

výzkumů (nejen) urbánního folklóru, které se zabývají pouhým sběrem a nepokoušejí se pomocí nasbíraných textů vytvářet integrální sociologickou teorii (nejen) americké společnosti, odpovídají autoři poukazem na tradičně deskriptivní statut disciplíny, který se nemá interdisciplinárně rozšiřovat směrem k antropologii, sociologii či americkým studiím.

Souhrnně vzato tvoří kniha zajímavou sbírku dat o moderní americké urbánní kultuře, pozoruhodnou co se týče obsahu i metodiky folkloristického sběru, která si (ale je poctivě zdůraznit, že vědomě!) neklade vyšší interpretační nároky. Nové výzkumné pole, které autoři odkryli (a na které navázali dalšími sbírkami z let 1991, 1992, 1996 a 1999), představuje novou oblast výzkumu, která může být zajímavá nejen pro etnology, folkloristy či kulturní antropology, ale prakticky pro všechny badatele zabývající se výzkumem moderní společnosti.

Fakt, že *office copier folklore* je minimálně od začátku 90. let masově rozšířen i v domácím prostředí, činí tematiku Dundesovy a Pagterovy knihy zajímavou prakticky pro kohokoliv z domácích badatelů zabývajících se otázkami kulturní transmise hodnot, vztahu mezi literární a orální kulturou, či studiem textů obecně. Jistě zajímavé by byla např. další interpretace prezentovaného materiálu či srovnání amerického materiálu s domácí situací. Některá jen na první pohled okrajová témata jako opozice skryté a explicitní kultury či nepřímé vyjadřování hodnot dané kultury humorem, které texty *office copier folklore* obsahují, patří mezi z hlediska věd o kultuře zajímavá a v našem prostředí stále ještě nepříliš diskutovaná témata.

**Petr Janeček**

**Sv. Dionýsios Areopagita:  
O MYSTICKÉ THEOLOGII.  
O BOŽSKÝCH JMÉNECH,  
(z ruštiny přeložil Alan  
Černohous), Dybbuk,  
Praha 2003**

Spisy *De divinis nominibus* (O božských jménech) a *De mystica theologia* (O mystické theologii) představují ústřední část rozsahem nevelkého, nicméně co do vlivu a významu v rámci pozdně patristické a středověké spirituality ztěžší docenitelného souboru novoplatónských křesťanských textů, který je souhrnně označován *Corpus Areopagiticum*. Autora, dobu ani místo vzniku neznáme: spisy se poprvé objevují na scéně roku 532, kdy se jejich autority dovolávali monofysitští severiani při disputaci se zastánci chalkédónského dogmatu; je příznačné, že již při této příležitosti byla zpochybněna pravost jejich autorství, které severiani přisuzovali Dionysiovi z Areopagu, jehož podle 17. kapitoly Skutků apoštolských obrátil při své návštěvě Athén Pavel z Tarsu. Nařčení z podvrhu ani skutečnost, že se spisy objevily nejprve v heterodoxních kruzích, nebyly na překážku jejich rychlému šíření a narůstající oblíbenosti na celém křesťanském východě, kde si nakonec – mimo jiné i zásluhou proslulého komentáře Maxima Confessora uvádějícímu na pravou míru některá, z hlediska ortodoxie problematická místa – skutečně vydobýly autoritu, jež by náležela spisům apoštolského otce. Když pak Hilduinus ze Saint-Dennis († 840) a posléze Iohannes Scotus Eriugena († 877) přeložili soubor do latiny, následovala srovnatelná vlna zájmu i na Západě, která vyvrcholila v díle Scota Eriugeny

