíněného logického předpokladu podvojnosti, vedlo teologa k uznání kategorie nejsoucího jako zcela legitimního jevu, který bez obtíží zapadá do schématu uspořádání světa. Následující čtyři charakteristiky jsou toho jasným příkladem:

1. jevy tvořící avšak nestvořené
2. jevy tvořící a stvořené
3. jevy stvořené a netvořící
4. jevy nestvořené a netvořící

Tyto čtyři výměry mají ambice popsat každý možný jev v jakémkoli možném světě a není důvod, proč by nemohly být považovány za zdařilý opis skutečnosti. Jako všechny definice jsou založeny na specifickém druhu abstrakce, kdy jsou zdůrazněny určité podstatné vlastnosti, v tomto případě vlastní podstata (binární opozice stvořené – nestvořené) a její relace k ostatním jevům (binární opozice aktivita – pasivita čili tvoření – netvoření). Tyto dvě kategorie – podstata a relace – se ukazují jako schopné subsumovat pod sebe všechny dílčí jevy. Pokud bychom chtěli tyto dvě kategorie zpochybnit, těžko bychom uspěli, neboť kritérium jednoznačnosti vylučuje existenci jevů stojících zároveň na přelomu stvořeného a nestvořeného, aktivního a zároveň pasivního, pakliže se neobrátime pro pomoc k tzv. *parakonzistentní logice*, tj. té, která kategorii logického sporu (stvořené a zároveň nestvořené, větší a zároveň menší atd.) chápe jako možné východisko pro další logické operace. Renomé takového typu logiky je však ve vědeckém světě nevalné: všechny vědy jsou založeny právě na reflexi jevů, jejichž evidovaná nerozpornost zakládá možnost popisu, výměru, definice; jak ostatně dokládá Materna<sup>67</sup>:

*Kontradikce nejsou objektivně možné. Jsou vždy jen výsledkem chybného popisu reality.*

*Odporují-li si dva názory, pak je přinejmenším jeden z nich chybný.*

Dalším zajímavým aspektem Eriugenova rozdělení je jeho vnitřní struktura. Překladatel a komentátor Areopagity jakoby zde opouští dionysiovskou tradici vytyčený myšlenkový rámec novoplatónské doktríny a jejich hierarchických implikací a buduje vlastní model skutečnosti, ve kterém se struktura jevů nepohybuje postupně od první dokonalé nestvořené jednoty směrem k stvořeným jednotlivinám, nýbrž se od těchto jakoby v kruhu vrací ke specifickému čtvrtému elementu, který sám Eriugena ztotožňuje s prvním<sup>68</sup>.

Rozeberme si jednotlivé stupně podrobněji.

První charakteristika je učebnicovou sublimací teologické tradice tehdejší a ostatně i dnešní doby: vycházejí z představy absolutní božské podstaty, nestvořené avšak aktivní vzhledem ke všem ostatním, ontologicky druhotným a odvozeným jevům, nacházíme ve směru k sobě uzavřený, avšak navenek činný element: Boha tvořícího *ex nihilo*, *příčinu všeho jsoucího i nejsoucího*<sup>69</sup>.

---

<sup>67</sup> Materna, str.132-133.

<sup>68</sup> Eriugena, I,442b.

<sup>69</sup> Tamtéž.

Druhá a třetí charakteristika představují absolutní manifestaci božského, sféru teofanie, kam spadají prvotní příčiny a ideje a to ve smyslu učení Platonova a dále obsahující vše podléhající časnosti, změně, zrodu i zániku, vytvářející tak to, co označujeme souhrnným termínem „stvoření“.

Čtvrtá charakteristika, pro nás nejzajímavější, opisuje oblast, která pro nás, coby stvořené jsoucí, představuje pro naše porozumění největší obtíž. Zatímco první instance přírody, nestvořená a tvořící, je pro nás srozumitelná jen zčásti (totiž oné tvořící), neboť stvoření je přeci jen evidovatelné, minimálně díky naší schopnosti vnímat stvořené smysly a učinit je předmětem myšlení a dále samozřejmě i díky naší přináležitosti ke stvoření samotnému, přesto je toto parciální porozumění vnímáno jako dostatečný důvod k uznání existence božského a tázání se po jeho podstatě. Použijeme-li obrazný přírůbek, snažíme se zjistit co nejvíce o osobě zahradníka ze skutečnosti existence zahrady a struktury jejího uspořádání. Tento specifický způsob usuzování na příčinu jakéhokoli jevu z jeho důsledků můžeme z hlediska metodologie vědy označit jako přinejmenším netradiční: není nijak zaručeno, že spojitost mezi tvůrcem a dílem je vždy přímá, bytostná a úplná, a tudíž že stvořené je schopné dostatečně jasně vypovídat o svém tvůrci. V tomto smyslu teologie skutečně nemá pevnou půdu pod nohama, což ovšem nijak nesvědčí v neprospěch vypovídací hodnoty jejích tvrzení, neboť sama užívá i jiné metody k poznání božského, ať již se jedná o kultivované osobní prožitky blízkosti Boha či výkladu skutečnosti zjevení, jak je opsáno v Písmu. Navíc, teologie chápaná obecně, je sice řečí o Bohu, avšak jejím ústředním cílem je spása člověka, nikoli deskripce posledního nejmenšího detailu jejího původu.

Oproti tomu první z atributů Eriugenova první typu přírody – „nestvořený“ – je termínem, který je pro náš racionálně nepřístupný a v jistém smyslu i nepřípustný. Můžeme se samozřejmě ptát: jaké vlastnosti vykazuje jev, který je „nestvořený“? Jak se to má v jeho případě s bytím či jsoucnem? Jedná se v tomto případě o pouhou absenci bytí či samo nebytí? Je bytnost tohoto jevu pouze nedostatkem jsoucna (opět ve smyslu *steresis*) nebo se jedná o protiklad jsoucna jako takového (tj. *nic* chápáno výsostně, jak jsme uváděli již mnohokrát výše)? Než se pokusíme tuto otázku zodpovědět a vymezíme si filozofickou problematiku rozdílu mezi pojmy (resp. jevy které pojmy označují) *steresis* a *nihil*, dokončeme ještě výklad Eriugeny. Pro tuto chvíli tedy pomineme skutečnost nejasnosti



pojmu „nestvořenosti“ a věnujme se jen formálním náležitostem, mezi které patří výskyt tohoto atributu právě v citované čtvrté kategorii jevů. Pro další vyjasnění použijme následující tabulku, ve které jsou v upravené formě charakterizovány souhrnné aspekty stavu skutečnosti:

<u>Jev</u>	<u>Aktivita</u>	<u>Pasivita</u>
nestvořené, tvořící	1	1
stvořené, tvořící	2	0
stvořené, netvořící	1	1
nestvořené, netvořící	0	2

Ústředním kritériem pro hodnocení kvality jednotlivých instancí přírody jsou použity výčty aktivních či pasivních atributů a objasňeme proč: činnost či trpnost jsou ústřední kategorie, které můžeme použít na opis všech možných jevů všech možných světů, avšak jen ve vztáženosti k jinému jevu. Takto aplikováno, nestvořenost je pasivita ve vztahu k sobě samému a stvořenost je aktivitou v tomtéž smyslu (čili vnitřní), zatímco tvoření je aktivita navenek a netvoření pasivita v témže ohledu.

Podle tradičního pojetí chápání Boha coby entity vykazující absolutní charakter stejně jako všemohoucnost, je logické, že aby nárok božské dokonalosti dostal minimálně těmto dvě predikátům, musí být božské aktivní i pasivní zároveň, neboť oba dva póly tohoto stavu mohou být chápány jako souhrn všech možných stavů univerza, čímž v tuto chvíli kráčíme ve stopách ontologického důkazu Anselmova, který nás zpravuje o tom, že dokonalý Bůh, z příčiny tohoto přídomeku, má všechny vlastnosti v té nejvyšší možné míře<sup>70</sup>. Bůh, který by nebyl v tomto smyslu „vším“ by neměl nárok na absolutnost. Totéž můžeme aplikovat i pro všemohoucnost, která v sobě zahrnuje jak absolutní pasivitu, tak absolutní aktivitu.

Toto tvrzení je však dvousečnou zbraní; dle naší tabulky by tak stvořené a netvořící zaujímalo stejně výsadní pozici jako samotný Bůh, neboť vyazuje stejnou míru aktivity/pasivity. Tím se dostáváme k podstatnému dílčímu faktu, který nesmíme při analýze

<sup>70</sup> Pro tuto chvíli ponechme problematický nárok vyplývající z Anselmovy argumentace, který, brán do důsledku, přisuzoval by Bohu nejen nejvyšší bytí (a tudíž i faktickou existenci, jak vyvozuje Anselm), ale též poněkud nepohodlný přívěsek absolutního ne-bytí, se kterým se celá božská ontologická situovanost radikálně mění.

Eriugenova rozdělení jevů opominout: je to právě ontologický status, tj. modus bytí (čili jak ten který jev sám o sobě je) je ústřední kategorií pro klasifikaci božského a který určuje vnitřní strukturu každého jevu. Viděno touto optikou, a ostatně i tzv. selským rozumem, právě jev „stvořený a netvořící“ je svrchovaně pasivní, neboť bytí mu vlastní je přijaté a jeho vnější činnost žádná. Naše tabulka se ve světle tohoto způsobu interpretace proměnila následovně:

<u>Jev</u>	<u>Aktivita</u>	<u>Pasivita</u>
nestvořené, tvořící	2	0
stvořené, tvořící	1	1
stvořené, netvořící	0	2
nestvořené, netvořící	1	1

Zopakujme si předpoklady a tvrzení, která z předchozích odstavců vyplývají:

a. Ontologický status je ústředním kritériem pro hodnocení jakéhokoli jevu.

b. Pokud je stvořenost ve vztahu k sobě výrazem pasivity (jak jsme dokumentovali v tabulce druhé), pak nestvořenost nemůže být nic jiného, než jakýsi specifický druh aktivity. Abychom toto odvážně tvrzení upřesnili, vraťme se k Areopagitovi, což ostatně činí i sám Eriugena a připomeňme, že právě Dionysios je tím, kdo přehodnocuje běžný typ negativity (tj. božskou temnotu, nevědění o božském ap.) ve vyšší typ jevu, který se vymyká těmto dvěma kategoriím. Pravda, jeho závěry stejně končí v nastolení nového druhu vyšší positivity, ovšem snaha o „výsostné chápání“ každého jednotlivého aspektu divinného je explicitní a zřejmá ve všech jeho výrocích.

Eriugena v tomto ohledu svého duchovního učitele nenásleduje a jak jsme poznali ze struktury jeho rozdělení přírody, chápe božské jako specifickou dialektickou jednotu, která stojí za veškerým vznikem a zánikem, která je přechodem z ne-bytí do bytí a naopak, přičemž Bůh coby tvůrce je v tomto duchu počátkem všech věcí (první typ) a jejich koncem (čtvrtý

typ)<sup>71</sup>. Náš teolog tak vykresluje obraz, ve kterém je božské čistě transcendentní nebytí, které stojí mimo či spíše nade vším bytím, a to i nad Areopagitovým bytím *nadpodstatným*. Tento model uspořádání božské bytosti je pozoruhodný inherentní absolutní pojmovou svobodou: nebytí již není filozofickou kategorií, se kterou se z pragmatických důvodů striktně při myšlení neoperuje, poněvadž se přirozeně vzpírá pojmového uchopení lidskou myslí a navíc se může v určité interpretaci stát ústředním argumentem jednak pro popírání božské bytosti (Bůh totiž prostě *není*), stejně jako pro konstrukci nepřijemného obrazu světa, ve kterém v jeho základu stojí kategorie, která nejenže je pojmově nejasná, ale zároveň v sobě implikuje nejistotu, bezradnost a v poslední instanci marnost všeho stvořeného. Tento způsob myšlení se, jak můžeme soudit z dějin filozofie, stává generální tezí různých variant skepticismu, z nichž nejradikálnější jsou rozličné odnože nihilismu, ať již tematizující oblast etickou (veškeré mravné jednání, nemaje pevného základu, postrádá smyslu) či metafyzickou (veškerá skutečnost, protože postrádá pozitivní jednotící princip, je bezvýznamná).

To však Eriugena rozhodně na mysli neměl. Naopak, svou tezí, ve které zahrnuje nebytí do kosmologického schématu světa a nejen to, zároveň ho činí podstatným prvkem všech jevů, vytváří model, který z je logického hlediska úplný, vyčerpávající a postihuje každý možný a myslitelný aspekt skutečnosti. Navíc, touto jednou z historicky prvních evidovaných rehabilitací pojmu nebytí (a všech jeho modů včetně *ničeho*) vytváří půdu pro chápání Boha coby svrchovaně univerzálního ontologického jevu, čímž s předstihem v základu zpochybňuje Anselmovu charakteristiku Boha, tak jak je rozpracována v jeho Proslogiu, tj. Boha jako nejvyššího bytí. Dokumentovaný fakt, že kupříkladu Mistr Eckhart sám tvrdí, „že špatní mistři říkají, že Bůh je čisté bytí“<sup>72</sup> (tj. určují divinní pouze jako bytí, byť nejvyšší), je důkazem že právě toto ontologicky komplexní chápání božského Eriugenu staví oprávněně mezi nejoriginálnější myslitele nejen v období středověku, ale v celých dějinách lidského myšlení.

Uznali-li jsme ve světle výkladu Eriugenových tezí, že pouze o prvek nebytí doplněná ontologie může poskytnout určitý typ pravdivé výpovědi o božském a jeho podstatě, je nutné podrobněji prozkoumat Eriugenovy názory na ontologickou strukturu světa, tak jak je prezentuje ve svém modelu pěti modů bytí a nebytí.

---

<sup>71</sup> Eriugena, I,442b.

<sup>72</sup> Sokol, str. 269.

### 3.3.2 Dělení bytí a nebytí do pěti modů

Bezprostředně po představení vlastního modelu dělení přírody do čtyř skupin, pokračuje Eriugena ve svém spisu *Periphyseion* další expozicí aspektu svého učení a to rozdělením bytí a nebytí. Svědčí to nejen o vnitřním přesvědčení o pravdivosti vlastních teorií, neboť soudě dle rozsahu pasáží, necítí Eriugena potřebu podrobně vysvětlovat či obhajovat vlastní teze na mnoha dalších následujících stránkách, ale také to vypovídá o tehdejšímu stavu vědeckého bádání v kulturním okruhu křesťanství vůbec: disciplína, kterou tradičně nazýváme metafyzikou nebyla systematickým a komplexním oborem, tak jak ji známe z podoby, kterou vytvořili hlavní myslitelé vrcholné scholastiky, a pomineme-li aristotelské kořeny a raně středověké příspěvky k ontologii, přirozené teologii a nauce o obecných principech, měl každý myslitel při uvádění vlastních originálních tezí mnohem menší argumentační zodpovědnost. Eriugena tedy uvádí postupně pět způsobů výkladu toho jak všechny jevy jsou či nejsou (*quinque modi interpretationis*)<sup>73</sup>:

1. První způsob: vše, co můžeme vnímat smysly a uchopit rozumem, označujeme jako jsoucí, avšak zároveň to, co jde mimo naše možnosti poznání, protože je přesahuje (ze své přirozenosti, *per excellentiam suae naturae*)<sup>74</sup>, nazýváme jako nejsoucí. A neboť transcendencí tohoto typu je i Bůh, můžeme v tomto smyslu božské označit za nejsoucí.

