

# ROBERT GROSSETESTE A JEHO KOMENTÁŘ K PSEUDODIONÝZIOVSKÉ MYSTICKÉ THEOLOGII

## ÚVOD

Robert Grosseteste († 1253), biskup v Lincolnu v Anglii, je jedním z řady pozdních scholastiků; je jediným významnějším reprezentantem dominikánské školy, v té době prožívající svůj vrcholný rozkvět, na Britských ostrovech. R. 1214 byl patrně prvním velkým kancléřem a organizátorem Oxfordské univerzity. Angažoval se také vedle Dominika Gundisalviho a dalších v překladatelské práci, kterou tehdy dominikánský řád ve velkém měřítku proslul. Vedle překladatelské, komentátorské a vlastní filosofické činnosti se zabýval i sepisováním spisů povýtce prakticky pastoračních. Je například autorem rozsáhlého penitenciáře/zpovědního zrcadla *Templum Dei*. Jedním z jeho překladatelských počinů byl i nový překlad spisů (Pseudo)Dionýzia Areopagity. Tyto spisy tvoří ucelený korpus, který snad byl zamýšlen jeho neznámým autorem jako ještě rozsáhlejší, ovlivněný silně novoplatónskými myšlenkami, patrně ze 6. nebo počátku 7. století. To se ovšem tehdy ještě nevědělo, poněvadž za autora spisů byl po celý středověk považován Dionýsius Areopagita, Athéňan a žák sv. Pavla. Nejkratším spisem celého korpusu, čítajícím pouhých pět kapitol, je „Mystická theologie“, spis, který do značné míry udává „program“ areopagitik. Pojednává nejprve o Bohu, jakožto „nadsoucím, nadbožským a naddobřím“ a potom o cestách k Bohu, jež jsou v principu dvě: cesta theologie afirmativní (θεολογια καταφατικη) a abnegativní (θεολογια αποφατικη). Areopagitovy spisy, ač byly nepochybně napsány křesťanským autorem, nejspíš mnichem, a to autorem, jenž sám sebe měl za pravověrného křesťana a jenž se hlásí ve svých spisech k Nikájskému trojičnímu učení, nesou nespornou pečeť novoplatónského myšlení, zčásti i včetně jeho pojmosloví.<sup>1</sup>

Jakkoli už samo výše uvedené činí dílo nesmírně pozoruhodným a významným, jeho původní význam jako originálního textu je snad ještě předčen dějinami jeho dalšího působení (Nachwirkung). Po celý středověk bylo totiž toto dílo zdrojem (více theologické a mystické nežli filosofické) inspirace myslitelům křesťanského západu i východu. Je pozoruhodné, že jeho obliba neupadla ani v údobích tak oddaných racionalismu, jako vrcholná scholastika, ani u myslitelů typu právě Roberta Grosseteste. Máme tak možnost názorně sledovat, jak se k novoplatónsky inspirovanému mystickému textu z konce křesťanské antiky staví doba zcela jiná, ovládaná scholastickou kategorizací a zcela svébytnými problémy, a navíc už ztrativší přímou návaznost na odkaz klasické řecké filosofie.<sup>2</sup>

První překlad do latiny, jímž otevřel celý korpus latinskému světu, pořídil už

---

1 Jako dobrý úvod k četbě Areopagitických textů může sloužit článek Filipa Karfíka: *Dionýzios Areopagitis: křesťanské přetvoření antického novoplatonismu v časopise Orthodox Revue 4-5, 2001*

v 10.století Jan Scotus Eriugena, myslitel právě tak ojedinělý jako výjimečný. Další parciální překlady poté pořídili i Hugo a Sancto Victore a právě Robert Grosseteste.