a později silně ovlivnila i Tomáše Akvinského; domnělého autora souboru Západ posléze zcela adoptoval, když byl v hagiografickém textu *Passio sanctissimi Dionysii* ztotožněn s prvním pařížským biskupem a mučedníkem sv. Denisem. Ohledně autorství *Corpus Areopagiticum* však tradičně panovaly určité rozpaky a tuto otázku se jednoznačně nepodařilo vyřešit ani modernímu bádání: mezi učenci nicméně panuje shoda alespoň potud, že korpus nemohl vzniknout dříve než v druhé polovině 4. století (část badatelů ho přitom na základě dosti pravděpodobné závislosti některých míst spisu *De divinis nominibus* na Proklovi datuje ještě zhruba o století později): dřívější dataci by vylučovala celá řada anachronismů souvisejících s pozdějším dogmatickým vývojem a zejména pak užitá novoplatónská terminologie, pojmová schémata a další reálie, jež zcela jistě odrážejí až pozdní poplótinovský vývoj tohoto myšlenkového směru. Přes tento konsensus zůstává identita autora stejně nejasná jako kdykoliv předtím, a to i navzdory všem pokusům přisoudit tento soubor někomu z okruhu sv. Basila či dokonce Severovi z Antiochie; tyto nedoložitelné spekulace příznačně podtrhují nikoliv poslední paradox spjatý s areopagitiky, a sice že jedno z nejvlivnějších a myšlenkově nejpronikavějších děl křesťanského platónismu, mystiky a spirituality zůstává anonymní.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Reálie k této pasáži čerpán zejména z P. Rem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, New York: Oxford University Press, 1993, *passim*; z obsáhlé předmluvy k anglickému vydání Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, Tran. by Colm Luibheid, New York: Paulist Press, 1987, s. 11–33; a z A. von Ivánka, *Plato Christianus*, Praha: OIKUMENÉ, 2003, s. 242nn.

V dochované podobě *Corpus Areopagiticum* obsahuje celkem čtyři spisy (vedle výše zmíněných jsou to dále *De caelesti hierarchia* (O nebeské hierarchii) a *De ecclesiastica hierarchia* (O církevní hierarchii)) a sbírku deseti vesměs velmi stručných dopisů; mezi jednotlivými spisy jsou sice dílčí rozdíly a určité diskrepance – zejména pak v celkovém theologickém ladění i dílčích akcentech *De divinis nominibus* na jedné straně a oběma *Hierarchiemi* na straně druhé-, přesto však *Corpus* představuje až překvapivě myšlenkově soudržný a jednotný soubor textů, který je jakožto celek nadán určitou strukturou a promyšlenou výstavbou. Rekonstrukce pořadí jednotlivých spisů je sice nejistá a zůstává nadále předmětem vědeckých sporů, jež dále komplikuje skutečnost, že autor často odkazuje na své další texty, které se buď nedochovaly, či – jak se domnívají někteří učenci – jsou zcela fiktivní; na druhé straně je však zřejmé, že ústřední role v celé této struktuře náleží spisu *De mystica theologia*. Nevíme sice, zdali má jakožto metodický úvod předcházet všem ostatním, oddělovat či spojovat hierarchické spisy a *De divinis nominibus*, popř. celý *Corpus* jako shrnutí a podtržení základních myšlenek uzavírat: ať je tomu jakkoliv, tento stručný spis představuje hermeneutický klíč k celkovému záměru pseudodionysiovského myšlení a zároveň je též i nanejvýše zhuštěným kompendiem autorovy theologie, novoplatónismu i mystiky, jež ostatní spisy s trochou nadsázky pouze dále rozvíjejí či konkretizují.

