

Ficino východní: zkušenost interpretace teologie a světelné metafyziky Marsilia Ficina

Georgij Ivančenko

Přírodovědecká fakulta Univerzity Karlovy, Praha

ivanchenko@seznam.cz

Abstract:

The Eastern Ficino: A Case of Interpreting Marsilio Ficino's Theology and Metaphysics of Light

This article contains an analysis of the influence of the *Corpus Areopagiticum* on the thought of the Renaissance Platonist Marsilio Ficino, in the process of which the author thematizes especially Dionysius' differentiation of two aspects of the Divine: the radically transcendent, which correlates with the One of the Neoplatonists, and the manifested, energetic emanation of God *ad extra*, which can be associated with the Intellect. The author points out that this Dionysian theology, later developed by Gregory Palamas, provided valuable conceptual possibilities – which Ficino implicitly used – for the reconciliation of Christian orthodoxy with Neoplatonic metaphysics. And this reconciliation was, after all, one of the main goals of Ficino's philosophical project. In the context of these considerations, Ficino's metaphysics of light is also taken into account. Although it was related to the teachings of Dionysius, it diverged from them in a way problematic for Christian theology. The author attempts, in the conclusion of the article, to sketch out a solution to the predicament that arises from the unification of Neoplatonic emanative schema with the teachings of Dionysius the Areopagite on the gift of light.

Keywords: Marsilio Ficino, solar metaphysics, Neoplatonism, Dionysius the Areopagite, Gregory Palamas, Christian Platonism

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2023.3r.457>

1.

V tomto článku bych chtěl pojednat o 1) možnostech nalezení stop teologické tradice Dionýsia Areopagity a Řehoře Palamy, již budu označovat coby dionýsiovsko-palamistickou, v myšlení florentského renesančního křesťanského platonika Marsilia Ficina (1433–1499), jehož intelektuální počínání před-

stavovalo pokus o obnovení platónské akademie a filosofické tradice, k němuž došlo pod vlivem jak rozvíjejícího se humanistického hnutí, tak proliferace antických nauk v souvislosti s příchodem vzdělaných emigrantů z Byzantské říše do Itálie. Ficinův filosofický projekt lze nadto označit jako program platonismu křesťanského, pokus o harmonizaci církevní pravověrnosti s novoplatónskou metafyzikou a jinými prvky antického myšlení. Vliv *Corpus Areopagiticum* je v případě Ficinova myšlení prokazatelný, zatímco přítomnost nauky byzantského teologa Řehoře Palamy, jenž rozvinul dionýsiovskou linii do nauky o distinkci mezi Boží podstatou a nestvořenými energiemi, lze spekulativně spojovat s ferrarsko-florentským koncilem, během jehož zasedání byla diskutována i Řehořova stanoviska. Snad by stálo za podotknutí, že zmíněný koncil byl uzavřen roku 1445, tedy dvanáct let po Ficinově narození. Mimoto bych chtěl 2) prozkoumat, jaké konceptuální možnosti skýtá Ficinovu projektu harmonizace křesťanství a novoplatónské tradice dionýsiovsko-palamistická teologie, především rozlišení podstaty Boží a Božích nestvořených energií. 3) S tím souvisí poměrně úzkým způsobem i Ficinova světelná metafyzika, jež obsahuje ambivalenci v pojetí světelné emanace co do její nestvořenosti a postupné „materializace“ shůry sestupujícího božského skvělení, což je teze přípustná v rozvrhu pohanského novoplatonismu, leč neudržitelná v kontextu křesťanském. V této části také poukáži na provázanost Ficinovy metafyziky světla s Dionýsiovou naukou o darování světla. Nakonec 4) nabízím možné řešení problému, jenž vyvstává ve Ficinově pokusu o sloučení dionýsiovského a novoplatónského chápání světelné emanace. Pokusím se v průběhu pojednání ozřejmit pod specifickým úhlem pohledu, jak se v myšlení Marsilia Ficina – coby v ohnisku – zračí pradávna historie vztahu novoplatonismu a křesťanství, v čem vězí meze a možnosti jejich reconciliace¹ a – spíše *en passant* – jak v *pars christiana* Ficinovy teologie koexistuje tradice východní patristiky, ztělesněná osobou Dionýsia Areopagity, s dědictvím Tomáše Akvinského.²

2.