## TEXT PŘEKLADU

Grossetestův překlad<sup>3</sup> nevyniká sám od sebe velkou originalitou, většinou se shoduje se starším „kanonickým“ překladem Eriugenovým. Odchytky jsou jen drobné. Grosseteste zcela ve středověkém duchu předesílá dílu obsah a kapitoly opatřuje (nepůvodními leč výstižnými) názvy. - Ty ale jsou už také (poněkud odlišné) v překladu Eriugenově. Názvy kapitol dle Grossetesta jsou:

- I. DE MISTICA THEOLOGIA
- II. QUALITER OPORTET ET UNIRI ET YMOS REPONERE OMNIUM CAUSE ET SUPER OMNIA
- III. QUE AFFIRMATIVE THEOLOGIE, QUE ABNEGATIVE
- IV. QUONIAM NIHIL SENSIBILIMUM QUI OMNIS SENSIBILIS SECUNDUM SUPEREXCELLENTIAM CAUSA
- V. QUONIAM NIHIL INTELLIGIBILIMUM QUI OMNIS INTELLIGIBILIS SECUNDUM SUPEREXCELLENTIAM CAUSA

K prvním třem kapitolám, na rozdíl od posledních dvou, které mají strukturu (více méně) prostého výčtu, uvádí dále ještě určitou synopsi obsahu v bodech, jež nazývá „continentie“. Jakkoli názvy kapitol i shrnutí obsahu vystihují vcelku správně obsah jednotlivých částí řeckého textu, přece snad stojí za povšimnutí, že názvy dvou posledních kapitol odrážejí poněkud odlišný typ diskursu, nežli je modus řeči původního textu. Tam, kde je původní text anagogický, tj. snažící se o jistý metodický popis cesty negativní theologie a vlastně její jakési zkratkovité, náznakové rozvinutí, zřejmě by scholastik raději viděl v textu strukturu důkazu, resp. tvrzení, které se v textu dokazuje, nebo alespoň demonstruje. Za těmito názvy kapitol lze vyrozumívat strukturu slavného Anselmova *Proslogia* a jeho „infitezimální“ konstrukce objektu „*quod maius cogitare nequit*“. Zde je samozřejmě filosofické zaměření spisu naprosto protivné Anselmovu *Proslogiu*; jde o to ukázat naopak, že ono „nejvyšší“ je zcela zbaveno veškerých přívlastků, tedy i jsoucnosti (v Kapitole V. je to skutečně i vysloveno), ale zdá se, jako by středověký komentátor chtěl tento filosofický obsah podat ve formě důkazu, důkazu vyloučením z (nekonečné?) řady, tedy jakousi „větou o divergenci

---

<sup>2</sup> Tím mám na mysli filosofickou tradici jako celek - nikoli pouze díla jednotlivých filosofů (především Aristotela), která právě v uvedeném období počínala být v Evropě (převážně díky zprostředkování arabského světa) opět známá.

<sup>3</sup> Text překladu i komentáře přejímám z kritického vydání: Ulderico Gamba (ed.): *Il commento di Roberto Grossatesta al „De Mystica Theologia“ del Pseudo-Dionigi Aeropagita*, Milano, Vita e Pensiero, 1942

obou řádů - sensiblního i inteligibilního“ a tedy s Bohem<sup>4</sup> v poloze aktuálního, afinního nekonečna (tedy neidentifikovatelného s žádnou, byť nejvyšší, položkou těchto obou řádů).