Sám název spisu zasluhuje podrobnější výklad, jelikož jak pojmy „mystický“ tak i „theologie“ jsou pro autora nadmíru důležité a v rámci *Corpusu* jsou zatíženy vzhledem k pozdější tradici ne zcela běž-

ným významem. Slovo theologie má pro autora dva hlavní ustálené významy: jednak (a to nejčastěji) je jím myšleno Boží slovo v celé škále možných významů od druhé osoby Trojice až po biblický text, dále ovšem může též nabývat poněkud techničtějšího významu „řeči o Bohu“, jež je ovšem chápána poněkud šířeji než v pozdějším tradičním výměru *intellectus fidei*: theologií zde může být jakákoliv smysluplná, inspirovaná či jinak závazná řeč o Bohu a božském. Konkretizující adjektivum „mystický“ pak po mém soudu neodkazuje primárně ani tak ke specifickému typu mystické zkušenosti, jejímž teoretickým rozpracováním je autor pověstný, nýbrž odpovídá spíše termínu „skrytý“, a to hned na několika významových rovinách: lze mu rozumět jednak ve smyslu tajný či skrytý před nezasvěcenci;<sup>2</sup> tento esoterní, mysteriózní rozměr pseudodionysiova myšlení je opakovaně zdůrazňován i mimo *De mystica theologia*; v kontextu daného spisu je po mém soudu ovšem třeba slovu skrytý rozumět v prvé řadě jakožto opozitu termínu „zjevný“ ve smyslu oprostěný či očištěný ode všech typů zjevnosti: mystická theologie tak podle mého mínění znamená totéž co anafatická theologie, kterou lze potom chápat současně jako esoterní návod k interpretaci Pisma a zároveň též jako metodický základ vskutku náležitěho – protože anafatického – poznávání Boha ústícího ve specifický pseudodionysiovský typ mystiky.

V první kapitole spisu je předesláno, že na cestě k poznání Boha, Příčiny všech jsooucn, bude třeba odložit vše aisthetické i noetické a současně vše, co je, i vše, co není: poznání Boha totiž neznamená

ani tak specifický intencionální akt, nýbrž je to sjednocení (HÉNOSIS) s tím, který je mimo veškeré jsooucn a mimo veškeré rozumové poznání. Předpokladem takového připodobnění je oproštění se od všeho jsooucn i od sebe sama, jež je následováno extatickým pozdvižením do božského stínu či – podle pseudodionysiovského oxymoron – zářivé temnoty, v níž je božská Příčina skryta. Jelikož je tato transcendentní Příčina příčinou všeho jsooucího, je stejně oprávněné i chybné přisuzovat jí nejrůznější afirmativní pojmenování, jež jsou odvozena z nižších, na ní závislých ontologických řádů, jako je obdobně adekvátní i neadekvátní hovořit o Ní tak, že všechna tato afirmativní pojmenování negujeme. V případě řeči o Příčině všeho jsooucího je totiž zavádějící, když se aristotelsky domníváme, že negovaný výrok je jednoduše opakem původního afirmativního výroku: Příčina všeho jsooucího předchází nejen veškeré jsooucn, ale též i veškerý zápor a vši negaci. Autor se v této souvislosti odvolává na neznámý, takřka jistě fiktivní text připisovaný apoštolu Bartolomějovi, který prý tvrdil, že tato Příčina je sama jak výmluvná tak i mlčenlivá, což podle autora znamená, že nemá žádná slova ani žádné myšlenky, které by jí mohly učinit zjevnou, neboť se nachází z ontologického hlediska na vyšší rovině než veškerá slova a myšlenky. Její zjevnost je zcela jiného typu, zjevnosti nezjevného, když se Příčina dává poznat pouze tomu, kdož v rámci extatického výstupu dosáhl samotného vrcholu, zanechal za sebou božské světlo, hlasy a slova a vnořil se do mlčenlivé temnoty, v níž spočívá.