Eriugena však upřesňuje: v případě božského se jedná o nejsoucí skrze dokonalost (*nihil per excellentiam*)<sup>75</sup>.

2. Druhý způsob lze vyjádřit jako rozdělení vycházející z uspořádání a odlišností jednotlivého stvořeného<sup>76</sup>, založené na určitém typu reference, která se vztahuje k ostatním, odlišným jevům, které však, hierarchicky nahlíženo, nespádají do sféry referenta a takto pro něho neexistují. Přesněji: každý určující pozitivní výrok o hierarchicky totožném s referentem (tj. kupříkladu pozemském, nebeském, andělském, božském) je zároveň striktní negací hierarchicky odlišného. Eriugena sám píše: *affirmatio enim hominis negatio est angeli,*

---

<sup>73</sup> Eriugena, I,443c a násl.

<sup>74</sup> Eriugena, I,443c.

<sup>75</sup> Tamtéž.

<sup>76</sup> Eriugena, I,444a.

*negatio vero hominis affirmatio est angeli*<sup>77</sup>, čili potvrzení (statusu) člověka je popřením (statusu) anděla a naopak.

3. Třetí způsob je vyjádřením kauzálního nexu (příčina/účinek, ale též jeho explikace na úrovni možnosti/skutečnosti) a jeho charakteristiky ontologických důsledků: jevy, které mají aktuální povahu (tj. můžeme o nich říci, že jsou přítomné jako reálné důsledky svých důvodů) označujeme za jsoucí, zatímco jevy, které existují pouze v možnosti, tj. potenciálně, jsou, jak praví teolog, *in secretissimis naturae sinibus*<sup>78</sup> čili „v nejskrytějším záhybu přírody“ a v tomto smyslu nejsou.

4. Čtvrtý způsob představuje přitakání Platónovu pojetí bytí: *ea solummodo quae solo comprehenduntur intellectu*<sup>79</sup>, tj. cokoli uvažované v rozumu samotném je jsoucí, zatímco ostatní je odvozené, časné, hmotné/tělesné a tudíž není skutečným jsoucnem. V duchu Platonova idealismu je zde zaveden dualismus říše obecných idejí stojící hierarchicky nad říší odvozených jednotlivin.

5. Pátý způsob opouští všechny předchozí modely hodnocení jevů a zavádí ryze teologickou argumentaci: ti, kdož mají milost Boží v pravém slova smyslu jsou, zatímco hříšníci protivící se božskému nemají skutečného bytí<sup>80</sup>.

Věnujme následující odstavce naší práce komentářům k jednotlivým ontologickým pojetím a závěrům, které z těchto plynou pro možnost ustavení nového pojmu pro potřeby systematické ontologické specifikace všech možných jevů včetně Boha.

První modus je zakotven v epistemologické evidenci lidských, tj. individuálních poznatků o skutečnosti. Téměř jako by byl definicí svrchovaného racionalismu se silným empirickým akcentem; bez nadsázky můžeme říci, že se jedná o typ myšlení, který je charakteristický pro naši současnou dobu, neboť vyjadřuje ztělesněný lidský patos, který se zřiká všech nánosů metafyzického, transcendentního a mimosmyslového, upřednostňuje racionální intuici a víru v kompetence lidského rozumu. Spolehnout se na racionalitu však vždy implikuje imperativ uvažovat i její nutně subjektivní charakter, což je právě ukázka oné výše uváděné umenšené argumentační zodpovědnosti, neboť Eriugena tento rozměr neproblematizuje tak, jak vidíme v dějinách novověké filozofie, ba přímo v duchu striktního

---

<sup>77</sup> Eriugena, I,444b.

<sup>78</sup> Eriugena, I,445b.

<sup>79</sup> Eriugena, I,445b-c.

<sup>80</sup> Eriugena, I,446a.

racionalismu tento unikátní prvek lidského myšlení odsunuje do sféry nebytí: totiž schopnost např. abstraktních myšlenkových úkonů, analytických či syntetických soudů, „objevování“ konstrukcí či pojmů, stejně jako další kompetence, které umožňují člověku tématizovat vše, co stojí nad rámcem banálních intuicí získaných z pouhé interakce smyslů a jejich rozumové reflexe, chápáno v duchu Lockovy noetiky. Eriugena tak redukuje lidské myšlení, resp. jeden jeho specifický rozměr, na měřítko nikoli platnosti, nýbrž pravdivosti soudů, ze které vyplývá přímý ontologický důsledek, a to identita myšlení a bytí, která sice na první pohled není vzdálena pojetí Aristotelovu, ovšem s významnou výjimkou radikalizace v konečnou tezi: co nepoznávám, neexistuje.

Druhý modus je přímo svázán s jazykem, neboť ústředním hlediskem je potvrzení či popření (afirmace či negace) v konkrétní výpovědi o konkrétním jevu. Tato reference o odlišném jevu získává charakter normativního výroku, neboť jakkoli se jeví jako v zásadě dualistická či přímo pluralistická (výslovně tématizuje další možné rozměry skutečnosti), ústí nakonec v restriktivní centralistické chápání skutečnosti. Konkrétně: vysloví-li člověk soud o oblasti, která však nespadá do jeho výchozího referenčního rámce (např. výrok „andělé mají pevnou pracovní dobu“), je tato věta ontologicky stejně jako noeticky bezvýznamná a to do té míry, že reprezentuje dle Eriugeny nebytí, tj. vypovídá o nejsoucím. Analogicky, všechny „andělské“ výroky o lidské úrovni skutečnosti jsou pro člověka zcela nepodstatné, tj. klasifikovatelné jako nebytí. Tento model chápání je blízký pojetí obsaženém v proslulém výroku antického filozofa Gorgiase vyjadřující generální skepsi o možnosti člověka cokoli poznat, vyjádřit a to z příčiny vlastní (ne)existence (ne)poznávaného a (ne)formulovaného jevu. Avšak zatímco Gorgias vylučuje možnost objektivního poznání všeho, Eriugena trvá na existenci jevů a možnosti jejich poznání minimálně v totožném rámci, k němuž je referent vztažen, přičemž tato variace skepse je metodickým postojem, který opět končí radikalizací typu: o čem nemůžeme mluvit, o tom musíme mlčet, neboť to neexistuje. Povšimněme si opět příbuznosti s myšlením vlastním modernímu člověku dnešní doby: pevné přesvědčení o možnosti jazykově vyjádřit to pro nás podstatné a naopak imperativ všechno ostatní nevyjádřitelné chápat jako nevědecké a pro potřeby života v rámci institucí moderní doby neupotřebitelné. A připomeňme si: tvrdí-li Martin Heidegger ve svém proslulém výroku z Dopisu o humanismu, že řeč je domem bytí, není výše uvedené pojetí role jazyka a řeči

obecně tím typem chápání problematiky, které měl autor na mysli. V každém případě se opět jedná o redukci, kterou Eriugena svým rozdělením provádí, stejně jako v modu prvním.

Třetí ontologický modus staví kauzalitu do pomyslného středu relevance všeho jsooucího; pouze aktuální jevy mají dle Eriugeny skutečné bytí, zatímco všemu, co existuje pouze v možnosti (*in potentia*), bytí nepřináleží čili může být označeno jako nejsoucí. Problematika možnosti/skutečnosti je dostatečně fundovaně rozpracovávána především u Akvinského a pro naše účely vystačíme s obecným a intuitivním chápáním této problematiky; jedná se v tomto případě pouze o jeden z dílčích aspektů celého ontologického systému Eriugenova, zatímco pro nás určující je celkový smysl tohoto dělení. Přesto si opět dovolme krátkou polemiku: aktualita jevů, bude-li po nás jediným platným kriteriem pro možnost klasifikovat jevy z hlediska jejich ontologického statusu, připravujeme se tak o jeden důležitý rozměr skutečnosti, a to sice rozměr teologický, což u výpovědi teologického typu (kterou Eriugenovo učení jistě představuje) končí v paradoxu. Tento paradox vyrůstá z následujícího typu argumentace: Bůh stvořitel je mj. všemocný a takto veškeré stvořené avšak i nestvořené spadá pod jeho pravomoc, použijeme-li tento termín. Takto stvořené jevy, čili to co existuje aktuálně, jsou hierarchicky (jak nám ukazuje platonismus i novoplatonismus) druhořadé, odvozené, tj. jejich aktualita je vposledku jejich podstatnou vadou na přináležitosti k božskému. Řečeno prostým jazykem: nyní stvořené u Boha již bylo, teď už však není. V případě dosud ještě nestvořených entit (tj. potenciálních, existujících zatím pouze v možnosti), respektujeme-li z obecné povahy náboženských výroků vyplývající zákonitost kreacionismu, nezbyvá než souhlasit, že vše doposud nestvořené prodlévá u samotného Boha, přesněji „v jeho myšlení“. Z tohoto tvrzení vyplývají dva závěry:

a. Jevy existující pouze u Boha jsou božskému bytostně bližší a to nejen z příčiny vlastní podstaty, která (protože neposkvřena aktualitou stvoření včetně jeho podstatných charakteristických rysů jako je časovost, extenze atd.) je identická s podstatou divinného či alespoň božskému podobná, ale i z příčiny jejich vlastního posledního důvodu, protože o jejich stavu rozhoduje přímo božské samo. Řečeno poeticky: u Boha všechna „at“ čekají stále ještě na své „budiž“ v původní ontologické jednotě, jakou člověk nemůže ani promyšlet, na rozdíl od již uskutečněných, stvořených aktualit, jejichž „at“ je od jejich „budiž“ nevratně odděleno, což mj. umožňuje jejich rozumové uchopení. Pakliže je tomu skutečně tak, nelze s

Eriugenovým názorem souhlasit, neboť právě vše existující v možnosti je další rozměr božského, kterému upírat samo bytí (jak činí náš teolog) je přinejmenším teologicky zbrklým úsudkem, jehož hned prvním důsledkem je převrat ve struktuře stvoření, kdy jediné existujícím a majícím pravé bytí je to poslední, tj. stvořená jednotlivá jsouca.

b. Toto rozdělení na jevy aktuální a potenciální, tj. u Boha a „od Boha“ vylučuje existenci dalšího typu jevů; v případě, že by se objevil jeden jediný jev, který by nespadal do jedné z těchto kategorií (možnosti/skutečnosti), pak by se celý myšlenkový základ teorie kreacionismu zhroutil a celý důvod pro rozlišení veškerých jevů dle modu bytí/nebytí by ztratil smysl. A nemusíme dlouho přemýšlet, abychom tento rozkladný prvek odhalili, neboť je jím právě samo božské: striktně chápáno totiž nespadá ani do kategorie existujícího *in potentia*, neboť co je samo neuskutečněné, nemůže být příčinou čehokoli, tím spíše již uskutečněného, a ani nepatří do kategorie aktuálního, neboť každá aktualita je vázána na jiné aktuality (opět: časovost, rozprostraněnost apod.), což nekoresponduje s nárokem božské absolutnosti.

Shrneme-li si třetí modus tak, jak nám ho Eriugena představuje, opět musíme konstatovat přílišné zaměření na jeden aspekt reality – kauzální vazbu – která je pro člověka sice kategorií ústřední (neboť mu zprostředkovává orientaci ve světě jsoucen, umožňuje mu tvořit si obraz světa uspořádaného v následnostech časových i těch pouze logických), avšak pro samotné vymezení toho, jak věci ve své podstatě jsou (což je ovšem hlavní úkol ontologie) sám o sobě tento aspekt, jak jsme si ukázali na příkladu rozboru kauzálního typu samotného božského, nestačí.

Čtvrtý modus, který přímo vychází z platónského idealismu stejně jako modus pátý, který má pastorační rozměr, katechetický rozmach a etické zacílení, není nutné komentovat; představují dvě historicky silné myšlenkové tradice, které spolu dokonce při troše vůle korespondují: zatímco platonismus definuje skutečné (tj. mající skutečné bytí a mající podíl na „nejvyšší pravdě“) v rámci modelu, který řeší především epistemologický a v omezeném ohledu i ontologický rozměr skutečnosti, tak imperativ dokonalé zbožnosti (jak jej formuluje Eriugena v pátém modu) pouze doplňuje důvod a zároveň i návod na praktické jednání každého jednotlivého člověka.



### 3.3.3 Eriugenovo přehodnocení základních ontologických kriterií pro potřeby teologie

Jak jsme mohli vidět výše, Eriugena originálním způsobem pojímá nejen zažité dobové koncepty teologické, ale neváhá se vyjadřovat i ke svrchovaně metafyzickým záležitostem typu vztah božského a stvořeného či jednotlivá ontologická určení obojího. Jeho rozdělení přírody, v němž Bůh je koncem i počátkem, nebytím i bytím, pasivním i aktivním, stejně jako jeho rozdělení bytí/nebytí do pěti modů vykazuje zajímavé rysy dialektického myšlení, ve kterém jsou zdánlivě protikladné a nesourodé prvky sloučeny v novou kvalitu, v nové chápání božského coby všeobjímajícího a všeho zasahujícího principu v sobě smíšených avšak zároveň oddělených prvků, což je mezi mysliteli té doby neobvyklý prvek.

Jeho zásluhy spočívají především v metodické důslednosti, kterou (jak jsme ukázali výše) Areopagita sám v důsledku nepraktikuje, avšak Eriugena se touto cestou bez otálení vydává a staví na ní celý svůj systém. Je tím míněn způsob, jak je v binárních opozicích zacházeno s pojmy „bytí“ a „nebytí“, „jsoucno“ či „nejsoucno“, „něco“ či „nic“. Tato pojmová strategie nového typu chápe tyto ontologické kategorie jako přímé koreláty a to bez upřednostňování tradičně lidskému myšlení bližšímu pojmu „bytí“ či „jsoucna“ před zahaleným, nejasným a zdánlivě vágním „nebytím“ resp. „nejsoucím“ v duchu srovnatelném se spisy nejzdatnějších myslitelů moderních filozofických a teologických škol našich posledních dvou staletí. Skutečnost, že Eriugenovo renomé v tehdejších církevních kruzích bylo nevalné a jeho jméno bylo v průběhu staletí zmiňováno především v souvislosti s překlady Areopagity, je sice znepokojivá, avšak při znalosti dějin myšlení zákonitá. Nově se formující scholastická metoda, která, jak můžeme bez nadsázky tvrdit, stojí pevně v základech všech moderních vědeckých disciplín, zvolila odlišnou cestu: cestu, která kategorii bytí nejdříve upřednostnila, poté dále zvýhodnila a nakonec výsadně dosadila do svých vlastních metodických ale i metafyzických základů<sup>81</sup>. A nepřeme se: spolu s Heideggerem nebudeme popírat, že kategorie bytí není významná, právě naopak. Avšak až teprve s vědomím reálné existence a přitakáním skutečnosti nebytí, tak jak se projevuje v „prožitcích

---

<sup>81</sup> Heidegger, str. 9.

nicoty“, můžeme uchopit samotné bytí a začlenit člověka a jeho roli do souvislostí našeho světa.