## KOMENTÁŘ

Grossetestův komentář začíná vymezením pojmu „mystická theologie“. Zde se snaží díky svým znalostem řečtiny etymologizovat a rozlišovat mezi „mysticum“ a „mysterium“. Na druhé straně rozlišuje, vcelku správně, několik významových stupňů výrazu „mystický“, přičemž „proprie, principaliter et maxime“ je mystika „secretissima et occultissima cum Deo locutio et sermocinatio“. Dále komentář probíhá celkem nevzrušivě jako (občas nepatrně interpretované) převyprávění řeckého originálu. Náznaky interpretací se nesou v patřičně scholastickém duchu, takže např. vysvětluje pojem „*secundum caliginem superlucidam*“ (orig. κατά υπερφωτον γυοφον) uvede autor, že nejprve znamená „*secundum inaccessibilitatem divini luminis*“ což dále interpretuje jako „privatio actualis cognitionis et comprehensionis“. Rovněž se dopouští určitých drobných omylů, z nichž některé vyplývají už z překladu: Tak např. nerozpoznává v řeckém originále „σκοτος αποκρυφην αυτου“ citát (jinak jistě převelice mu známého) žalmu 103. Na zmíněném místě se řecký text ne zcela průhledně vymezuje vůči dvěma kategoriím „nezasvěcenců“, jež obě Grosseteste nakonec ne zcela přijatelně interpretuje jako „idolatrie“ - první jsou ti, kteří dle řeckého textu nemají žádnou známost o oné tajemné temnotě (tedy mohli bychom říci jacísi agnostici), druhí pak ti, kteří tuto „παντων υπερκειμενην αιτιαν“ charakterizují pomocí vnějších (εσχατων) jsoucen, tedy řekli bychom jaksi z explikátního řádu bytí.

Zajímavější je Grossetestův výklad toho, proč má být (jak stojí už v 1.kapitole) dána přednost theologii negativní před pozitivní: Je to proto, že nebytí „o celou věčnost“ předchází stvoření. A rovněž u každé stvořené věci předchází její nebytí před jejím bytím. U nestvořeného bytí tomu sice tak není, ale to předchází před vším ostatním, jak v celku, tak v jednotlivosti; jak bytí, tak nebytí stvořeného, takže celkově bytí nemůže prokázat prvenství.

V kapitole 3 přispěchá s pravověrným výkladem obtížného místa, kde se mluví o vyzarování světla z nehmotného a nedělitelného dobra: Tím je dle Grossetesta Otec společně s „divina substantia“ a ono vyzarování se rozlišuje na generatio v případě Syna a processio v případě Ducha. Z řeckého textu spíše vysvítá, a ani latinský překlad to víceméně nezakrývá, že autor hodlal spíše mluvit o obecném „božství“ (užívaje platónského pojmu dobra) a jeho vyzářených 3 hypostazích. Toto vše se v areopagitickém textu říká s odkazem

---

4 Areopagita zachází nanejvýš cudně s tímto pojmem a výraz „Bůh“ nikde výslovně neuvádí; v jeho pozici hovoří o παντων αιτια, *omnium causa* dle překladatelů, což je, paradoxně, pojem spíše aristotelský. (Na rozdíl od Anselma, jenž se na závěr předvedeného důkazu dá strhnout k nadšené exklamaci „...a to jsi Ty, Bože náš.“)

na „nezachovaný“ (viz výše) spis Θεολογικαὶ Ὑποτυπώσεις, tedy jakési „základy theologie“. (Grosseteste ovšem tyto Θεολογικαὶ Ὑποτυπώσεις nechápe jako název knihy, ale jako termín - „divinae proprietates“ - a soudí, že jimi autor pravděpodobně odlišoval jednotlivé osoby Trojice.) Že to skutečně je odkaz shrnující základní trojiční dogma (μία οὐσία, τρεῖς ὑποστασεῖς, potvrzuje následující věta, kde se naráží na druhé základní dogma, Kristovo vtělení vystupuje zde dokonce „ὑπερούσιος Ἰησοῦς“ (sic!), řádně přeložený jako „supersubstantialis Iesus“.<sup>5</sup>