Archetypem pro takovýto vzestup je Mojžíšův výstup na horu Sinaj, jenž je v následujícím textu podrobněji interpre-

<sup>2</sup> Srov. např. *Myst. theol.* 1000 A či *Divin. nom.* 597 c.

tován v rámci Pseudodionysiovy koncepce zasvěcení sestávající ze třech fází: nejprve je třeba jako Mojžíš podstoupit očistu (KATHARSIS), dále pak následuje vzestup, během něhož se podobně jako Mojžíšovi při výstupu na Sinaj dostává zrakových a sluchových vjemů, jež sice odkazují – vesměs symbolicky – k božskému, nacházejí se ovšem na mnohem nižší rovině než ono a v žádném případě jím sami nejsou; tato etapa – v kontextu hierarchických spisů obvykle označovaná jakožto osvětlení (FOTISISMOS) – vrcholí kontemplací místa, v němž božské přebývá, nikoliv ovšem jeho samého; tato místa jsou tím posledním, k čemu se může pozvednout mysl: i nesofistikovanější a nejjemnější pojmy a filosofické spekulace transcendentní Příčiny nikdy nedosahují. Závěrečnou etapu extáze (TELEIÓISIS) je tak vnoření do skryté temnoty nevědění, v níž je nutno vzdát se všeho smyslového, noetického, a v posledku i sebe sama: o tom, kdož se připodobnil Bohu, nelze říci, že je sám sebou, ani že sám sebou není, jeho vědění je vědění, které transcenduje každou mysl, je to vědění i nevědění, paradoxní vědění ničeho.

Zbytek spisu precizuje vodítko k pospanému mystickému vzestupu, které v prvé řadě záleží v péči o náležitou řeč o božském, kde autor rozlišuje řeč afirmativní a řeč negativní. Zatímco řeč afirmativní představuje sestupný proces, v jehož rámci vycházíme od toho, co je (z ontologického hlediska) prvotní a směřujeme k tomu, co je jakožto druhotné níže, v případě řeči negativní je postup opačný, když vycházíme z toho, co je nejnižší a skrze jednotlivé negace se postupně dobíráme toho, co je výše a prvotnější: tato pasáž, v níž je snad možné spatřovat

vzdálenou ozvěnu Platónova rozlišení vzestupné a sestupné dialektiky z Podobenství o úsečce, je dále rozvedena ve čtvrté kapitole spisu, v níž se postupně ukazuje jako ohnisko třech velkých témat, jež se zde v pozoruhodné symetrii vzájemně zrcadlí: vedle základní souvislosti pojmů PROODOS a EPISTROFÉ v rámci novoplatónské ontologie je to problematika autorova tvůrčího plánu v celém *Corpusu* a konečně též specifikace způsobů, jakým zmíněný vzestup realizovat. Autor zprvu stručně sumarizuje a uvádí do vzájemného vztahu své spisy *O theologických reprezentacích*, *O božských jménech* a *O symbolické theologii*: první z nich by měl pojednávat o Boží jednosti, Trojici a Inkarnaci; v druhém je řeč primárně o jménech, jež Bohu přisuzuje Písmo; třetí by pak měl hovořit o tom, jakými způsoby je božské zobrazováno v tom, co lze vnímat smysly. Všechny tyto spisy se tak primárně zabývají výroky příslušející afirmativnímu způsobu řeči o božském, tyto výroky – a to je třeba zdůraznit – přitom nelze chápat jako vzájemně zcela rovné. Je-li řeč o tom, že je Bůh dobrý a o tom, že Bůh je např. oheň, pak se jedná v obou případech o afirmativní výroky, ovšem první z nich je podle autora vyšší než druhý, přičemž míra výše/níže je identická s vyšší či nižší adekvátností daného výroku vzhledem k naprosté transcendenci Příčiny všeho. Samotná triáda zmiňovaných spisů je uspořádána tak, že v jejím rámci postupně klesá adekvátnost probíraných výroků: autor navíc podotýká, že druhý spis je mnohem objemnější než první, a třetí zase než druhý. Podle komentáře P. Rorema je toto tvrzení možným klíčem k pochopení autorovi intence a zároveň též poukazem k tomu, že první a třetí spis se neztratily, ale spíše nebyly