Eriugena tím, že ve svém myšlení zavádí nebytí jako legitimní prvek na užívané ontologické stupnici pojmů a navíc chápe a pochopitelně i zpřesňuje, že nebytí je určitým způsobem spojeno s božským, připravuje půdu moderním ontoteologiím, které, mají-li být schopné přicházet s platnými výpověďmi o tom, jak věci jsou (či nejsou), potřebují pro své definiční a argumentační potřeby co nejkompexnější škálu výrazů resp. pojmů a ostýchavost na onom jednom konci ontologického výraziva je slepou uličkou, která nejen že nikam nevede, ale též vrací myšlení o několik staletí zpět a spoutává jeho hranice do intuitivně nelogických mantinelů, ve kterých se nejzákladnější jev, dialekticky přítomný v každém jednotlivém aspektu skutečnosti, nemilosrdně odtíná za vydatné pomoci specifického druhu myšlení a s ním spojeným typem argumentace, která vychází z radikálních interpretací empirismu, pragmatismu a pozitivismu.

Eriugenova teologická metoda nestojí sama proti klasickému pojetí Boha, jak nám jej prezentuje pozitivní teologie skrze anselmovskou optiku; výše jsme si ukázali, že intelektuální vykročení za hranice oblasti vymezené jsoucím/bytím do sféry analogického protikladu (nejsoucna/nebytí) za účelem prozkoumání možnosti vytvoření komplexnějšího výměru určitého aspektu divinného lze nacházet mj. u Dionysia Areopagity či Mistra Eckharta, jejichž texty byly účelově vybrány a s tímto záměrem i vyloženy. Pokud bychom chtěli učinit vzájemná srovnání metod těchto tří pro nás důležitých teologů, pak Areopagita by byl tím, kdo unikátní ontologickou problematiku božského přehodnotil ve vlastních definitivních závěrech v poněkud nedůsledný apofaticismus, avšak Eriugena jeho učení podrobně rozvedl dále v teoretickém duchu rozprav vlastních scholastické metodě, přičemž Eckhart vybrané rysy z učení obou interpretoval v sobě vlastním specifickém druhu mystiky, jejíž důraz na realizaci prostřednictvím duchovní cesty konkrétního jednotlivce zdánlivě sice umenšuje její systematický charakter, tak patrný jak u Areopagity, ale především u Eriugeny, to vše ovšem za účelem zprostředkování možnosti přiblížit se - nikoli však pojmově, nýbrž bytostně – samotnému Bohu.

## 4. Nebytí jako fundamentum divinního

Přijmeme-li za svou premisu, která v různých podobách a variacích zaznívá z úst výše diskutovaných myslitelů, totiž že božskému je vlastní ontologická kvalita opačná bytí, tj. nebytí, vydáváme se na dosud nepříliš probádané pole vědy: nebytí, ať již se jedná o samotný výraz ve všech jeho synonymech (tj. nejsoucno, nejsoucí, nicota, nic) či jeho pojem (tj. co tento výraz označuje), přes specifikace logických implikací těchto pojmů až ke konkrétní myšlenkové představě (která je, jak se shodují jednotně filozofické encyklopedie a slovníky, nerealizovatelná<sup>82</sup>), není typickým objektem, který by se mohl stát předmětem vědeckého zájmu v tom smyslu, v jakém se lidské myšlení, obrazně řečeno, zmocňuje jevů a tyto vykládá. Tento na první pohled podstatný defekt jevu *nebytí* či *nic* (totiž samotná absence jsoucnosti jako jeho podstatné vlastnosti) budeme muset tentokrát pominout a jakkoli se to zdá nemožné od něho abstrahovat, neboť pak bychom se ve svých zkoumáních zastavili tam, kde se doposud zastavila většina myslitelů pátrajících po fundamentálních principech stojících v základu našeho světa. Ačkoli netvrdíme, že je v silách lidského rozumu být jen částečně, avšak s definitivní platností vynést smysluplné závěry o tomto jevu, vraťme se nyní k výše naznačenému směřování a snažme se metodou peripatetickou jakoby obcházet onen neznámý fenomén, třeba jen pro získání ucelenějšího obrazu o našem světě a momentech, které zásadním způsobem zasahují do jeho struktury a uspořádání.

---

<sup>82</sup>

Např. Horyna či Ottův slovník naučný (viz použitou literaturu).

## 4.1 *Nic* a jeho místo v přirozeném jazyce

Vyjadřuje-li Martin Heidegger ve svém Dopisu o humanismu dnes již proslulou a v této práci již zmíněnou tezi, že „řeč je domem bytí“, chápeme toto vyjádření jako opis vzájemného vztahu přirozeného jazyka a podstatných rysů skutečnosti stejně jako upozornění na možnost, že řeč (a jazyk) nám mohou být vodítkem k poznání pravé povahy jevů, neboť jsou tyto v řeči inherentně specifickým způsobem obsaženy. Právě pozorování vlastního života výrazů a pojmů (tj. jazykových i mimojazykových entit) a jejich vzájemného propojení nás může navést k lepšímu pochopení předmětů, o nichž mluvíme. V případě výrazu „nebytí“ a jeho variant, které pro naše účely shrneme pod zastřešovací výraz „*nic*“ a tento budeme dále užívat, vyvstává tato principiální obtíž: výraz, který označuje jev *nic*, tj. seskupení tří písmen (n,i,c) v procesu identifikace vposledku selhává, neboť zatímco kupříkladu u výrazu „kočka“ (tj. jazykové entitě složené v kontextu českého jazyka z pěti písmen) je identifikační procedura zakončena u jevu známého jako kočka, tj. savce z čeledi kočkovitých a takto je tento pojem intuitivně jednoznačný, a i když je zákonité, že v případě abstraktních, obecných pojmů se situace komplikuje, přesto náš výraz „*nic*“ končí v obtížích nejzávažnějšího charakteru.

Proč tomu tak je, vyplývá z logické analýzy jazyka: pojem, jehož identifikační procedura selhala, je pojmem prázdným. A tvrdíme-li, že v případě pojmu „*nic*“ se toto děje, doložme si to v následujících pasážích textu, kdy předvedeme, za jakých podmínek může pojem selhávat při identifikaci<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Následující kapitola je přejata z mé magisterské práce a je nově revidována a vedena novým směrem pro účely aktuální rozpravy.

## 4.2 „Nic“ jako prázdny pojem

Přistoupíme-li na to, že pojem je identifikační procedura<sup>84</sup>, pak neoznačuje-li pojem *nic*, či přesněji, označuje-li *nic*, je takový pojem prázdny (*gegenstandslos*) a mezi pojmy nemůže být, alespoň dle Bernarda Bolzana, řazen; „identifikace může ztroskotat“<sup>85</sup>. Přesto cítíme, že tento pojem můžeme svou jistou rozumovou aktivitou, určitými „intelektuálními kroky“<sup>86</sup> identifikovat, jak je již několikrát uvedeno výše. Pavel Materna proto rozlišuje tři případy prázdných pojmů<sup>87</sup>:

- striktně prázdny pojmy: *nic* neidentifikují, např. *největší prvočíslo*<sup>88</sup>
- quasi-prázdny pojmy: identifikují prázdnou třídu, např. *kulatý čtverec*<sup>89</sup>
- empiricky prázdny pojmy: identifikují intenzi, která v „možném světě“ v daném čase není „obsazena“, např. *vodník*<sup>90</sup>.

Lze tedy na základě Maternou výše uvedených tří kategorií prázdných pojmů klasifikovat „*nic*“ jako prázdny pojem?

Začneme s našimi úvahami tam, kde jsme si zdánlivě nejjistější: v oblasti zkušenosti. Můžeme s klidným svědomím tvrdit, že to, co je identifikováno procedurou (pojmem) „*nic*“ je v našem „možném světě“ a daném čase „neobsazeno“, tj. nelze běžně smyslově vnímat *nic*, stejně jako nelze běžně smyslově vnímat *mluvícího mravence*<sup>91</sup>, jakkoli jsme si vědomi faktu, že prožitek *nic(oty)* není některým lidem neznámý; ovšem, stejně tak můžeme tvrdit, že existují lidé, kteří mohou vidět, slyšet apod. *mluvícího mravence* a přesto se intuitivně shodneme, že jak *nic*, tak *mluvící mravenec* jsou doposud empiricky neevidované intenze. Budeme-li tedy následovat tyto logické předpoklady, můžeme tvrdit, že „*nic*“ je v tomto smyslu rozhodně empiricky prázdny pojem. Přesto se ptejme: je možné, že existuje „možný

---

<sup>84</sup> Materna, str.19. Je nutno dodat, že Materna postupně ve svých úvahách tuto definici pojmu odhaluje jako nedostatečnou a dále ji rozvíjí, což ovšem není pro potřeby našich úvah důležité; spokojíme-li se s touto (pro Maternu) prozatímní definicí, můžeme dále pokračovat, aniž bychom se odchylovali od našeho vytyčeného cíle, totiž prozkoumat pojem „*nic*“ a nikoli pojem „pojem“.

<sup>85</sup> Materna, str. 40.

<sup>86</sup> Tamtéž.

<sup>87</sup> Tamtéž.

<sup>88</sup> Tamtéž.

<sup>89</sup> Materna, str. 41.

<sup>90</sup> Tamtéž.

<sup>91</sup> Tento příklad uvádí Materna, str. 41.

svět“ a daný čas, ve kterém výraz „nic“ je empiricky obsazen, tj. že označuje něco jiného než co rozumíme v našem světě pod výrazem „nic“? Odpověď na tuto otázku nám poskytne Bolzano<sup>92</sup> dvěma tvrzeními: „...zcela nesporné se mi to zdá u pojmu označeného slovem „nic“, protože se mi jeví jako nesrovnalost, kdyby se mělo říci, že i tento pojem má také ještě nějaký předmět, tzn. něco, co představuje“<sup>93</sup> a dále „... (tyto *objektivní představy*) nemohou mít předmět, protože mu připisují vlastnosti, které si vzájemně odporují“<sup>94</sup>. Viděno ve světle tohoto typu argumentace, můžeme tvrdit, že výraz „nic“ je empiricky prázdným pojmem ve všech „možných světech“ a daných časech, neboli, že v žádném z „možných světů“ není *nic* něčím (viz Bolzanovo druhé citované tvrzení) či *ještě* něčím dalším (viz první tvrzení).

Ptejme se dál: je „nic“ quasi-prázdným pojmem? Uvádí-li Materna jako příklad takového pojmu *kulatý čtverec*, pak víme, že se jedná o geometrický útvar, který si neumíme představit a který spadá do třídy geometrických útvarů, která neobsahuje žádný prvek, tedy, tento pojem identifikuje prázdnou třídu. Materna dále doplňuje rozsah quasi-prázdných pojmů o *n*-člennou prázdnou relaci *být větší a zároveň menší než*. Jak geometrický útvar *kulatý čtverec*, tak relace *být větší a zároveň menší než* se nám zdají být paradoxní, kontradiktorní a dozvídáme se, že identifikují tzv. prázdnou třídu. Co si však můžeme představit pod výrazem „prázdná třída“? Prázdná třída, jak říkají učebnice logiky, je druhem doplňkové třídy k třídě univerzální, což upřesníme následovně: „pojmu, který je utvořen z konjunkce nějakého pojmu a jeho negace, odpovídá vždy prázdná třída“<sup>95</sup>. Je tedy již zřejmé, že každý pojem, který vykazuje znaky porušení (základního logického) pravidla sporu („Neexistuje žádné individuum, které nějakou vlastnost (zároveň a v témže ohledu) má a nemá.“<sup>96</sup>) identifikuje prázdnou třídu. Tolik tedy k ujasnění toho, co znamená prázdná třída; při aplikaci *kulatého čtverce* na tyto principy se nedostáváme do žádných obtíží, ovšem z této aplikace také nevyplývá nic, co by nám mohlo usnadnit analýzu vztahu našeho pojmu „nic“

<sup>92</sup> Následující citace se vyjadřuje k „nic“ jako k „bezpředmětné představě“, tj. k představě (v Bolzanově smyslu *objektivní představy*, která nemá bytí (BOLZANO, Bernard. *Vědosloví : Pokus o zevrubný a převážně nový výklad logiky se stálým zřetelem k dřívějším zpracovatelům; Výbor*. Překlad a ed. Karel Berka. 1. vydání. Praha : Academia, 1981. 472 s. Odkazovaná citace je na str. 84), jejímž protikladem je *představa myšlená*, které bytí přísluší v mysli toho, kdo ji myslí (tamtéž), která nemá žádný (ani jediný) předmět.

<sup>93</sup> Bolzano, str.108.

<sup>94</sup> Bolzano, str.109.

<sup>95</sup> KLAUS, Georg et al. *Filozofický slovník*. 1. vydání. Přel. Karel Berka, Vladimír Čechák et al. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1985. 457 s. 25-012-85. Odkazovaná citace na str. 340.

<sup>96</sup> Tamtéž.

k této prázdné třídě; to ovšem nelze říci o pojmu *být větší a zároveň menší než*. Tento pojem, především proto, že nespadá do třídy geometrických útvarů, nás může v mnoha ohledech inspirovat: najdeme-li si totiž u Bolzana podnětné tvrzení „*pojem nic není nic jiného než pojem ne-něco*.“<sup>97</sup> či obdobné „...spojeny ve složené představě „*nic*“ (=ne-něco)...“<sup>98</sup>, můžeme dokázat, že „*nic*“ je quasi-prázdný pojem. Ukažme si jak: pokud Bolzano tvrdí, že „*nic*“ je ekvivalentní „*ne-něco*“ vyplývá z toho za první, že pojem „*nic*“ je složený pojem, což nekoresponduje s obecným pojetím jevu *nic*, jak je prezentován ve filozoficky zaměřených encyklopedických pracích<sup>99</sup> a za druhé, že je složeninou, která porušuje pravidlo sporu, označujíc tak prázdnou třídu. Tato skutečnost samotná nám stačí pro potvrzení quasi-prázdnoti našeho pojmu.

Je pojem „*nic*“ striktně prázdným pojmem? Materna uvádí jako příklad takového pojmu „*nejvyšší prvočíslo*“. Tomuto pojmu každý, kdo je obeznámený s pojmy „*prvočíslo*“ a „*nejvyšší*“, intuitivně rozumí a přesto ví, že toto číslo explicitně vyjádřit je nemožné; tak tedy tušíme, že obsahem tohoto pojmu je nějaké jedno konkrétní číslo, tj. kvantita, ale také víme, že každá číselná řada, tedy i řada prvočísel, jde do nekonečna a nelze tudíž najít její konec. Pojem „*nic*“ vykazuje obdobné rysy: intuitivně tomuto pojmu rozumíme, víme, že obsahem tohoto pojmu je *způsob věcnosti*, tj. kvalita a přesto chápeme, že naše představivost naráží na jistou hranici. Snadno lze už z těchto tezí odvodit, že „*nic*“ jest striktně prázdný pojem.

V předchozích odstavcích jsme ukázali, že pojem „*nic*“ spadá pod všechny tři třídy prázdných pojmů. Předtím, než odvodíme z této skutečnosti důsledky, musíme se zamyslet, zdali jsme se při výše uvedených úvahách nesetkali s jakoukoliv metodickou obtíží. Takovýmto problémem je zajisté komplikace při užívání výrazu „*třída*“. Když mluvíme o prázdné třídě jako o doplňkové třídě ke třídě univerzální, je nutno říci, že ústředním kritériem třídy univerzální (coby třídy individuí, jež aktuálně nebo potenciálně existují<sup>100</sup>) je konzistence, homogenost. Univerzální třídu (coby třídu referenční) je třeba zúžit, např. na racionální čísla a tak zamezit vzniku inkonzistence. Takto vedeni nahlížíme, že čísla, tj. entity, jejichž podstatným znakem je kvantita, nejsou souměřitelné s věcnostmi, tj. s entitami,

<sup>97</sup> Bolzano, str. 408.