Ten správný prostor k rozletu dostane ale systematický scholastik až v kapitolách závěrečných, čtvrté a páté, v nichž autor Areopagitik vrší všemožné abnegace, ve čtvrté kapitole přívlastků z oblasti vnímatelného světa, v páté pak z oblasti světa poznatelného. Zde se Grosseteste snaží v pořadí, v němž řecký autor své abnegace uvádí, vysledovat určitý systém, který dále popíšeme. Jistý řád mají ovšemže zmíněné řady už od svého autora. On sám popisuje žádoucí metodu na konci kapitoly 3: Při výstupu na cestě mystické theologie je třeba osvobodit se stále více od pojmů a naši řeč stále ukracovat: Vycházíme-li tedy při cestě katafatické theologie od „prvních“ pojmů, jakými jsou dobro, krása, Duch a podobně, je jako první třeba negovat ony pojmy, které souvisejí s nejkrajnějšími projevy božství ve hmotě (ta. ἐσχάτα) a postupně upírat božství všechny další stupně sensiblního i inteligibilního řádu. V tomto smyslu začíná Areopagita čtyřmi přívlastky, které znamenají pro řeckou filosofickou tradici tak hrubé provázání s hmotou, že ani pro ně není pozitivního výrazu: ἀνούσιος, ἄζωος, ἄλογος a ἄνοος tedy nejspíše asi „nejsoucí, neživé, nerozumné/nesmýslné, bez ducha“. Latina však nemá možnost tak elegantního tvoření slov privativní předponou (řec. ἄ-; lat. in- se jí v pružnosti ani kráse nevyrovná) a tudíž Grosseteste raději překládá „sine substantia, sine vita, sine ratione, sine intellectu“<sup>6</sup>). To ovšem pak svede středověkého vykladače k závěru, že zde touto čtveřicí pojmů autor učinil jakousi výhradu, než se pustil do své „intelektuální hry“ a touto výhradou chtěl především jasně říci, že Bůh má substanci, (i když supersubstantialiter) a tedy existuje. Logicky pak Grosseteste považuje za začátek řady, za „infima rerum et a Deo distantissima“ až to, co následuje až po zmíněné čtveřici, tedy „corpus“ (σῶμα). O něm se Grosseteste šíří více, používá aparát aristotelských kategorií; především pro něj „corpus“ musí být třídimenzionální prostorová entita, která případně může mít i některé další stupně aristotelské „duše“ (vegetabilis, sensitiva, irascibilis et concupiscibilis). Tyto stupně Grosseteste doplňuje. Zřejmě se mu jevilo, že autor některé z nich „vynechal“. Areopagitika se podstatě výkladem dalších přívlastků nezabývájí, vše v řádu vnímatelného světa je jim „corpus“.

Scholastikova systematicčnost se ale naplno rozzáří až v kapitole poslední, u abnegací inteligibilních přívlastků: Tak za prvé je pro něj svět inteligibilních

5 Tento naprostý vykladačský kámen úrazu Grosseteste vysvětluje s odkazem na jakéhosi Ierothea tak, že „supersubstantialis“ znamená „supernaturalis“, a tím je Ježíš pro nadpřirozené spojení božské a lidské přirozenosti.