zřejmě vůbec napsány:<sup>3</sup> zmiňovaná triáda spisů je možná pouze alegorickou ilustrací autorovy novoplatónské ontologie, kde z transcendentního Jedna postupně vycházejí jednotlivé ontologické roviny, jež původní jednotu rozvíjejí a drojí do mnohosti ústící nakonec v partikularitě estetických jsoucen. Na pozadí této ontologie je též třeba chápat zcela symetrický koncept negativní řeči o Bohu, jež začíná negováním nejnižšího výroku, který Bohu přisuzuje něco zjevně zcela neadekvátního z estetické oblasti (např. Bůh je kámen) a pokračuje postupně k negaci výroků, jež jsou vyšší a vyšší: tímto způsobem je tak v zásadě realizována novoplatónská EPISTROFÉ, obrat – interpretovaný výše metaforou výstupu na Sinaj – vedoucí postupně skrze jednotlivé ontologické roviny zpět do blízkosti Jednoho. Novoplatónská ontologie tak vzájemně provazuje na první pohled poměrně disparátní afirmativní a negativní řeč, a ukazuje je v posledku jakožto dva komplementární způsoby jedné jediné řeči o božském. Poslední dvě kapitoly spisu jsou tak v jisté symetrii vůči rekapitulaci jednotlivých sestupných stupňů, na nichž byl demonstrován afirmativní způsob řeči, vystavěny jakožto ukázka jejího vzestupného negativního způsobu: nejprve autor ukazuje, jakým způsobem je třeba postupovat na estetické rovině jsoucen, kdy je nutno se skrze negaci pozvednout od dílčích symbolů, jež se dávají smyslům, k jejich noetickému významu, aby následně přešel i k negování výroků, jež by jinak náležely do sféry spisu *De divinis nominibus* či ještě výše: autor posléze neguje i ty výroky, jež byly vždy považová-

ny za výsostné, jako Bůh je moudrost, život, světlo, dobro, pravda apod. Možnost negativního způsobu řeči má však přesto nepřekročitelnou mez, jež je současně mezi veškeré řeči vůbec: stejně jako je Bůh výše než jakékoliv tvrzení, nelze ho v posledku postihnout ani žádnou negací; jediné co zbývá po poslední nejvyšší negaci je řeč beze slov v zářivé temnotě nevěděni.

Spis *De divinis nominibus* představuje nejrozsáhlejší text celého souboru, přičemž jeho valná část (kapitoly 3–14) je věnována podrobné interpretaci vybraných biblických theonym. Tento oddíl, který v žádném případě nepostrádá specifickou imaginativní vášeň, myšlenkovou hloubku i filosofickou závažnost, však v následujícím textu zmíním jen letmo a zaměřím se zejména na úvod spisu, v němž autor vytýčuje základní momenty své interpretační metody. Autor předesílá, že jeho cílem je podat výklad jmen, které Bohu přisuzuje Písmo, nakolik to jen lze: výklad se ovšem nemá v souladu s Pavlem z Tarsu nechat vést „vemlouvavými slovy lidské moudrosti, ale prokazovat se Duchem a mocí“ propůjčené evangelistům,<sup>4</sup> jejímž působením se lze pozvednout od řeči a myšlení k dosažení jednoty (HENÓSIS) s První příčinou, jež je nadřazena a zcela odlišná ode všeho, co se nám jejich prostřednictvím dává. Z tohoto důvodu nelze k postižení První příčiny užít jiná slova a pojmy než ty, jež byly jí samou zjeveny v Písmu. Současně je však třeba mít na paměti, že jakožto nekonečná, nezměrná a stojící nade vším jsoucnem se takto První příčina sama omezila pouze kvůli naší spáse: stejně jako nemohou tělesné smysly uchopit to, co je noetické, tak nelze prostřednictvím jiných jsoucen adekvátně uchopit, co je za vším jsoucnem

<sup>3</sup> P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, s. 198.

<sup>4</sup> 1 K 2,4.