<sup>98</sup> Bolzano, str. 89.

<sup>99</sup> OTTO, J. (red.). *Ottův slovník naučný : ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. 27 svazků. Praha : J. Otto, 1888-1909. Viz definici, ve které je „*nic*“ pojmem jednoduchým, tj. dále nerozložitelným na další pojmy jednoduché.

<sup>100</sup> Klaus, str. 340.

jejichž podstatným znakem je kvalita. Tím, že jsme do Maternových mantinelů zkoušeli vměstnat pojem „nic“, dozvěděli jsme se následující:

a. Empiricky prázdné pojmy jsou takové, jejichž univerzální třídou jsou *primárně* předměty empiricky evidovatelné (nikoli však evidované); tj. vodník, mluvící mravenec, či Bolzanova zlatá hora. V případě, kdy univerzální třídu zúžíme např. na racionální čísla, dostáváme se do neřešitelných obtíží a zjistíme, že v tomto myšlenkovém experimentu nemůžeme pokračovat pro jeho spornost.

b. Striktně prázdné pojmy představují obdobnou obtíž, avšak zcela opačného rázu než u pojmů empiricky prázdných. Pokud je univerzální množina složena z čísel, pak může být striktní prázdnota demonstrována bezrozporně. To však nelze říct v případě empirického, kvalitativního pojmu; mluvící mravenec je vcelku snadno uskutečnitelnou představou, na rozdíl od nejvyššího prvočísla; ba dokonce i v případě „nic“ se dozvídáme více na rozdíl od „nejvyššího prvočísla“: zatímco „nejvyšší prvočíslu“ se svou charakteristickou vlastností kvantitou nás nijak nezpravuje o tom, jaká je jeho konkrétní valuace; „nic“ na druhé straně nás poměrně přesně zpravuje o povaze své existence, tedy řečeno prostou mluvou, o jakémsi „protikladu existence“; přesto je naše představa „nic“ jen o málo konkrétnější než představa „nejvyššího prvočísla“. Výše uvedené může být považováno za důkaz, že třída striktně prázdných pojmů je aplikovatelná *primárně* na abstraktní entity vykazující jako podstatnou vlastnost kvantitu.



### 4.3 Sporný charakter quasi-prázdných pojmů a jeho důsledky

V tomto ohledu je pro nás třída quasi-prázdných pojmů nejzajímavější, neboť prvky této třídy mohou být i nehomogenní, inkonzistentní univerzální množiny, na rozdíl od dalších dvou tříd prázdných pojmů. Můžeme do ní zařadit jak „kulatý čtverec“ (geometrický útvar), tak „ne-něco“ (kvalita existence), či „suchou vodu“ (empirický pojem), nebo „být větší a zároveň menší než“ (relace) stejně tak jako „ $1=2$ “ (sporná ekvivalence) a tak dále. Třída quasi-prázdných pojmů tedy tvoří jakousi *hraniční třídu*, do které *všechno sporné* může spadat a tedy i spadá a primárním kritériem prvků této třídy je spornost, kontradikce, paradoxnost.

Jak tuto paradoxnost interpretovat? Zatímco ke striktně prázdným pojmům se „pouze“ můžeme pojmově přiblížit, ale nelze je explicitně vyjádřit, empiricky prázdné pojmy lze nejen pojmově uchopit, explicitně vyjádřit, ale nelze je v aktuálním „možném světě“ a daném čase vnímat smysly – až doposud nemůže být řeč o jakékoliv spornosti. Vybereme-li si však například některý z quasi-prázdných pojmů, např. „kulatý čtverec“, můžeme říci toto: jedná se o pojem složený a pokud jsme obeznámeni s tím, co znamená „kulatost“ a zároveň stejně tak „čtvercovost“, měli bychom být schopni tomuto pojmu rozumět a přesto se intuitivně shodneme, že tato představa je nerealizovatelná. Jak je uvedeno výše, operace konjunkce, kterou se náš rozum snaží spojit oba dílčí pojmy v jeden komplexní pojem, je výkon, kterého nejsme v tomto případě schopni. Důvody pro to mohou být dva:

a. Konjunkce není v tomto případě funkční logickou operací, tj. musíme se tázat, zda tyto dva jednoduché pojmy nelze složit v jeden nějakým jiným způsobem, jiným intelektuálním výkonem. Jaký úkon by to však měl být, zůstává stále otázkou, kterou bychom vykročili nad rámec našich úvah, chceme-li ovšem zůstat v mezích vymezené logickou dikcí. Samozřejmě, že vykročíme-li mimo ni, což v případě, že dosadíme za pojem „nic“ samotnou božskou podstatu (čili Boha) je možné (nikoli však nutné či dokonce zákonité), otevře se před námi další škála prostředků a metod, které teologie jako vědecká disciplína se specifickým předmětem a metodami nabízí. A máme na mysli všechny prostředky, které teologická tradice uvažuje a respektuje jejich výsledky jako relevantní či přímo ve svém kontextu objektivní:

náboženskou intuici, vnuknutí, zření, kontemplaci, spirituální osvícení, mystickou extází či dokonce sen. V případě „výkonů lidského ducha“ tohoto typu (srv. s „intelektuálním výkonem“) lze závěry vyplývající z výše jmenovaných zdrojů zařadit do teologické rozpravy minimálně jako materiál pro další práci, tj. analýzu, výklad, exegezi, což může být a leckdy je vnímáno ostatními vědními disciplínami jako postup nevědecký. Aniž bychom se chtěli pouštět do diskuze o filozofii či metodologii vědy, je přece tento postup vědecky legitimní, neboť jistý druh empirie (ačkoli v tomto případě vnitřní zkušenost člověka, na rozdíl od proklamované experimentální objektivitě empirických věd) je podroben osvědčeným kritériím a ověřeným metodickým postupům platícím ve vědeckém světě. Je-li tato fáze zkoumání provedena důsledně, odpovědně, poučeně a objektivně (neboť není pochyb o tom, že lze objektivně posuzovat jakýkoli jev včetně jevů subjektivních), není důvod závěry vyplývající z takového zkoumání považovat za vědecky druhořadé a pro další bádání nezávazné. Přesto, nahlíženo „selským rozumem“, kategorie paradoxu je tou, přes kterou (jak praví v nadsázce nejen filozofové) „nejede vlak“.

b. V tomto momentě se dotýkáme samotné hranice, ke které se lidský rozum může dostat; spor, který zde pozorujeme, svědčí o tom, že třída quasi-prázdných pojmů je „hraniční třídou“, třídou, do které nejsme schopni racionálně vstoupit. Je to proto, že zákon sporu je počátkem a koncem lidského myšlení; je tím, co nám umožňuje o čemkoliv vynést jakýkoliv *jednoznačný* soud; kdyby tato zákonitost byla *mimo platnost* (což je samo o sobě rozporné, neboť pokud rozhodneme, že něco je *mimo platnost*, uznáváme, že zároveň existuje něco, a to něco zcela jiného, co v tentýž moment *mimo platnost není*, tj. co platí), nemohli bychom o ničem myslet a mluvit; jakákoliv promluva by byla nezávazným mluvním aktem bez jakéhokoli smyslu. Zákon sporu je v tomto ohledu „stavebním kamenem“ každého smysluplného úkonu člověka – především díky němu (ale samozřejmě také díky dalším zákonům tradiční logiky) můžeme formulovat nejen základní myšlenky, ale i komplexní teze a vůbec rozumově se vyjadřovat ke všemu, s čím se setkáváme. Dokud naše myšlení bude postaveno v duchu tradiční logiky na zákonu sporu, nebudeme nikdy schopni „nahlédnout“ do prázdné třídy a, v přeneseném slova smyslu, uchopit pravou podstatu samotného Boha.

Tímto konstatováním jsme se však již podstatně přiblížili k poznání povahy božského: zjistili jsme, že prostřednictvím triviálních a snadno rozumem uchopitelných logických konceptů (resp. jejich porušením) se dostáváme na racionální úrovni do stejné oblasti „nepochopení“ jako v případě ostatních kontradiktorních dvojic (např. živý a zároveň mrtvý, světlý a zároveň tmavý, všude a nikde, v čase a mimo něj atd.), přičemž právě nyní můžeme pozorovat, že přesně tento typ klasifikací božského je běžným výrazovým prostředkem užívaným pro přímou řeč o Bohu u negativních teologů a zvláště u těch, kterým jsme výše věnovali svou pozornost. Všechny tyto příklady jsou ale také typickým vyjádřením logického sporu na úrovni rozumu a zároveň lidsky nejzdařilejším opsáním božské neuchopitelnosti na úrovni teologické; sloučením neslučitelných protikladů, záměrným porušením logické konzistence, avšak pouze za účelem vyjádření absolutního přesahu kompetencí lidského rozumu, neboť všechna ostatní (pozitivní) vyjádření jsou nějakým způsobem racionálně uchopitelná, se zde negativní teologie staví do role vykladače pravé podstaty divinného, který, řečeno metaforicky, má ústa plná slov, avšak tyto nekreslí žádný obraz, neboť naráží na samotný limit lidského myšlení.

A právě mezi všemi těmito protimluvy má výraz „nic“ z důvodů svého exemplárního způsobu, jakým demonstruje všechny tři možné druhy prázdnoty (nikoli však vágnosti), nezřetelnosti, nevyjádřitelnosti, empirické či intelektuální nezřejmosti, výsadní pozici mezi ostatními, neboť jako svrchovaně komplexní obecný pojem, který nenechává člověku být i tu nejmenší možnost jakkoli mu porozumět, vyjadřuje zcela vše, co je člověku na Bohu neznámé a netématizovatelné.

Předchozí tvrzení komentuje povahu výrazu „nic“ a jeho pojmu, resp. obtíží, které při konstrukci, kterou tento pojem představuje, nastávají. Hovoří tedy o *nic* jako jazykovém fenoménu, prostředku užívaném v řeči, znaku pro označení jevu. Když jsme nyní dostatečně podrobně osvětlili jazykové aspekty a možnosti užití našeho klíčového pojmu, nastal čas se pokusit přiblížit tomu, jak je samotný jev *nic* chápán v dějinách myšlení a zvláště, jaké jsou jeho možné náležitosti ontologické, můžeme-li vůbec v tomto případě hovořit o ontologii, která (jak vyplývá ze samotného jejího názvu) je naukou o bytí, což se v případě jevu, který se bytí zcela vymyká, zdá jako další z mnoha paradoxů, které jsou s tímto jevem (ať už na úrovni jazyka či skutečnosti) spojeny.

#### 4.4 *Nic* jako součást dějin myšlení

Zeptáme-li se filozofického laika, co si představuje pod pojmem „nic“, odpoví nejspíše intuitivně tvrzením, které v sobě bude obsahovat to, po čem se ptáme (tj. např. „je to úplné a naprosté nic“). Tato odpověď bude lidsky správná, svým způsobem srozumitelná a tudíž v kontextu přirozené řeči legitimní a běžný tazatel by se s touto odpovědí spokojil. Logika ovšem mluví jinak: definice totiž nemůže obsahovat na obou svých stranách definované, neboť pak se jedná o nějaký typ tautologie. Na tuto naši námitku by se dotyčný dotazovaný, veden pocítenou nutností upřesnit svou laickou definici „nic“, snažil ještě dále ozřejmit a doplnit své tvrzení. A lze velmi snadno domyslet jak: použil by pro výměr „nic“ zdánlivě synonymního výrazu „prázdnno“ či „absence“ (tj. např. „nic je totální absence všeho“). Povšimněme si na tomto příkladu, běžného faktu, kdy jsou v jazyku slova pouze zdánlivě podobná užívána coby zcela záměnná – v našem případě „prázdnno“ s „nic“. Aniž bychom chtěli zabíhat do rozsáhlých úvah o subtilnostech v rozdílu mezi výrazy či pojmy „prázdnno“ a „nic“, připomeňme si základní a v tuto chvíli pro nás zásadní skutečnosti<sup>101</sup> v následujících kapitolách.

---

<sup>101</sup> Tato problematika je velmi podrobně rozpracována a dokumentována vhodnou literaturou v mé magisterské práci.

#### 4.4.1 Prázdnost jako objektivizace časovosti a extenzionality

Prázdnost či absence označuje lidské vyjádření skutečnosti, že něco, co jsme evidovali prostřednictvím smyslů či rozumu, není na tom místě nebo oním způsobem, kde a jakým jsme se s tímto jevem naposledy setkali. Je patrné, že se jedná o pojem principiálně propojený s časovostí a specifickým druhem extenzionality, neboť se odvolává na implicitně obsaženou časovou a zároveň prostorovou souslednost tematizovanou prostřednictvím našeho rozumu (např. ve výroku „bylo tu a už tu není“ cítíme, že čas spolu s místem hraje podstatnou roli) a spoléhá na konkrétní zkušenost. Dokumentujme si vlastnosti tohoto pojmu prostřednictvím následujícího myšlenkového experimentu<sup>102</sup>.

*Sedíme v podvečer v místnosti s oknem, stolem a židli. Za oknem svítí slábnoucí slunce a zvenku slyšíme silné poryvy větru. Na stole máme čistý papír, pero a sklenici vody.*

Již v tomto momentě, i když jsme zatím nic neučinili, můžeme ze zde vyjmenovaných jevů, nejméně dva označit jako setkání s prázdnotou: fouká-li za oknem vítr v poryvech, jsme schopni popsat situaci za oknem jako „chvíli vítr a chvíli bezvětří“ a můžeme se tedy v okamžiku bezvětří ptát sami sebe: „Kde je teď vítr?“ neboli: Místo, které bylo obsazeno větrem je nyní prázdnotou, neboli: „bezvětří“ je pro nás „prázdnost po větru“. A naopak, zafouká-li vítr, můžeme tutéž otázku klást pro bezvětří. Totéž platí, pokud chvíli vyčkáme a pak konstatujeme: „Na obloze bylo slunce, teď tam však není, na obloze je prázdnotou.“ Mínilo ovšem, že je na obloze „prázdnost po slunci“, tj. díky své schopnosti si zpřítomnit minulé a porovnáním stávajícího stavu s touto vybavenou přítomností (tedy minulostí) jsme zjistili, že se něco změnilo a že na obloze něco chybí, totiž sluneční kotouč. Pokračujme dále v našem příkladu:

*Uchopíme do ruky psací pero, napíšeme libovolné slovo na papír, pero položíme, pak se napijeme ze sklenice a tu také odložíme na stůl.*

---

<sup>102</sup> Následující úsek vychází z textu obsaženého v mé magisterské práci a je modifikován pro potřeby aktuálního textu a jeho směřování.