6 Eriugenův překlad stojí asi na půl cesty: *carens essentia, carens vita, irrationabilis, insensualis*

jsoucnen zcela přehledný - vše v něm je buď *anima* nebo *angelus* (ti jsou ovšem rozličných řádů) a nad tato jsoucna již nic stvořeného vyššího není. Yuch, je také u Areopagity prvním popíraným přívlastkem. Ovšem o andělech se tam nic nedočteme. Z abnegace „psychičnosti“ Grossetestovi vyplývá logicky abnegace jejích „přirozených projevů (*operationes*): *ymaginatio, opinio, ratio*; za abnegaci projevu anděla považuje abnegaci *intelligentiae*. Přitom si dává záležet, aby tyto vlastnosti duše představil jako vyšší než duše sama (*Operatio naturalis que efficit operantem meliorem, melior est operante*), aby byl zachován ve výkladu pořádek od nižších abnegací k vyšším. Takovými důvody (*dicibile / = summum quod dici potest /, est melius dicente*) vykládá i zařazení dvou slovesných tvarů „*dicitur*“ a „*inelligitur*“ (řec. οὔτε λέγεται, οὔτε νοείται). Tím uzavírá první svou výkladovou „řadu“. Druhou řadu, počínající „počtem“ (*ἀριθμος, numerus*) vykládá jako ty vlastnosti, které přísluší jak vnímatelným tak poznatelným jsoucnům - u vnímatelných jsou vnímána, u poznatelných však „*abstracte considerata*“. Do této řady mu patří (kromě výše uvedeného počtu): klid a pohyb, „*potentia*“ *naturalis*“ (*δυναμις*), „*mensura essendi*“ (?? - snad pod tento termín spadají kategorie velikosti, uspořádanosti, rovnosti a (ne)podobnosti, jež se u Areopagity rovněž vyskytují hned po začátku a o nichž Grosseteste hovoří níže) a „*appetitus boni*“. Po této odbočce do termínů, jež se u Areopagity nevyskytují, pokračuje logicky poukazováním a zpětným vyvozováním předcházejícího z následujícího, takže od počtu postoupí k uspořádanosti (*ordo*), od ní k velikosti/malosti, kterou zase vyvozuje z rovnosti, tu pak z podobnosti/nepodobnosti. Potom připomíná pohyb a klid, které se Areopagita zařazuje, s tím, že podle Grossetesta patří jinam, zařazujíc ke klidu i „*silencium*“ (řec οὔτε ἡσυχίαν ἔχει) jakožto ustání pohybu inteligibilního. Vidíme zde napořád, že si středověký komentátor nebyl zdaleka tak jist jako jeho předloha rozdělením obou řádů sensiblního a inteligibilního; mnohá jsoucna, jež dle řecké filosofické tradice přináležejí jednoznačně řadu inteligibilnímu má za jaksi obojaká (!) nebo přímo sensiblní. *Potentia*, která přichází na řadu nyní, předčí dle Grossetesta všechny předchozí svou univerzálností (*consequitur ad omnia*), neboť není přirozené věci (dle aristotelské. hylemorfické teorie) bez potence. Kuriózně ovšem Grosseteste s potencí spojuje následující „*lumen*“ v „*lumen potentie*“(!), jež má za vyšší nežli prostou (*nude considerata*) potenci. Opět se objevují již zmíněné čtyři duše, teď jako „*potentia anime vegetative*“ atd. (V řeckém textu následuje *zwh*,)) Čtvrtá z nich „*potentia angelica*“ je pak ztotožněna s dalším pojmem v pořadí, substancí (řec. οὐσία) Grossetestův. zde upozorňuje na název jedné z nebeských hierarchií „*dynamis*“; s tím, že dává přednost překladu „*potentia*“, před „*virtus*“. A sem Grossetestův. klade hranici stvořeného; výslovně praví: *Supra quas non est potentia sublimior aut Deo propinquior*“

Jako další Grossetestův. uvádí abnegaci času jako *seculum a tempus*; zde zřejmě chápe *seculum* jako vznešenější než *tempus* a tudíž, aby nemusel Areopagitu opravovat a měnit mu pořadí, prohlašuje, že tvoří dohromady jeden pojem. V řeckém textu jde ovšem, jak asi čtenář nahlíží, o dost rozdílné věci: αἰών a χρόνος; a navíc – zcela pomíjí, co u Areopagity těmto výrazům předchází – οὐσία, *substantia*. (Že by *omnium*