(a žádné jsoucno přítom není) a v myšlení porozumět tomu, co je za vším myšlením: žádné slovo tedy nemůže vyjádřit nevyjádřitelné Dobro, Jedno, Nadpodstatnou podstatu (HYPERÚSIOS ÚSIA). Přímá kontemplace či pochopení jeho samého není dosažitelné jsoucím: přesto však nelze říci, že by První příčina všeho byla zcela nepřístupná a nesdělitelná: o své vlastní vůli naopak osvětluje všechna jsoucna v té míře, která jim přísluší, a její paprsky vyzývají ta jsoucna, jež jsou k tomu vhodná, aby se jí připodobňovala. Autor dále rozlišuje dvojí způsob, jak se přiblížit, nakolik to jen lze, První příčině: první je podán v metaforice proměnění na hoře a je odkázán do eschatologické roviny;<sup>5</sup> druhý zohledňuje specifický vzestup, jehož prvním fází je přechod od symbolů božského vnímatelných smysly k pojmům, které tyto symbolizují; druhým krokem – jak již bylo avizováno v *De mystica theologia* – je oproštění se od veškerých pojmů a všeho noetického, jež vede k úplnému ustání vši noesis a pozvednutí k jejímu původu a cíli, jež už ovšem nelze vyjádřit řečí a pojmut myšlením: jelikož veškeré myšlení je myšlením jsoucího, to, co transcenduje jsoucno, musí nutně transcendovat i myšlení. Je stejně adekvátní hovořit o Příčině jakožto o Bezejmeném jako ji pojmenovávat bezpočtem jmen náležejícím jsoucům, mezi těmito jmény však mají výsadní postavení ta, jež se nacházejí v Písmu: autor v této souvislosti často zdůrazňuje, že tato jména vystihují božskou podstatu v takové úplnosti, jak to jen prostřednictvím řeči lze; v Písmu žádné náležitě božské jméno neschází a ani nepřebývá.

V druhé kapitole spisu se pak autora pozornost obrací – zprvu na pozadí

shrnutí diskuse trojjednoty – k problematické boží jednoty a diference: zde však naše běžné představy o jednotě a diferenci nutně selhávají a je třeba pokusit se v tomto případě myslet specifickou jednotou v diferenci a opačně diferenci v jednotě. Tato problematika je předvedena na slavném obrazu několika lamp, jež osvětlují místnost: můžeme sice zřetelně odlišit jednotlivé zdroje světla, nicméně pokud jde o světlo samotné, nelze odlišit světlo pocházející z konkrétní lampy; navíc kdybychom jednu z lamp odnesli mimo dům, zářila by stejnou měrou jako uvnitř, aniž by došlo k tomu, že jas ostatních by polehl nebo se nějak zmenšil. Skrze dialektiku jednoty a diference První příčiny jsou posléze artikulovány základní rysy autorovy ontologie: jednota První příčiny je jednotou přesahující veškerou jednotu tělesných věcí, jednotu duší i vši jednotu, jíž jen lze myslet: První příčina, resp. participace na ní, je sama zdrojem veškeré jednoty i jsoucnosti. První příčina je po způsobu pečete obtisknuta ve všem jsoucím, i když – vinou rozličných kvalit jsoucího – nedokonale a částečně. Autor v této souvislosti zavádí pojem AGATHOPREPAI (nejlépe asi božská rozrůznění), který opisuje způsob, jímž se dějí jednotlivá vyjití (PROODOI) z Božského počátku (THEARCHIA): božský počátek přítom funduje jednotlivé ontologické roviny přímo, nikoliv zprostředkovaně, jak by tomu bylo u pohanských novoplatóniků; tato fundace je potom pochopena jakožto velkorysé dobrovolné sdílení Dobrého natolik, nakolik to daná rovina jen umožňuje: je to dar všemu jsoucnu. V tomto ohledu Božský počátek sjednocuje i diferencuje veškeré jsoucno, i když sám žádným jsoucnem není; tato situace mimo jiné umožňuje