Co se vlastně v tomto okamžiku stalo? Vyjmenujme jenom hlavní změny, neboť evidovat všechny změnivší se stavy věci je mimo možnost lidského poznání: uchopili jsme do ruky psací pero a na místě, kde pero leželo je teď prázdné po psacím peru; slovo, které jsme napsali na papír rázem učinilo z papíru čistého papír popsáný; kam se poděl čistý papír? A sklenice, před chvílí ještě plná, je nyní doslova „plná prázdná po vodě“, neboť jsme tuto vypili. Tyto otázky, byť působí spíše jako hříčka než jako myšlenkový experiment, ukazují na to, že veškeré dění ve světě, a to ať už podmíněné lidským vlivem či vlivy přírodními nebo jinými, může být člověkem charakterizováno jako neustálé přesouvání jevů z jednoho místa na druhé a tím také vytváření *absencí*, tj. míst, kde něco bylo, ale bylo to přesunuto jinam, ale také současně vytváření *pozic* tj. míst, kde nic nebylo, ale nyní tam něco je. Abychom však z tohoto pojetí, ve kterém se jeví svět jako vyprázdňený labyrint absencí a pozic (což je vize nikoli nepodobná obrazu Démokritova uspořádání světa coby deterministického a mechanistického systému) vyvodili nějaké závěry o prázdně jako takovém, analyzujeme situaci ještě podrobněji, abychom tak byli schopni zjistit, jak tento dojem o dění ve světě coby „hře“ dvou stavebních prvků, vznikl: odstranili jsme psací pero a na onom místě kde leželo, vzniklo „prázdné po psacím peru“; totéž můžeme říci o vypité vodě, o zapadlém slunci a o čistém papíře, který zmizel s první čarou psacího pera. Abychom odhalili pravou podstatu takového prázdně, musíme si položit následující otázky:

Jak se liší např. „prázdné po psacím peru“ např. od „prázdná po zapadlém slunci“? Ptáme-li se takto, zajímá nás jakýkoli aspekt, kterým lze tento rozdíl dvou zmíněných prázden explikovat. Můžeme proto říci, že lze-li prázdně připsat kvantitativní rysy, např. rozsah, pak je zřejmě „prázdné po slunci“ většího rozsahu než „prázdné po psacím peru“, neboť slunce je objekt větších rozměrů než psací pero. Pokud se pokusíme prázdně chápat jako kvalitu a takto ho i charakterizovat, můžeme říci: „prázdné po vypité vodě“ není pro nás tak subjektivně významné jako například prázdné po slunci (vodu si nalijeme novou, na slunce však musíme počkat do rána), nemluvě o „prázdně po zemřelém člověku“, se kterým se člověk také setká a které je pro něj jedno z „nejsilnějších“ prázden. Je tedy zřejmé, že prázdné pro nás sice má jistou kvalitu, tato kvalita je však jiná pro každé individuum; je to veskrze subjektivně podmíněná kvalita, neboť např. slepec „prázdné po slunci“ nebude vnímat jako prázdné, stejně tak jako žíznivý bude nemile překvapen „prázdnem po vodě“,

chtěl-li se napít. Na základě výše uvedeného tvrdíme: lze-li v případě prázdná mluvit o kvalitě, pak lze mluvit jen o kvalitě subjektivní, vyplývající z té které dispozice toho, kdo se s tím kterým prázdnem setká. Je-li kvalita prázdná subjektivismem, nemůžeme tak tvrdit v případě prázdná kvantitativního, neboť jsme přiznali, že tomuto prázdnou lze přiznat jistý rozsah resp. extenzi (prázdnou po peru, prázdnou po slunci), tedy prázdnou coby kvantita zdá se nám míti objektivní charakter. Přesto existuje argument, kterým lze i tuto skutečnost relativizovat: jak dlouho „prázdnou po něčem“ existuje? Neboli, pokud vyprázdníme sklenici, jak dlouho budeme prázdnou sklenici vnímat jako plnou „prázdnou po vodě“? Nepochybně do té doby, než sklenici opět naplníme. V případě slunečního kotouče, který zapadl za obzor, může být takovýmto momentem buď okamžik, kdy toto „prázdnou po slunci“ zaplní měsíc, ale také ráno, kdy slunce opět vyjde. Existuje však jeden případ, na kterém lze přesně dokumentovat, že existence „prázdnou po něčem“ je stejně subjektivní jako kvalita takového prázdnou: pokud totiž vyprázdníme sklenici a v tom okamžiku do naší místnosti vejde jiná osoba, pak uvidí prázdnou sklenici, o které neví, že byla před chvílí plná. Máme tu najednou dva různé subjekty, které mají odlišné vidění prázdnou ve sklenici: první ji vidí jako prázdnou coby vyprázdněnou, zatímco druhý jako prázdnou nenaplněnou; pro každý subjekt je kvalita prázdnou ve sklenici jiná. Opět můžeme říci, že doba, po kterou prázdnou zůstává prázdnem a nestává se normálním stavem je subjektivní, tudíž i časový rozměr prázdnou je subjektivní veličinou.

Nyní již je zřejmé, co vlastně prázdnou je: veskrze lidské vyjádření skutečnosti pohybu jevů v času a prostoru, někdy prosté všech dalších informací (než těch, které opisují jak se změnil aktuální stav světa), jindy doplněné komentáři podmíněných psychologickými kategoriemi v závislosti na tom, jak se ten který životní pohyb člověka setkal či minul s životním pohybem jevu, ke kterému se člověk vztahuje. Neboli: výše zmíněné prázdnou po zemřelém člověku bývá doplněno steskem a zármutkem, prázdnou po ztrátě konkrétního smyslu života jednotlivého člověka bývá provázeno letargií či naopak nepřiměřenou aktivitou a podobně. A v tuto chvíli můžeme coby filozofové pozorovat zajímavý jev: změny životního pohybu, které stojí v základu našich subjektivně silných, nezvratných a někdy nepříjemných životních situací a jsou jejími příčinami, sublimují v našich myslích jako ztělesněné ba přímo reálné předměty našich obtíží, jsou rozeznávány jako přímé příčiny našeho utrpení, takto

objektivizovány a dále uváděny do prostředí jazyka, kde dále žijí svůj vlastní život. Z přirozeného a přinejmenším všemu stvořenému jsoucnu vlastnímu absolutně axiologicky indiferentnímu principu změny, pohybu, vzniku a zániku je náhle vyvozováno na kvalitu jevů ve smyslu dobra, zla, pravdy, lži, smyslu, účelu atd. ačkoli tyto atributy nejsou těmto jevům v žádném ohledu bytostně vlastní. Z jevů (tentokrát míněno výslovně v Kantově pojetí) je přímo usuzováno na existenci skutečných věcí o sobě a těmto konstrukcím je přiřazován konkrétní ontologický status, který však nemá žádný reálný základ. Netvrdíme, že prožitky člověka nejsou skutečné či subjektivně závažné; pouze upozorňujeme, že jakékoli kvalitativní soudy vyrůstající z podnětů tohoto typu nemají žádnou ontologickou relevanci, protože jsou pouhými lidským intelektem tématizovanými objektivizacemi zákonitostí životního pohybu, nikoli skutečnými entitami v pravém smyslu tohoto slova tj. jsoucím.

Z dějin lidského myšlení můžeme tedy nazírat, že tyto objektivizace mají svůj projev též ve filozoficky formulovaných soustavách tezí, které přímo vypovídají o našem světě a zároveň vznášejí nárok absolutní pravdivosti vlastních tvrzení. Jedním specifickým typem takových objektivizací jsou existenciálně orientované filozofické systémy (včetně jejich extrémních podob ústících v různých typech nihilismů), kdy jsou subjektivní objektivizace prožitku úzkosti, odcizení, ztráty orientace ve světě jsoucího apod. přetvářeny v teze, které zdánlivě vypovídají o pravé věčnosti, tj. o tom, jak věci reálně existují a jak se mají ontologicky k člověku. Jak si můžeme snadno domyslet, výpovědi tohoto druhu, neboť nejsou zakotveny v reálných ontologických souvislostech, nemohou v žádném smyslu přispět k našemu poznání věcí, tak jak skutečně jsou. Jako jeden příklad za všechny uvedme toto: konkrétní lidský prožitek odcizení, jehož kořeny člověk spatřuje např. v povrchních mezilidských vztazích, do kterých je jedinec bezvýchoďně zasazen, je právě takovou objektivizací skutečnosti. Zde by se však další úvahy filozofické měly zastavit, neboť z prázdna tohoto typu nelze vyvozovat na samotný způsob bytí jsoucího či nejsoucího a hledáme-li řešení, jediným takovým je reálná pastorační, psychologická či sociální pomoc, která se bez ontologie v zásadě velmi dobře obejde. Ontologie na druhou stranu (a v přeneseném smyslu i metafyzika) objektivizace tohoto typu ke svým závěrům nepotřebuje.



#### 4.4.2 *Nic* jako Heideggerova ontologická kategorie

Ukázali jsme, si že prázdno, chápáno ontologicky, neobstojí ve srovnání tradičními kategoriemi jevů jako jsou bytí/nebytí, jsoucno/nejsoucno, či něco/*nic*. Budeme-li po naší obsáhlé revizi pojetí nebytí a v přeneseném smyslu tedy i *nic* u tří vybraných teologů středověku chtít tento jev, tak jak je promyšlen v moderních filozofických systémech, podrobněji prozkoumat, pak musíme především věnovat svou pozornost Martinu Heideggerovi, který na mnoha místech ve svých spisech, přednáškách i osobní korespondenci zmiňuje *nic* jako jeden z podstatných elementů, které mají co do činění s naším světem. Viděno v kontextu dějin myšlení je jeho příspěvek k problému *nic* zásadní a můžeme říci ojedinělý, neboť je rozpracováván právě na myšlenkovém základě ontologickém či metafyzickém (ačkoli jak si ukážeme níže, jeho východiska leží jinde), což je pro *nic* jediný vhodný interpretační rámec, na rozdíl od logiky či gramatiky, která, jak jsme si výše ukázali, nepřekročí za hranici pojmu věci.

Ve svém krátkém spisku „Co je metafyzika“ se Heidegger táže: „*Kde nic hledat?*“<sup>103</sup> a odpovídá si: „*Nic známe, byť jen jako to, o čem každodenně tu a tam hovoříme... obyčejné, samozřejmostí vybledlé nic...*“<sup>104</sup>. Zde se zastavíme, neboť je patrné, že Heidegger potvrzuje to, co jsme dokumentovali výše v pasážích analyzující prázdno a co též zmiňuje všestranný umělec a vynálezce období renesance Leonardo da Vinci ve svých poznámkách: „*Nic a prázdno je prý jedna a táž věc se dvěma jmény; jmény, která se vyslovují, ale ve skutečnosti neexistují*“<sup>105</sup>. Heidegger používá obrat „*obyčejné, samozřejmostí vybledlé nic*“ a jistě tím míní to nejbanálnější označení toho, co prostě, v nejobyčejnějším smyslu slova není, chybí, je postrádáno, čímž se shoduje s Leonardem, který zároveň v souladu s našimi závěry akcentuje, že toto „*samozřejmé nic*“ je v přirozeném jazyce zaměňováno s prázdnom a v následujících řádcích své úvahy vysvětluje, že je potřeba takové záměně předcházet pochopením „*podivuhodného*“ (parafráze na da Vinciho „*nejpodivuhodnější*“<sup>106</sup>) *nic* v porovnání s „*banálním*“ prázdnom. Shodujeme se tedy spolu nejen s Heideggerem na tom,

<sup>103</sup> Heidegger, str. 45.

<sup>104</sup> Tamtéž.

<sup>105</sup> DA VINCI, Leonardo. *Nápady*. Přel. Alena Bahníková, Jaroslav Pokorný (ed.). 1. vyd. Praha : Odeon, 1982. 92 s. 01-001-82. Odkazovaná citace na str. 19.

<sup>106</sup> *Nápady*, str.19.

co již zaznělo; že totiž dva výrazy „prázdnó“ a „nic“ jsou synonymně užívány, což, jak jsme si ukázali, třeba jen na úrovni pojmů, je chybné: pojem „prázdnó“ označuje konkrétní jev, zatímco pojem „nic“ je pojem prázdný, tj. nic neoznačuje neboli identifikace ztroskotala.

Pokračujme však dále ve zkoumání Heideggerových tvrzení.

Heidegger dále míní, že „*nic je naprosté popření veškerosti jsoucna*“<sup>107</sup>, což můžeme považovat za definici svého druhu, přičemž aby tato „*veškerost jsoucna*“ mohla být popřena, pak musí být dána tak, aby ji bylo možno popřít takovým způsobem, že vyvstane *nic samo*<sup>108</sup>.

Heidegger navrhuje takový postup: myslíme si onen „*celek jsoucna*“ v „*ideji*“ a tento myšlenkový výtvar popřeme a tento „*popřeny*“ koncept myslíme – a máme *nic*, ovšem hned dodává, že tímto způsobem získáme pouze vykonstruované a formální *nic*, ale ne *nic samo*<sup>109</sup>. Připomeňme si, že technicky vzato identický návrh tohoto postupu pro přiblížení se takovému typu jevu jsme uvedli již výše, kdy jsme představili metodu sledu abstrakcí Klementa Alexandrijského a shrnuli jsme ji výhradou stejného druhu jako Heidegger postup svůj. Jak tedy ale nahlédnout *nic*, pakliže nás abstrakce nedovede k cíli?

Nejprve je třeba nahlédnout „*jsoucno v celku*“, jak je řečeno výše a neboť toto není člověku možné, protože člověk (resp. pobyt v Heideggerově terminologii), který je sám jsoucnem, nemůže na toto jsoucno nahlédnout jako na celek; v jednom momentě však lze veškerost jsoucna nahlédnout, tvrdí Heidegger<sup>110</sup> a to v okamžiku „*nudy*“. Doslova:

*„V hluboké nudě (kdy „všechno je nuda“<sup>111</sup>), jež se jako hustá mlha mlčky válí v propastech pobytu, slévají se všechny věci a lidé, i my sami s nimi do podivné lhostejnosti. Tato nuda zjevuje jsoucno v celku.“*

Jak můžeme tomuto poeticky vyjádřenému obrazu rozumět? Pokud je člověk (pobyt) tak zapojen ve jsoucnu, jakoby se „*ztrácel v tom či onom okrsku jsoucna*“<sup>112</sup>, tj. díky své angažovanosti na jsoucnu ztrácí schopnost výše uvedeného obecného náhledu, pak snad

---

<sup>107</sup> Heidegger, str.45.

<sup>108</sup> Tamtéž.

<sup>109</sup> Tamtéž.

<sup>110</sup> Tamtéž, str. 47.

<sup>111</sup> Tamtéž.

<sup>112</sup> Tamtéž.

jedině v okamžiku hluboké nudy, kdy se už nezabývá ani sebou samým, ani čímkoliv jiným, přichází k nám („přepadá nás“) „jsoucno v jednotě, v celku“<sup>113</sup>.