V *Platónské teologii*, filosofickém *opus magnum* Marsilia Ficina, jsme zpravováni o tom, že „Tělo pýthagorejci nazývají množstvím, kvalitu množstvím

1 Rozbor přejímání elementů Plátónovy filosofie Ficinem a také tezi o Ficinově relativizaci Boží nadjsoucnosti nabízí John Dillon. Viz Dillon, J., Ficino and the God of the Platonists. In: Forshaw, P. – Rees, V. (eds.), *Laus Platonici Philosophi: Marsilio Ficino and His Influence*. Leiden – Boston, Brill 2011, s. 13–24.

2 K tématu přítomnosti tomismu ve Ficinově myšlení, k němuž se ještě vrátím, viz Lauster, J., Marsilio Ficino as a Christian Thinker. In: Allen, M. – Rees, V. (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Leiden, Brill 2002, s. 55; a také Collins, A., *The Secular Is Sacred: Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*. The Hague, Martinus Nijhoff 1974.

a jednotou, duši jednotou a množstvím, anděla jedním-mnohým, Boha jedním.³ Z toho je patrná snaha o 1) usouvztažnění Boha-Trojice s první hypostází novoplatoniků, tedy Jednem, *ἕν*; 2) teze, podle níž je andělská hierarchie, první stvořená skutečnost křesťanského kosmu, neboli *Mens angelica*, kladena do souvislosti s druhou novoplatónskou hypostází, jedním-mnohým, *ἕν-πολλά*, jež je tradičně (tj. od Plótína) souznačné s Intelektem. Dále 3) zavádí Ficino do svého schématu hypostází Duši světa, jež absentuje ve většinovém křesťanském myšlení (patrně počínaje odsouzením učení o preexistenci duše), třebaže je standardním elementem novoplatónské metafyziky. Duše světa odpovídá třetí hypostázi, jednomu a mnohému, *ἕν και πολλά*. Dalšími hypostázemi Ficina jsou pak 4) kvalita a 5) tělo.

Shledáváme, že Ficinova pentáda hypostází koreluje částečně jak s odpovídajícími postuláty dialogu *Parmenidés*,⁴ jež novoplatonici interpretovali na způsob hypostází, tak, znovu jen zčásti, s takovými skutečnostmi křesťanské metafyziky, jakými jsou Bůh a andělé. Výhradně novoplatónskou a křesťanství spíše cizí je Duše světa; kvalita a tělo jsou, jak se zdá *mutatis mutandis*, akceptovatelné pro obě tradice, stejně jako první (Bůh / Jedno) hypostáze i druhá (anděl / Intelekt), poněvadž Ficinovo líčení andělské mysli (*Mens angelica*) nápadně připomíná popis Intelktu a perichoretické⁵ jednoty idejí v něm. V čem je novoplatónské chápání vztahu první a druhé metafyzické instance s křesťanským pojetím neslučitelné, uvidíme na příslušném místě dále.

Již na tomto místě lze poukázat na jistou obtíž na úrovni druhé hypostáze, neboť Bůh může být sice pochopen jakožto cosi odpovídajícího Jednomu, apofatickému⁶ počátku, avšak ztotožníme-li jedno-mnohé, tedy Intelekt, s anděly neboli *Mens angelica*, vytrácí se z našeho horizontu *Mens divina*, Logos, Boží Intelekt. Nelze předpokládat, že by Ficino zacházel tak daleko, aby odmítal pravověrné ztotožnění božského Logos či Mysli s Druhou Osobou sv. Trojice. Paul O. Kristeller dokonce tvrdí, že ve Ficinově myšlení „prvky Plótínova Intelktu převažují [nad Jednem], poněvadž ve významné pasáži je Bůh definován jako ‚myslící sebe sama a myslící všechny věci

3 Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa III, I, I*: „Corpus appellant Pythagorici multa, qualitate multa et unum, animam unum et multa, angelum unum multa, deum denique unum.“ In: týž, *Opera omnia* (Basel 1576). Přetisk: Torino, Bottega d'Erasmus 1962, s. 145. Cituji podle: Ficino, M., *Platonic Theology*. Vol. I: Books I–IV. Transl. by M. J. B. Allen. Cambridge – London, Harvard University Press 2001, s. 212.