<sup>5</sup> Mt 17, 1–8; Mk 9, 2–8.

vzestup k THEÓSIS, když je Počátek (ARCHI-THEOS) – po způsobu jednoty a diference – přítomen v každém a ve všem. V oblasti božského má ovšem jednota nad diferencí určitou převahu: Jednota představuje počáteční stav, z něhož se posléze skrze jednotlivé PROODOI rozvinulo celé ontologicky rozrůzněné veškerenstvo: Jedno, jež se v těchto PROODOI diferencuje, přitom vždy podržuje svou primordiální jednotu.

Smyslem božských jmen je pak oslavovat a velebít tuto rozvinutou diferencovanou jednotu: podle mínění některých autorů v dalším výkladu autor postupuje tak, že probírá jména v sestupné hierarchii jednotlivých vyjití: po Jednom a Trojici následuje podle mínění A. von Ivánky toto pětistupňové schéma: Dobro (TO AGATHON) – Jsoucnost (ÚSIA), Život (ZOÉ), Moudrost (SOFIA) – Moudrost (SOFIA), Moc (DYNAMIS), Mír (EIRÉNĚ) – Vševládny (PANTOKRATÓR), Věčnost (AÍÓN) a další pojmy odvozené z Platónova Parmenida – Dokonalý (TELEION), Jedno (HĚN).<sup>6</sup>

Zcela na závěr bych se rád dotknul problému současného českého vydání spisů *De divinis nominibus* a *De mystica theologia*: případného čtenáře je třeba upozornit na to, že – jak ostatně i vydavatel J. Šavrdra sám v předmluvě přiznává – nejde o pokus přinést vědecký překlad stěžejních Areopagitových spisů, jako spíše o to „strávit s knihou několik podnětných okamžiků“, resp. „pomoci na Vaši cestě“.<sup>7</sup> Proti takto přiznané intenci nelze nic namítat, ovšem na druhou stranu je třeba upozornit, že by tak bylo možno učinit možná i jiným způsobem, než sekundár-

ním překladem z ruštiny, který – nikoliv snad nutně neobratností překladatele – vede k tomu, že v přeloženém textu, který místy působí dosti surrealisticky, lze autorův jinak precizně pojmově vystavěný text v nejlepším případě jen tušit. S trochou nadsázky lze říci, že překladatel s vydavatel svým počinem nechtěně napodobili původní gesto severianů a pod Dionýsiovým jménem vydali zcela nový apokryf. Rubem této jinak úsměvné záležitosti je pak ovšem smutná skutečnost, že na použitelné české vydání *Corpusu Areopagiticum* si budeme muset z ekonomických důvodů zřejmě ještě nějaký čas počkat: díky počínu nakladatelství Dybbuk, jež v tomto ohledu poněkud připomíná praktiky asijských trhůvčů přišivajících etikety renomovaných značek na zboží vyrobené kdesi v Číně, je totiž zřejmě nyní saturována určitá část zájemců, kteří by si tuto knihu jinak koupili.<sup>8</sup> Vážný zájemce o Areopagitovo myšlení se tak asi bude muset ještě nějaký čas spokojit např. s řecko-francouzským vydáním *De divinis nominibus* v edici *Sources Chrétiennes* či neméně dobrý moderním anglickým překladem.<sup>9</sup> Ze sekundární literatury, jež může být při studiu užitečná, mohu vedle příslušných pasáží z von Ivánkovi knihy dále vřele doporučit zejména podrobný anglický komentář Paula Rorema.<sup>9</sup>

**Josef Kružík**

<sup>6</sup> A. von Ivánka, *Plato Christianus*, s. 256.

<sup>7</sup> sv. Dionýsios Areopagita, *O mystické theologii. O božských jménech*, s. 7.

<sup>8</sup> (Ps.) Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie Céleste*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1970; Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, New York: Paulist Press, 1987.