Musíme uznat, že odpoutáním od jednotlivého, které může probíhat formou jakési „letargie“, kterou nuda jistě je, lze zřejmě dosáhnout vnímání obecnějšího rozměru toho, co jest (jsoucna); avšak to, že takto můžeme vnímat „jsoucno v celku“ resp. „veškerost jsoucna“ je teze jistě zajímavá a my, neboť nás zajímá vše, co tvrdí Heidegger o povaze *nic*, tuto tezi prozatím přijmeme, čímž získáme formální podmínku pro popření jsoucna, totiž „veškerost jsoucna“<sup>114</sup>. Ovšem, protože zdrojem tohoto stavu jsou „náklady, které člověka přivádějí před jsoucno v celku, skrývají nám *nic* které hledáme“<sup>115</sup>, a sám Heidegger říká, že „máme nyní tedy ještě méně důvodů domnívat se, že popření jsoucna v celku, jak nám jej zjevují náklady, nás staví před *nic*“, filozof zde sám problematizuje skutečnost nudy a její možnosti být ukazatelem směru, kterým se nachází *nic*. Ostatně, připomeňme si náš myšlenkový experiment s prázdnou: nuda je jedním z typických subjektivních jevů, které nejsou ničím jiným než objektivizací životního pohybu, v tomto případě naopak jeho okamžitého nedostatku. Heidegger správně rozpoznává, že se jedná o „náklady“ a že tyto ze své podstaty mohou sice přiblížit člověka lepšímu náhledu na jsoucno v celku, tj. získat nadhled nad životním pohybem, kterého se člověk účastní, avšak zároveň „nám stíní“ ve výhledu na oblast za veškerostí jsoucna, kde bychom *nic* mohli zahlédnout.

Jak se tedy člověk může ve svém pobytu setkat s *nic*? Je to možné, sice ve výjimečných okamžicích, ale přesto, a to prostřednictvím úzkosti, nikoliv strachu či ustrašenosti. Zatímco strach má svůj předmět, tj. je vždy vázán („upoután“<sup>116</sup>) na něco, čeho se bojíme, a člověk strachem „celkově ztrácí hlavu“<sup>117</sup>, tj. je tak angažován na konkrétním okamžiku až ke zmatenosti, úzkost vykazuje jiný charakter<sup>118</sup>:

---

<sup>113</sup> Tamtéž.

<sup>114</sup> Heidegger, str. 47. Filozof uvádí ještě jeden způsob, jak lze nahlížet jsoucno v celku, totiž v radosti z přítomnosti (existence) milované osoby.

<sup>115</sup> Heidegger, str.47.

<sup>116</sup> Tamtéž, str. 49.

<sup>117</sup> Tamtéž.

<sup>118</sup> Tamtéž.

„Úzkost již vznik takového zmatku nepřipouští. Daleko spíše je prostoupena tím či oním. Úzkost před... je vždy úzkostí o..., ale ne o to či ono. Avšak neurčitost toho, před čím a o co pociťujeme úzkost, není pouhým nedostatkem určitosti (tj. prázdňem po určitosti, pozn. autora), nýbrž bytostnou nemožností určitelnosti.“

V tomto okamžiku si neodpustíme podnětnou poznámku<sup>119</sup>: dvojice strach/úzkost vykazuje obdobné rysy jako prázdno/*nic*; rozhodně v tom ohledu, že první strany obou dvojic jsou vždy relativní, tj. podmínkou jejich existence je přistoupení další entity (strach z něčeho, prázdno po něčem), zatímco druhé členy dvojic jsou veskrze absolutní, neboli žádnou další entitu nevyžadují (nepočítáme-li člověka, který se s těmito setká).

Ale zpět k Heideggerovi; ten tvrdí, že takto je člověku v úzkosti „nějak divně“<sup>120</sup> a to sice ne nějak konkrétně, z něčeho, ale divně „v celku“<sup>121</sup>; je to proto, soudí Heidegger, že „ustupování jsoucna v celku, které nás v úzkosti obkličuje, nás skličuje“<sup>122</sup> a takto se v úzkosti zjevuje člověku *nic*, jako důsledek „vymknutí jsoucna v celku“<sup>123</sup>. Jsoucno v celku však není v úzkosti zničeno<sup>124</sup>, stejně tak nemusí být popřeno, neboť „s *nic* se setkáváme již předtím“<sup>125</sup>, totiž zároveň spolu s vymykajícím se jsoucnem v celku. *Nic* však určitým způsobem „bytuje“; toto bytování *nic* nazývá Heidegger „*nicotnění*“ a charakterizuje ho takto<sup>126</sup>:

„Není to negace jsoucna, ani nepramení ze záporu. *Nicotnění* (bytování ničeho) také nelze k negaci a záporu přiřadit. *Nic* samo *nicotní*.“

Zkusme tyto řádky vysvětlit s ohledem na dosavadní výsledky naší rozpravy: „*nicotnění*“, tj. „bytování *nic*“ není negací jsoucna, nepramení ze záporu či popírání jako takového a nelze tudíž „*nicotnění*“ jakýmkoliv způsobem připodobňovat k negaci a záporu,

---

<sup>119</sup> Tato je inspirována tezí opakovaně proslovenou na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v přednáškách „Novověké filosofie“ a to českým filosofem Miroslavem Pauzou.

<sup>120</sup> Tamtéž.

<sup>121</sup> Tamtéž.

<sup>122</sup> Tamtéž.

<sup>123</sup> Tamtéž.

<sup>124</sup> Tamtéž, str. 53.

<sup>125</sup> Tamtéž.

<sup>126</sup> Tamtéž.

neboli, jak je řečeno v poslední větě: *nic* samo *nicotní*. Můžeme tomu rozumět jako svrchovaně samo ze sebe vycházejícímu procesu, který se do sebe opět vrací; proto nemůžeme negaci či zápor nadřadit či přiřadit (tj. na stejnou úroveň postavit) *nicotnění*; tyto jsou v nejlepším případě jeho „produktem“ resp. bychom spolu s Bolzanem byli schopni formulovat za pomoci vyjádření matematické povahy: negace či zápor jsou jistou (nám neznámou) funkcí *nicotnění*, neboť tento výkon (*nicotnění*), je výkonem, tj. není statickým momentem, ale specifickým dynamickým procesem.

V tomto okamžiku Heidegger míní, že dospěl k jistému partikulárnímu závěru a píše<sup>127</sup>:

*„...získali jsme odpověď na otázku po ničem. Nic není ani předmět, a vůbec ani jsoucno. Nic se nevyskytuje ani samo pro sebe, ani vedle jsoucna, ke kterému by se jaksi přivěšovalo. Nic je umožnění zřejmosti jsoucna jako takového pro lidský pobyt ve světě. Nic netvoří pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování vůbec. V bytí jsoucna se odehrává nicotnění ničeho.“*

Zdá se, že právě nyní jsme od Heideggera slyšeli výstižnou charakteristiku podstaty a povahy *nic*, nebojme se přímo říci definici, kterou jsme tak dlouho hledali a která vrhá světlo na tento zahalený, skrytý a zdánlivě vágní pojem. Pojd'me nyní rozbořem ověřit, jak se shoduje s našimi předpoklady a závěry, ke kterým jsme dospěli v předchozích úvahách.

*„Nic není ani předmět, a vůbec ani jsoucno.“* – *Nic* nemá podstatné znaky předmětu, např. rozsah, není ani jsoucnem, a my dodáváme: na rozdíl od prázdna, kterému lze za jistých okolností rozsah přiřadit, byť coby vlastnost spojenou se subjektem; dokonce můžeme prázdno, stejně subjektivně, označit za jsoucno.

*„Nic se nevyskytuje ani samo pro sebe, ani vedle jsoucna, ke kterému by se jaksi přivěšovalo.“* – *Nic* nepřebývá někde v nedostupných hlubinách, kde „*nicotní*“ odděleně, avšak ani jeho „*nicotnění*“ není přímým korelátem bytí jsoucna; *nic* není žádným „přívěskem“ jsoucna.

---

<sup>127</sup>

Tamtéž, str. 55.

„*Nic je umožnění zřejmosti jsoucna jako takového pro lidský pobyt ve světě.*“ – a pro upřesnění uvedme výmluvnou citaci k tomuto tvrzení: „...*kdyby se již nebyl (pobyt) předem nedržel vykloněn do ničeho, nemohl by se nikdy vztahovat ke jsoucnu, tedy ani k sobě samému.*<sup>128</sup>“ Toto „*vyklonění do ničeho*“ je Heideggerem ztotožňováno s transcendencí („*vykročení za jsoucno v celku*“<sup>129</sup>) a je autorem považováno za základní podmínku možnosti vztahování se člověka ke jsoucnu. V tomto duchu dále rozvíjí své úvahy a připomíná, že je tento princip, který stojí v základech vědy vědami samými (zvláště vědami přírodními) opomíjen a považován za pouhé, samozřejmé a banální nic.

„*Nic netvoří až pojmový protějšek ke jsoucnu, nýbrž náleží původně k bytování (zum Wesen, v originále) vůbec.*“ – V tomto momentě se vrátíme na začátek této práce a připomeneme si postřeh, který je uveden v definici hesla „*nic*“ v Ottově slovníku naučném, kde je psáno<sup>130</sup>, že pojem „*nic*“ nabývá na významu až se svým protějškem „*něco*“, čímž vzniká rozpor mezi autorem tohoto slovníkového hesla<sup>131</sup> a Heideggerem. Ovšem tento spor ve skutečnosti existuje jen na úrovni jazyka resp. na úrovni pojmového myšlení, neboť na úrovni jevů samotných je to, jak tvrdí Heidegger, zcela naopak: zde, jak tvrdí, můžeme odvodit, že *něco*, (v Heideggerově terminologii „*jsoucno*“) nabývá významu teprve až s *nic*, resp. díky *nic*, neboť toto umožňuje „*vyvstávání*“ *jsoucna* k člověku.

Poslední věta, která bude následovat je shrnutím celého odstavce a má velmi závažný dosah: „*V bytí jsoucna se odehrává nicotnění ničeho*“. Vyloženo: *nicotnění ničeho* (neboli výkon *nic*) je zahrnut do bytí (výkonu) *jsoucna*; tudíž řečeno prostě: *nic* je přítomno ve *jsoucnu*, ne jako jeho protiklad, ale jako jeho základ.

---

128 Tamtéž.

129 Tamtéž.

130 Otto, sv.XVIII, str. 284.

131 V Ottově slovníku naučném uveden pod značkou Zb.

### 4.4.3 Polemika s Heideggerovým pojetím *nic*

První výhradou vůči filozofovu pojetí jevu *nicoty*, tak jak nám jej představil výše je, viděno ze zorného úhlu logiky, prvek kontradikce v něm obsažený, neboť není objektivně možné, aby dva zcela protikladné pojmy či jevy samotné tvořili jednu entitu. Samozřejmě, můžeme namítnout že Heidegger drží dva elementy (bytí/*nic*) od sebe odděleny a nesmíšeny, ačkoli způsob jakým opisuje jejich vzájemnou relaci nijak výjimečně výmluvný v jeho prospěch není. Kdyby tak nečinil, pak by existence takového jevu (bytí, které *v sobě* zároveň obsahuje *nic*, svůj evidentní protiklad) řadila tento jev mezi prázdné pojmy. Ovšem zařadit bytí mezi prázdné pojmy, tj. mezi ty, jejichž identifikační procedura ztroskotala, pak bychom nutně „ztroskotali“ i my, neboť „bytí“ a následně „jsoucno“ prázdný pojem není, neboť *jsoucno je*.

V tomto ohledu se nabízejí tři způsoby, kterak tento protimluv zdůvodnit:

- a. Stanovisko logiky: Heidegger se plete, neboť zakládá spor a tuto spornou entitu dále užívá, čímž jedná proti generálnímu předpokladu nemožnosti platnosti výroků plynoucích z tzv. *parakonzistentní logiky*, která umožňuje kontradiktorická tvrzení<sup>132</sup>, protože z této sporné entity vyvozuje další svá tvrzení.
- b. Stanovisko metodologie: způsob, jakým je *nicotnění něčeho* přítomno v *bytí jsoucna* je mimo možnost tématizace tohoto problému logikou, a my ochotně připouštíme, že koncepty uvnitř moderních exaktních věd a fyziky, zvláště ve svých nečasticových modelech ukazují, že tradičně pojímaný logický spor, resp. *koexistence* několika vzájemně se vylučujících entit v jednotě, může být funkčním modelem (různé interpretace kvantové mechaniky, teorie superstrun apod.).
- c. Stanovisko metafyziky: tvrzení o povaze jsoucna, které Heidegger předkládá, je výzvou k tomu, aby se vědy, které *nic* vděčí za svůj původ (v založení možnosti člověku vztahovat se

---

<sup>132</sup>

Viz výše.

ke jsoucnu) tohoto svého základu nevzdávaly jako toho, co je nicotné<sup>133</sup> a „neodřezávaly“ se od *nic* tvrzením o tom že „*probádáno má být pouze jsoucno a jinak – nic*“<sup>134</sup>.

Věnujme se však nyní dalšímu a to závažnějšímu aspektu filozofova pojetí *nic*. Již ve svém ústředním filozofickém spisu *Bytí a čas* Heidegger staví nebytí/*nic* do specifické role, činí z něho ústřední pojem své ontoteologické koncepce a formuluje myšlenkový systém, ve kterém je *nic* zahaleným bytím či „závojem bytí“<sup>135</sup>, ovšem jakékoli nařčení z nihilismu, kterému bývá často Heidegger svými kritiky vystaven, zcela jasně vyvrací a to tím, že jej překonává a za základ všeho jsoucna jasně považuje bytí. Proklamovaná zahalenost tohoto bytí v „ničem“ působí, že člověk chápe bytí jako odlišné od všech jsoucn, někdy až jako samo nejsoucí či *nic*<sup>136</sup>. Filozof tedy vytváří svými tvrzeními zajímavý ontologický model: dialektický systém, ve kterém je *nic*, které jsme výše v souladu s prostou rozumovou intuicí, stejně jako s logikou, správně považovali za jev absolutní povahy, vyloženo: coby součást, přísadu, přívěšek ba samotnou příčinu bytí a v jistém duchu i jsoucnosti jsoucna. Ostatně, naše tvrzení můžeme přímo doložit filozofovým výrokem: „s Ničím se setkáváme [v úzkosti] spolu se jsoucnem v celku“<sup>137</sup>. Dva jevy jsou tedy dle Heideggera spojeny a tvoří dialektickou jednotu. Aby své tvrzení podpořil, cituje Hegela, který sám je přesvědčen, že „čisté bytí a čisté *nic* je tedy totéž“<sup>138</sup>, avšak uvádí, že tak není pro jejich stejnou „neurčitost“<sup>139</sup>, nýbrž pro jejich dialektický charakter opsaný výše.

Ačkoli se zdá být troufalé polemizovat s Hegelovými či Heideggerovými závěry, přesto uveďme následující zásadní postřeh, který vrhá výroky a postoje obou filozofů do nového světla.

Jakkoli jsou Heideggerovy postřehy trefné a originální, přesto výše uvedené obraty typu „vyklonění pobytu do nicoty“ a jemu podobné až s přílišnou lehkostí činí člověka místem tohoto *nic*. Vyloženo: v okamžiku úzkosti, která zjevuje *nic* a posléze i bytí, se člověk

---

<sup>133</sup> Heidegger, str. 41.

<sup>134</sup> Tamtéž.

<sup>135</sup> LOTZ, Johannes. *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský*. Přel. Karel Floss. 1. vydání. Praha : OIKOYMENH, 1998. 237 s. ISBN 80-86005-27-5. Odkazovaná citace na str. 58.

<sup>136</sup> Lotz, str. 58.

<sup>137</sup> Heidegger, str. 51.

<sup>138</sup> Heidegger, str. 63.