4 Plátón, *Parmenidés*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2010, 137c–160b.

5 Termín *perichoresis* označuje vzájemnou prostupnost, sdílitelnost, reciproční průnik a prolínání prvků určité jednoty, které se nemísí v jedno, nýbrž zůstávají nesmíselnými a současně nerozlučitelnými. Uplatňuje se v křesťanství na vztah Osob sv. Trojice a dvě přirozenosti Krista. Nicméně je takto označována i povaha jednoty idejí v novoplatónském Intelktu.

6 Apofatickým je způsob vypovídání o Bohu prostřednictvím záporných tvrzení, nikoli tvrzení afirmativních, přičemž se vychází z radikální transcendence Božství, jež převyšuje každé myslitelné pojmenování.

v sobě“.⁷ A jak poznamenává Michael J. B. Allen: „Jinde Ficino přibližuje Plótínův Intelekt Druhé Osobě Trojice ve snaze uvést v soulad svůj metafyzický systém s dogmatem o soupodstatnosti.“⁸ Vzápětí naznáme, že v jiném ohledu převažují ve Ficinově myšlení právě prvky Jedna nad Intelektem. V každém případě čelíme dvojí nesnázi: 1) zda Ficinovi postačí usouvztážnění Intelektu s Bohem, což obnáší redundantnost Jedna; 2) zda má být Bůh chápán na způsob blízký Jednu novoplatoniků, kdežto Intelekt ztotožněn s andělskou hierarchií. Má-li platit teze druhá, odjímá se Bohu status Logos, Mysli, Intelektu. Teze první je zcela v rozporu s novoplatonismem, přestože ob stojí z hlediska křesťanské teologie. Teze druhá je pak v naprostém rozporu s pravověrností.

Zde lze pocítit jistou tenzi, z níž zákonitě povstává otázka: s jakou instancí křesťanské teologie má být ztotožněn Intelekt? Ve Ficinově systému poněkud nesvorně koexistují dvě možnosti: buďto s Logem, Druhou Osobou sv. Trojice, nebo s hierarchií nebeských rozumů. Nemůžeme ovšem říci, že Bůh není Mysl, perichoretická jednota (ἐν-πολλά) idejí. Nelze tvrdit ani to, že andělé nejsou intelekty, a to vzájemně netransparentní. Přicházíme – jak se zdá nevyhnutelně, mimo jiné vzhledem k neudržitelnosti klasického emanačního modelu v křesťanství – k duplikaci nebo rozdvojení plótínovského Intelektu na nestvořenou *Mens divina* a stvořenou *Mens angelica*.

Na základě výkladu podaného v pojednání *De amore* se můžeme domnívat, že Ficino skutečně tenduje, ať už jakkoli implicitně, k rozlišení inteligibilního na stvořené a nestvořené: „Ze všeho nejprve je Bůh,“ píše Ficino v *De amore*, „původce všeho, o němž říkáme, že je Dobrem samým. Nejdříve tvoří andělskou mysl, nato Duši světa, jak si přeje Platón, nakonec pak tělo světa. Nejvyšší hodnost nazýváme Bohem, nikoli světem, ježto svět znamená výtvor, složený z mnoha, zatímco Bůh má být dokonale jednoduchým, trváme na tom, že je na počátku a konci všech světů. Prvním Bohem stvořeným světem byla andělská mysl. Druhým byla Duše veškerenstva. Třetím byla celá soustava smyslově vnímatelného.“⁹ Je-li Bůh nestvořená *Mens*, je andělská mysl stvořená a obsahuje své ideje jakožto duplikace nestvořených idejí

7 Kristeller, P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*. Transl. by V. Conant. Gloucester, Peter Smith 1964, s. 168.