*causa* nebyla substance, je zřejmě pro scholastika poněkud silná káva.) Nato následuje v řec. originále poněkud temný pojem: ἐπαφή αὐτῆς νοητη., což překládá poměrně zdařile jako „*tactus ipsius intelligibilis*“. Problémem je to αὐτῆς ἰψίους. Nejbližší substantivum, ke kterému se může vázat je právě ona vynechaná οὐσία, *substantia*. Také ovšem (takto to chápe Grosseteste a asi správně) se může týkat základního „cílového“ pojmu, zde označovaného *omnium causa*. Grosseteste tento *tactus intelligibilis* (tedy asi něco jako *uchopení skrze poznání*) dále interpretuje jako *appetitus naturalis, naturaliter omnibus insitus*, čili přirozené vlohy a ty jsou potom natolik lepší a bohu bližší, čím je jejich nositel – přirozenost, sama schopnější takového pochopení: Vzniká tu jakýsi scholastický žebříček: u bytostí chápavých a aktů vědění, jsou dokonalejší nežli u těch, jež nejsou vědomé; u těchto zase lepší, pokud jsou příslušné bytosti schopny pochopení vyššího; ještě lepší jsou u chápání neomylného stran chápaného; ještě pak lepší u chápání neomylného, jež má moc jednat; nejlepší pak u takového neomylného poznání se schopností jednat, jež se nemůže zmýlit ani ve svých činech. V důsledku takového rozdělení přijde na pořad abnegací i vědění (*scientia*) a pravda (*veritas*); také ale *regnum (basileia)*, jež je zde pro Grossetestův. onou „*potestas imperativa agendorum*“ a *moudrost* (pro Grossetesta = nemýlit se v činech).

Potom ale přichází v řeckém textu mystický klimax paradoxu – neguje se, že by byla „*omnium causa*“ **e]n** tj. *unum* (a ἐνότης, *unitas*). Tady autor areopagitických spisů se vzdává i základního pojmu novoplatónského; komentátor to přechází, aniž by hnul brvou, naopak, zahrnuje i tyto pojmy do abnegovaných „věcí“ (*res omnia*), jejichž výčet zde podle něj končí. Co v řeckém textu následuje, jsou podle něj už skutečné vlastnosti Boží, jež mu přisuzuje lidské poznání, jako *božství (θεότης, deitas)* a *dobrota (ἀγαθότης, bonitas)*, a další přívlasky náležející Trojici. U Ducha je zajímavá výminka (řec. ὡς ἡμᾶς εἰδέναι), tedy není Duchem tak, jak my ho poznáváme – zde se zřejmě ani Areopagita neopovážil popřít základní dogma o Trojici; Bůh-příčina všeho není Otce, Synem a Duchem tak, jak my je můžeme jako Otce, Syna a Ducha nahlédát; není vůbec čímkoli, co bychom my – nebo jakékoli jiné jsoucno (Grossetestův komentář se omezuje na podotknutí: „*například anděl*“ -mohli poznat); není také nejsoucнем a není jsoucнем. V jeho podstatě (v tom, co je) ho nemůže nic jsoucího poznat a ani **on nemůže nic jsoucího poznat v jeho podstatě(!)**. Tuto mystickou nehoráznost vysvětluje Grosseteste zajímavým způsobem: „Nemá poznávací schopnosti, jimiž by mohl cokoli přejímat od poznávaného.“ poněvadž „nadbytostným (*supersubstantialiter*) poznáním sebe, poznává vše.

Potom Grossetestův. vynechává některé apofáze (mj. *jméno, a poznání*), pouze cituje pasáž, v níž se hovoří, že Boha nelze postihnout logickými pojmy (*positiones et ablationes*), čímž vlastně jakoby Areopagitovo dílo na dovršení paradoxu popíralo sama sebe. Grosseteste však přidává svůj závěr, o myslí, jež takto vystupuje a nalézá všeobecné pochopení a "*incognite cognoscit*", že všepříčinu nemůže poznat, že s ní nic nez může "moc jména" – at' už pojmenování, nebo popření jména (jež je

prostředkem silnějším). Světlem poznání usuzujeme na dokonalé věci, v temnotě a omylech tápeme po nedokonalých. To vše však jsou věci a Boha se tak či onak dotknout nemůžeme.