<sup>139</sup> Tamtéž.



tj. jsoucno dozvídá, že je vykloněn do *nicoty*, aby mohl nahlédnout bytí a díky tomu jsoucno v jeho celku. Máme zde tedy tvrzení, které nám říká, že *nic* je nějakým způsobem přítomno na stejném místě jako je člověk (tj. každý jednotlivý z nás) a v okamžiku úzkosti jej spolu s bytím rozeznáváme. Toto *nic*, o kterém Heidegger mluví je tedy člověkem samotným (sic) přemístováno a lokalizováno do území lidského a dále relativizováno proklamovanou neoddělitelnou svázaností s bytím. Ptáme se však: může se bytí a *nic* v tom pojetí, jaké Heidegger ve svém modelu úmyslně nezavádí, tj. *nic* jako absolutní a autonomní prvek, nedělitelná jednota (ve smyslu nesloženosti), stýkat se svým „protikladem“ (záměrně psáno v uvozovkách), tím spíše stýkat v člověku samotném? A půjdeme-li dál a zeptáme se, v jakém okamžiku se toto setkání dvou absolutních veličin (bytí/*nic*) dle Heideggera uskutečňuje, dozvíme se, že se tak děje v prožitku úzkosti, která sice nemá konkrétní předmět psychologický (jak nás učí všechny učebnice psychologie), avšak nebudeme rozhodně tvrdit, že nemá žádné příčiny. Heidegger zde tedy opouští klasické ontologické kategorie ověřené více než dvoutisíciletou historií filozofického myšlení a nahrazuje přinejmenším jednu z nich existenciálně orientovanou subjektivistickou interpretací, tj. nebytí/*nic* nahrazuje v určité „náladě“ založeným prožitkem, který, protože na první pohled postrádá vlastní předmět, prolamuje tedy pomyslné ledy jsoucen, které nám zastiňují bytí samotné, abychom objevili, že člověku vlastní a trvalá úzkost (a takto neustálé vyklonění do *ničeho*) může být naším spojencem v lepším chápání celku světa. *Nic* se zde stává pouze pomocnou kategorií, která sice na chvíli vzbudí obavy svou jakoby výhružnou zahaleností, nedosažitelností a neuchopitelností, avšak jen proto, aby v posledku pouze potvrdila výsadní a monopolní pozici bytí a učinila tak z logického modelu protikladu bytí – nebytí nejprve dialektickou jednotu a posléze jen pomocnou kategorii, kterou hlavního hrdinu příběhu – bytí samo – můžeme lépe opsat. Povšimněme si podobnosti, kterou tento postup vykazuje při srovnání s metodou Areopagitovou, kdy je místo pokusu jakkoli tématizovat zcela odlišný element „neznámého“ a „opačného“ všemu, co je člověku poněkud více bližší či familiérní (tj. bytí jsoucen), tento původní negativní prvek přehodnocen v novou formu positivity, jak spolu s námi upozorňují Derrida či Foucault.

## 5. Závěr

Zkusme si nyní shrnout závěry všech dílčích kapitol této práce, abychom byli schopni posoudit, jak se všechny poznatky výše uvedené a viděné v novém světle předložených argumentů a a explikací mohou uplatnit nejen ve filozofickém či teologickém myšlení, ale též jaké jsou jejich projevy a dopady v běžném životě konkrétního jednotlivce.

Ačkoli způsob, jakým zde byly po celou dobu vedeny myšlenky, kladeny otázky a předkládány argumenty, byl velmi abstraktní především díky samotné povaze předmětu našeho zájmu, přesto lze v hrubých obrysech tušit, proč a jakým způsobem se nás problematika týká. Právě místo každého konceptu v životě, jeho „Sitz im Leben“, je i v tomto případě ústředním důvodem, proč s kladením otázek začít a v něm vytrvat; je to totiž především úkol teologie, která je povinna poskytovat odpovědi na všelidské otázky a nikoli jen z přediva sofistických abstrakcí vytvářet argumentačně sice konzistentní a funkční systémy, jejichž důsledky však zůstávají zřejmé pouze jejich původcům.

## 5.1 Marginalizace nebytí a její důsledky

Příkládá-li se Martinu Heideggerovi jako jedna z jeho největších zásluh obrácení pozornosti filozofů k problému samotného bytí po dlouhém období jeho zapomenutí (což jak kupříkladu nejen od Lotze víme, je původně čistě scholastický problém promyšlený a rozpracovaný Tomášem Akvinským), pak analogicky musíme poukázat na zapomenutost nebytí. Pravda, lidská orientace na bytí je fundamentálně nutná resp. jedině schopnost nenahlížet svět jako pouhý soubor jsoucen, ale spatřovat samotné bytí v jeho základu, je všelidský úkol a nepřeme se, že právě zapomenutost bytí je hlavním původcem stavu, ve kterém se náš svět ve všech svých projevech nachází. Člověk, specifický druh jsoucna mezi jsoucnými, se zákonitě k bytí, tj. ke svému bytostnému základu vztahovat musí, aby byl schopen vlastního posunu k autentičnosti a to například v přitakání bytí ke smrti a podobně. Bytí jako fundamentum nejen člověka je to první, po čem člověk musí, obrazně řečeno, natáhnout ruku. Tvrdit však, že pouze bytí je jediný podstatný prvek, a jen ten navrácí každému pobytu jeho v síti jsoucen ztracenou autenticitu, je výrazem zaujatosti či přímo nedbalosti.

Jako teologové přece chápeme, že rozvržení sil na mapě stvoření je komplikovanější: většina našich otázek, které se vztahují k problému celku, nejsou uspokojivě zodpovězeny, naše vědecké a exaktní poznání konkrétního je neustále měněno a to leckdy zásadně, ba v opačném smyslu oproti pojetí doposud platnému. Také ve věcech obecných příčin a principů, které stojí za světem a jsou vědecky tematizovány v disciplínách jako jsou kosmologie, fyzika, astronomie, obecná a speciální teorie relativity apod., panuje sice pro akademického ducha chvályhodný myšlenkový pluralismus, avšak pro nás, laiky, kteří požadujeme platné a třeba i pravdivé odpovědi na naše otázky je tento stav lidsky nevyhovující. Naše touha nahlédnout „za oponu“ principů stojících za světem zůstává nenaplněna a jakkoli bytí uchopíme ve výkonu autentického pobytu a jakkoli se přiblížíme samotnému základu bytí (je-li to možné), přesto nahlížíme jen část celku univerza. Upřesněme si význam tohoto tvrzení.

Teologové a filozofové, stejně jako fyzikové tematizují určitý „nehmotný rozměr světa“ jako rozhodně podstatný a z pozice svého oborového zacílení tuto oblast vymezují každý svými vlastními prostředky. Teologové hovoří o božském a jeho záměrech, vůli, moci a predestinaci; filozofové hovoří v ontologických kategoriích bytí/nebytí a diskutují o

možnosti svobodné vůle, fyzikové konstruují modely, ve kterých se prolínají vícerozměrné světy s elastickými časoprostory a prostřednictvím výpočtů i měření poukazují na dosud neprozkoumané nehmotné jevy (např. temná hmota, temná energie), které tvoří procentuální většinu nám známého vesmíru na rozdíl od naší „staré známé“ hmoty. Obraz takového výkladu vesmíru je potom, zjednodušeně řečeno, adjustovanou verzí Demokritova mechanisticko-atomického modelu, jehož vybrané rysy v následujících pasážích krátce okomentujeme, neboť nám pomůže přesněji formulovat konkrétní a jak věříme, pro nás zásadní „nehmotný aspekt“ univerza.

Démokritos z Abdér, jak můžeme soudit z dochovaných zlomků jeho myšlenek, chápe celý svět jako pohyb a vzájemné působení dvou elementů: atomů (jak nazývá jednotlivé diskrétní nedělitelné částice) a prázdna. Toto prázdno můžeme vykládat dvěma způsoby: buď jako již výše opsanou absenci, tj. v tomto kontextu „místo, kde základní částice v tento okamžik není“ nebo naopak jako samotný podklad, na kterém se vše odehrává. Otázkou však zůstává, jestli druhá varianta je tou, kterou měl Démokritos skutečně na mysli. Budeme-li chápat prázdno jako vakuum, tj. všech částic zbavený prostor a připustíme-li, že člověk je dnes již teoreticky schopen vakuum v laboratorních podmínkách vytvořit, pak je Démokritův model přijatelný a možná i vědecky platný. Abychom však toto mohli uznat, stojí nám v cestě běžný fakt, že i když z prostoru odstraníme veškeré možné částice, přesto samotný „podklad“, na kterém se částice pohybovaly a který pro zjednodušení můžeme nazývat prostor či v jisté extrapolaci časoprostor, odstranit nemůžeme. Výše vyřčený poznatek, že fyzikální model částicový (tj. ten, který je blíže atomickému pojetí Démokritovu) je pomalu nahrazován modely kvantovými, které vykazují úspěchy i v oblasti experimentální fyziky, pouze ukazuje k faktu, že náš dosavadní model skutečnosti, kdy jsme třídili jevy podle jejich vztahu k námi ustavené kategorii bytí, vyžaduje důkladné přezkoumání.

Pomineme-li metodami fyzikálního výzkumu potvrzené a formulované teorémy o nových formách vlnění a částic, stejně jako nové poznatky o kosmologii, vzniku vesmíru a formování objektů v něm a zaměříme se pouze na naši každodenní, prostou lidskou zkušenost a zhodnotíme, jak nás tato informuje o světě a přispívá k jeho chápání v celku, musíme konstatovat, že víme příliš málo na to, abychom se spokojili nejen s Heideggerovou

myšlenkou, že pouhé uchopení bytí nám bude schopno poskytnout vhled do nejhlubších tajemství Boha, člověka, světa a celého vesmíru v jeho celku.

Skutečnost, že nejsme schopni definitivním způsobem tématizovat, vymezit, myšlenkově uchopit nebytí, které vykazuje všechny znaky paradoxu/spornosti navzdory četným pokusům evidovaným v dějinách lidského myšlení, z nichž některé jsme zmínili více či méně podrobně a tato naše kompetence (resp. její nedostatečnost), se má stejně ke způsobu, jakým nejsme schopni uchopit pravou podstatu božského (jak upomíná nejen negativní teologie), není pouhou bezvýznamnou shodou okolností, nýbrž znepokojivým imperativem, který vybízí k hledání souvislosti mezi opomíjenou ontologickou kategorií, totiž nebytím či čirým *nic* a nezákladnějšími principy, které stojí v základu našeho univerza. Z možných námitek proti této akceptaci je legitimní přijmout pouze tu, kterou shodně adresují všichni ti, kdo se nebytím nějakým způsobem zabývali (počínaje Parmenidem a moderními filozofy a teology konče) a tou je poznatek, že mezi námi a poznáním nebytí/čirého *nic* coby absolutního opaku všeho, co je nám známé jako bytí jsou, existuje propast či výše v podobě metaforického příběhu výše zmíněný plot, který není v našich možnostech překonat. Připomeňme však, že není teologa, který by totéž netvrdil o Bohu samotném. Jistě: lidská spiritualita vychází z mnoha pramenů, ať již je to skutečnost zjevení sdělená v biblických knihách a z ní vycházející interpretace, výklady, ponaučení, soubory obsahující vyznání víry, věroučné formule, precizně artikulovaná *creda* na jejichž ramenou symbolicky stojí přísně racionální či veskrze mystické, stejně jako pozitivní nebo negativní teologie veškerých možných myslitelných podob lišících se od sebe těmi nejsubtilnějšími detaily. Dalším takovým pramenem spirituality může být i prostá lidská zkušenost přetvořená tzv. přirozenou teologií v teleologii vyššího smyslu skrze princip stojící nad vším stvořeným. Navzdory všem těmto konceptům, učením, přesvědčením, jejichž manifestacemi jsou vyplněny dějiny člověka, které jsou nutně vždy dějinami spirituality či religiozity, jsou přesto naše informace o tom, co vlastně samo božské je, jaké je podstaty, v jakém je vztahu k ostatním ontologickým jevům nedostačující. Netvrdíme, že za těchto podmínek náboženství a konkrétně teologie neplní svou roli, neboť je tomu naopak: teologie coby systematická řeč o zkušenosti božského poskytuje člověku určitý druh odpovědí na jeho otázky, které mu pomáhají orientovat se v komplikovaném světě jsoucna a směřovat své jednání ke

konečnému účelu , tj. spáse. Avšak všechny tyto reálie, jevy, konkrétní předměty, rituály, zvyklosti, relikvie, stejně jako lidské úsilí opsat svět v jeho jednotlivých projevech prostřednictvím různých vědních disciplin, jsou buďto přímým dílem sice inspirovaného člověka, ale přesto lidským výtvořem, nebo (v případě všeho stvoření) opět zkusíme z uspořádání zahrady usuzovat na osobu samotného výše zmíněného zahradníka. Neboli: o Bohu víme přesně totéž, co víme o nebytí/*nic*. Jediný rozdíl je ten, že zatímco prvek božského, protože je antropologickou konstantou, si člověk bez váhání osvojil na základě intuitivního poznatku, že každý účinek má svou příčinu a odvozením ze zkušenosti existence přirozené hierarchie a procesu hierarchizace nejen v lidské společnosti, ale i v přírodě samotné a tudíž z (dle lidského mínění) působení určitého jednotícího principu skrytému za všemi jsoucnými (a my tvrdíme i za bytím samým) ustavil pojem božského, který tento princip označuje. Nebytí/*nic* na stranu druhou, protože je již pojmem, který vychází z tradice abstraktního myšlení a který byl později vřazen do výraziva metafyziky, vypadlo nejprve z lidských myslí stejným způsobem, jako by vypadl i pojem samotného Boha, byl-li by formulován výhradně abstraktně, filozoficky a bez praktických rozvedení, která jako hlavní ke každému člověku promlouvají řečí jíž rozumí, aby zůstalo přítomno pouze a výhradně v lidské řeči jako prachsprosté „*nic*“ coby výraz banality, nepříjemné maličkosti, která ani „*nestojí za řeč*“ a stalo se též jedním typem uštěpačné odpovědi, kterou užíváme, chceme-li se někoho co nejrychleji zbavit. Tak se označení pro jeden z hlavních, ne-li přímo nejhlavnějších principů univerza stalo prázdným pojmem (tentokrát míněno nikoli v řeči logiky) a na samotný jev, který stál na jeho konci, se zapomnělo.

## 5.2 Zapomenutost nebytí a její důsledky

Hovoříme-li s Heideggerem o zapomenutosti bytí a vnímáme ji jako katastrofální situaci, ze které povstává neautentický člověk ve všech svých projevech včetně logicismu, přetechnizovanosti, odcizení, obstarávání či tlachání, jak je Heidegger v různých obměnách uvádí v mnoha svých spisech, musíme též osvětlit, co pak znamená výše postulovaná zapomenutost nebytí, která analogicky také musí člověka přivádět v nějakém ohledu do úzké uličky zaslepené sebestřednosti, bezvýchodnosti a bezradnosti. Úskok plynoucí z vyřazení konceptu nebytí z oblasti lidského rozvrhu se projevuje na několika úrovních:

1. ve ztrátě jemného citu pro subtilnosti vrcholné abstrakce; abstraktní myšlení je samozřejmě dále možné a jako takové i provozováno, avšak je obráceno k abstrakcím nižšího řádu, které podléhají matematické užítku stejně jako užítku matematiky. Pouhé vědomí možnosti vykročení za hranice tradičních logických konstrukcí, které jsou validní pro popis a valuaci v kontextu našeho omezeného pojetí reality, může konstituovat na úrovni teologické či filozofické nové podnětné postuláty o pravé (ačkoli skryté) povaze všech jevů
2. přílišnou orientací na sféru poznatelného, evidentního a ve vulgárních explikacích končící formulacemi striktně materialistických systémů, které jsou ztělesněním rodové ješitnosti člověka, nelítostnou redukcí mnohvrstevného celku stvoření do podoby funkčních a pro potřeby lidského rozvrhu užitných modelů. Tíhnutí k tomuto aspektu reality je též rodově podmíněno: oblast evidentního poznatelného je pro člověka jedinou jistotou o které nemůže pochybovat a přijme-li stejně jako Descartes evidenci za jediné platné kritérium pro posuzování skutečnosti, což, jak moderní filozofie spolu s Husserlem, Heideggerem a jejich následovníky rozpoznává, může a také vede ve svých důsledcích k nepříjemným závěrům. Lidské zakořenění v bytí a z něho vyplývající zaměření na jsoucna je sice zákonité a nevyhnutné, avšak zároveň i velice pohodlné, protože díky naší vlastní příslušnosti do této sféry již této nějak rozumíme z příčiny analogie jsoucího, není tedy třeba tak intenzivního úsilí k jejímu uchopení, orientaci a ovládnutí, jaké by bylo třeba pro oblast všeho dalšího odlišného, tj. kupříkladu oblast nebytí
3. přijetí důsledků této nedobrovolné redukce obsahu veškerého poznání a zkušenosti v důsledku ztráty schopnosti vnímat jevy vcelku v jejich obecnosti, vyplývající ze sebeklamu

absolutního vyloučení možnosti, že nahlížíme pouze část jevu, který je důsledkem patosu vyrůstajícího z objektivně prokazatelných úspěchů lidské vědy a civilizace obecně

4. uzavření cesty k uchopení Boha jako zjeveného absolutního kosmického tajemství, tj. jako principu, jehož rámeček „existence“ a působnosti je neslučitelný s jakýmkoli dosavadním modelem lidského chápání a následně spolehnutí se na mýtus o smyslu, který vypráví tradice. Je paradoxně dále již jen dílem lenosti a pohodlnosti, nenápadné avšak drtivé každodennosti, že tento mýtus o smyslu proměňujeme svou dobrou vírou a čistými úmysly v lepší zítřky ve skutečnost. Tak se skrze element mytologického sice setkáváme s druhými a tvoříme společenství či obecnství, avšak tváří v tvář samotnému Bohu se takové pouto hrouť jako dům z karet, neboť je založeno na předpokladech, které jsou vůči božskému sice mravně a soteriologicky legitimní, avšak stále jen ontologicky druhořadé. Nápravou tohoto stavu může být pouze přitakání takovému Bohu, který přichází z míst, kde každodennost a s ní všechno lidské zcela ztrácí svůj význam.

Jak se liší toto přitakání nebytí v jeho nejzákladnějším projevu, tedy v božském, od mystiky či mysticismu? Připomeňme si, že i odpůrci Heideggerových filozofických názorů (např. z oblasti analytické filozofie) mu vytýkají nejasnost a přílišnou zahalenost obsahu jeho výroků, zdůrazňují jejich poetický a mysticky laděný charakter, který považují za podstatnou překážku jejich vědecké relevance. Přesto nebo možná právě proto lze při troše pozornosti intuitivně nahlédnout, že témata a způsob jakým se o nich mluví, sdělují nové skutečnosti k problematice a přináší nové pohledy a jistě i nástin jejího řešení. Ačkoli nemáme snahu srovnávat naši situaci s Heideggerovou, přesto jsou okolnosti podobné: prostřednictvím rozumu, vědeckých prostředků a za pomoci jazyka se snažíme prozkoumat jev, který je nejen svrchovaně mimojazykový, abstraktní, ale stojí též mimo zavedené a běžně užívané kategorie myšlení. Přesto není nutné sahát k prostředkům mystiky: ukázali-li jsme si, že negativní teologie sice v klasickém areopagitovském pojetí nepřekračuje své vlastní meze, ačkoli její aspirace k provedení tohoto kroku jsou zřejmé, avšak její metodologie je bez dalších diskuzí v zásadě validní, pak Eriugenovské a zčásti Eckhartovské vřazení pojmu nebytí/*nic* do vlastních základů negativní teologie se může stát, jak jsme ukázali, východiskem k rozpravě o Bohu, která bude respektovat pluralitní povahu univerza, jak o ní hovoří moderní exaktní vědy a zároveň skrze podstatné přehodnocení vlastní podstaty božského vytvoří nové podněty



pro celkové obecné chápání lidského údělu, jeho role v celku stvoření, stejně jako připraví předpoklady pro chápání Boha, které není zakotveno v náboženskosti jakéhokoli druhu, nýbrž je pouhým a zjevným logickým důvodem stavu univerza.

## **6. Summary**

### **Nic jako označení divinní entity.**

#### **Nothingness as denotation of divine entity**

Mgr. Ondřej Čihák

This thesis explores specific issues arising as a result of insufficiency common to the human reasoning in process of comprehension of the concept of “God” which divide theology into two individual discourses on the same subject using specific methodology and terminology – positive and negative theology. It attempts to examine common distinctive trait of reasoning present in works of certain theologians (in particular Pseudo-Dionysios Areopagita, John Scotus Eriugena, Master Eckhart) expressing the opinion that the divine essence must be based on completely different ontological fundamentum than all the entities of our reality and stating that only adequate manner of speaking about divinity is by using statements depriving notion of “God” of every property, including the very “being”. This directly contradicts teachings of Anselm of Canterbury which in significant way influenced general concept of understanding God as present in mainstream theological views. Although the very essence of negative theology and its unique discourse on matters of divinity tends to follow completely different communication strategy, it is obvious it eventually fails and ends in higher positivity (as confirmed by Jacques Derrida or Michel Foucault). It is demonstrated by examples from above mentioned theologians' works that by using process of formalization of philosophical concepts such as non-being or nothingness along with use of logic as well as revealing the difference between seemingly equivalent concept of emptiness, these notions can be used in new type of discourse. Exploring their use in history of thought and confronting Martin Heidegger's concept of nothingness and forgetfulness of being with newly formulated forgetfulness of non-being (or nothingness) helps to significantly clarify our way of perceiving the unique ontological category that God is and to further shed light on divine ontology as well as get better understanding of the way the God exists.

## 7. Jmenný rejstřík

- Albert Veliký 15  
Anselm z Canterbury 11, 12, 36, 82, 84  
Aristoteles 29, 32, 45, 87  
Bradley, Arthur 16, 57  
Basil Cezarejský 46  
Bolzano, Bernard 94, 95, 109  
Horyna, Břetislav 18  
Rolt, C.E. 25  
Cyril z Jeruzaléma 15  
Démokritos 103, 117  
Turner, Denys 15  
Husserl, Edmund 60, 120  
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 113  
Gorgias 87  
Leibnitz, Gottfried Wilhelm 50  
Heidegger, Martin 15, 16, 26, 67, 87, 90,  
93, 106pp., 116p., 120p.  
Suso, Heinrich 15  
Yannaras, Christos 15  
Kant, Immanuel 104  
Komenský, Jan Ámos 70  
Derrida, Jacques 16, 26, 33, 48, 57, 59p.,  
114  
Jan z Damašku 15  
Marion, Jean-Luc 15  
Tauler, Johann 15  
Lotz, Johannes 15, 116  
Locke, John 33, 87  
Barth, Karl 15  
Klement Alexandrijský 47, 107  
Lambert de Beghe 62  
Vinci, Leonardo da 106  
Rubenstein, Mary-Jane 16  
Blanchot, Maurice 57  
Maxim Vyznavač 15, 75  
Michel Foucault 26, 48, 57p., 60, 114  
Mikuláš z Cusy 15, 30, 41  
Parmenidés 49, 78p., 118  
Tillich, Paul 7, 15  
Materna, Pavel 16, 80, 94pp.  
Tichý, Pavel 16  
Lombard, Petr 63  
Platón 80, 86  
Plotinos 44, 75  
Prokles 75  
Descartes, René 60, 120  
Bultmann, Rudolf 10  
Řehoř z Nyssy 15, 46  
Řehoř z Palamas 46  
Beggiani, Seely J. 16  
Masaryk, T.G. 70  
Tertullian 15  
Tomáš Akvinský 15, 25, 116

## 8. Seznam použitých pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů

### Prameny:

**AREOPAGITA, Dionysios.** *Listy; O mystické teologii: řecko-české vydání.* Úvodní studie Martin Koudelka; překlad a poznámky Vojtěch Hladký a Martin Koudelka. 1. vydání. Praha : OIKOYMENH, 2005. 200 s. ISBN 80-7298-157-9.

**CANTUARIENSIS, Anselmus.** *Proslogion* [online]. [cit. 10.8.2008]. Dostupné na <http://www.thelatinlibrary.com/anselmproslogion.html>

**ERIGENA, Johannes Scotus.** *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione Naturae).* Trans. And ed. by I.P. Sheldon-Williams, Ludwig Bieler. Dublin : Dublin Institute for Advanced Studies, 1968-1981. Facsimile.

### Sekundární literatura:

**BEGGIANI, Seely J.** Theology at the service of mysticism: method in Pseudo-Dionysius. *Theological Studies*, 1996. Roč. 57, s. 201-223.

**BOLZANO, Bernard.** *Vědosloví : Pokus o zevrubný a převážně nový výklad logiky se stálým zřetelem k dřívějším zpracovatelům; Výbor.* Překlad a ed. Karel Berka. 1. vydání. Praha : Academia, 1981. 472 s.

**BRADLEY, Arthur.** Thinking Outside: Foucault, Derrida and negative theology. *Textual Practice*, 2002. Roč.16, č.1, s. 57-74.

**ČIHÁK, Ondřej.** *Prázdnota a nicota. K problematice filosofických pojmů.* Praha : Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy, 2003. 85 s.

**CARRETTE, Jeremy (ed.).** *Religion and culture by Michael Foucault.* Manchester : Manchester University Press, 1999. 256 s. ISBN 9780719054679.

**DERRIDA, Jacques.** *Différance; in Margins of Philosophy.* Trans. Alan Bass. Brighton : Harvester Press, 1982. 330 s. ISBN 0710804547.

- FOUCAULT, Michel.** *Maurice Blanchot: the thought from the outside.* Překlad Jeffrey Mehlman, Brian Massumi. New York : Zone Books, 1987. 109 s. ISBN 0942299027.
- HEIDEGGER, Martin.** *Co je metafyzika.* 1. vydání. Přeložil Ivan Chvatík. Praha : OIKOYMENH, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0.
- KALLISTOS, (Ware).** *The Orthodox Church.* London : Penguin, 1997. 358 s. ISBN 0-14-014656-3.
- KOMENSKÝ, Jan Ámos.** *Labyrint světa a ráj srdce.* Praha : Nakladatelství Lidové noviny, 2001. 399 s. ISBN 80-7106-279-0.
- LANZETTA, Beverly.** Three Categories of Nothingness in Eckhart. *Journal of Religion*, 1992. Roč. 72, č.2, s. 248-268.
- LOSSKY, Vladimir.** *In the image and likeness of God.* [Crestwood, N.Y.] : St. Vladimir's Seminary Press, 1974. 232 s.
- LOTZ, Johannes.** *Martin Heidegger a Tomáš Akvinský.* Přel. Karel Floss. 1. vydání. Praha : OIKOYMENH, 1998. 237 s. ISBN 80-86005-27-5.
- MATERNA, Pavel.** *Svět pojmů a logika.* 2. opr.vyd. Praha : Filosofia, 2000. 136 s. ISBN 80-7007-085-4.
- MCMANNERS, John.** *The Oxford History of Christianity.* 2<sup>nd</sup> ed. Oxford : Oxford University Press, 2002. 784 s. ISBN 9780192803368.
- OH, Peter.** *Karl Barth's Trinitarian Theology: A Study in Karl Barth's Analogical Use of the Trinitarian Relation.* Continuum International Publishing Group, 2007. 180 s. ISBN 9780567031198.
- OTTEN, Willemien.** In the shadow of the divine: negative theology and negative anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena. *The Heythrop Journal*, 1999. Roč. XL. s. 438-455.
- PELIKAN, Jaroslav Jan.** *Christianity and classical culture : the metamorphosis of natural theology in the Christian encounter with Hellenism.* New Haven : Yale University Press, 1993. 368 s. ISBN 0-300-06255-9.
- ROLT, Clarence Edwin.** *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology.* London : Grand Rapids, 1920. 138 s.

- RUBENSTEIN, Mary-Jane.** *Unknow Thyself: Apophaticism, deconstruction and theology after ontotheology.* *Modern Theology*, 2003, roč. 19, č. 1, str. 388-417.
- SOKOL, Jan (ed.).** *Mistr Eckhart a středověká mystika.* 2. rozš. vydání. Praha : Vyšehrad, 2000. 357 s. ISBN 80-7021-414-7.
- SPARROW-SIMPSON, W.J.** *The influence of Dionysius in religious history.* In **ROLT, Clarence Edwin.** *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology.* London : Grand Rapids, 1920. s. 118-127.
- SVOBODA, Karel.** *Zlomky předsokratovských myslitelů.* Praha : Československá Akademie věd, 1962. 200 s.
- TICHÝ, Pavel.** *O čem mluvíme? Vybrané stati k logice a sémantice.* 1.vydání. Praha : Filosofía, 1996. 164 s. ISBN 80-7007-087-0.
- TILLICH, Paul.** *The shaking of the foundations.* [Harmondsworth]. Penguin Books, [1966]. 186 s.
- TURNER, Denys.** *The Art of Unknowing: Negative Theology in Late Medieval Mysticism.* *Modern Theology*, 1998. Roč. 14, č.4, s.473-488, ISSN 0266-7177.
- TURNER, Denys.** *Tradition and Faith.* *International Journal of Systematic Theology*, 2004. Roč. 6, č.1. s. 21-36.
- VANHOOZER, Kevin .J.(ed.).** *The Cambridge Companion to Postmodern Theology.* 4<sup>th</sup> edition. Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 295 s. ISBN 0-521-79395-5.
- VINCI, Leonardo, da.** *Nápady.* Přel. Alena Bahníková, Jaroslav Pokorný (ed.). 1. vyd. Praha : Odeon, 1982. 92 s. 01-001-82.
- YANNARAS, Christos.** *On the absence and unknowability of God. Heidegger and the Areopagite.* Eng. trans. Haralambos Ventis. London : T&T Clark, 2005. 136 s. ISBN 0-567-08806-5.

**Encyklopedie a slovníky:**

**HORYNA, Břetislav et al.** *Filosofický slovník*, 2. rozš. vyd. Olomouc : Olomouc, 1998.  
463 s. ISBN 80-7182-064-4.

**KLAUS, Georg et al.** *Filozofický slovník*. Přel. Karel Berka, Vladimír Čechák et al.  
1.vydání. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1985. 457 s. 25-012-85.

**OTTO, J. (red.)**. *Ottův slovník naučný : ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí*. 27  
svazků. Praha : J. Otto, 1888-1909.