8 Allen, M., The Absent Angel in Ficino's Philosophy. *The Journal of the History of Ideas*, 36, 1975, No. 2, s. 227.

9 Marsilius Ficinus, De amore, I, 3. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1321: „Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsim bonum dicimus. Hic mentem primo creavit angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus. Summum illum deum, non mindim dicimus, quia mundus ornamentum significat ex multis compositum; ille vero penitus simplex esse debet; sed mundorum omnium principium atque finem ipsum asserimus. Mens angelica primus mundus est a Deo factus. Secundus universi corporis anima. Tertius tota haec quam cernimus machina.“ Cituji podle: *Marsilio Ficino's Commentary on Plato's Symposium*. Transl. by S. R. Jayne. Columbia, University of Missouri 1944, s. 39.

v myslí Tvůrce. Je-li svět, jak praví Ficino, nutně stvořeným, lze Boha, Druhou Osobu sv. Trojice, Logos označit jako *Mens divina*, zatímco hierarchie nebeských rozumů může být souznačná s „*mundus intellectualis* či *mundus archetypus*“,¹⁰ Duše světa pak s „*mundus rationalis* se svými pohyblivými *rationes*“,¹¹ a konečně smyslový svět s „*mundus corporeus*“.¹²

Zmiňme tu skutečnost, že ztotožnění idejí s *podstatou* nebo esenciálními dokonalostmi Boha, jejich identifikace coby souvěčných a soupodstatných Bohu, již podnikl sv. Augustin – „Bůh tak fakticky je idejemi věcí, navíc idejemi různými“¹³ –, činí Boha perichoretickou jednotou celkového množství idejí a veškerých svých dokonalostí, a tudíž ἕν-πολλά (Plótínův Intelekt) *ex definitione*. Taková je pozice božské jednoduchosti. Jak píše Augustin v *De civitate Dei*: Bůh je totožný se svými vlastnostmi, je tím, „co má“, čím disponuje.¹⁴ Ztotožnění Boha s bytím (ekvivalentním ἕν-πολλά v novoplatónské tradici) Tomáše Akvinského má tentýž následek. Oproti tomu v tradici východní patristiky se prozrazuje tendence k rozlišení Boží podstaty od idejí a rozličných Božích dokonalostí a jmen, jež nabývá na obzvláštní zřetelnosti u Dionýsia Areopagity, přičemž, zdá se, proniká i do myšlení Ficina. Nyní se znovu vrátím k Michaelu J. B. Allenovi: „Ficino vždy prosazoval prvotnost Jedna před bytím [což je základní platónský axiom]“,¹⁵ nicméně „křesťanství přijímá jednotu Boha jen jako jeden z Jeho atributů: jednota není čímsi definujícím podstatu Boha, tímto je spíše bytí, přičemž všechny věci odvozuji svoji jsooucnost z něj. To znamená, jak jsme již viděli, že určité fundamentální aspekty Plótínova Intelektu jsou nyní absorbovány do pojmu Boha, (...) což znamená, že mnohost přišla o úhlavní význam: byla nahrazena bytím, (...) ačkoli je Bůh jeden, je také mnohý do té míry, do jaké jsou mu přisouzeny atributy Plótínova Intelektu, tedy myšlení a myšlenky. Jelikož se v Bohu nyní lokalizují ideje, je v jistém smyslu jeden a mnohý“¹⁶ – přesněji však jeden-mnohý, ἕν-πολλά, ba stále precizněji: Jedno (ἕν) a Jedno-Mnohé (ἕν-πολλά) zároveň. Právě toto *mutatis mutandis* tvrdí tradice dionýsiovsko-palamistická. A také v tomto, podle mého soudu, spočívá řešení Ficinova dilematu ohledně 1) prvenství budto Jedna, anebo Intelektu, stejně jako 2) otázky po usouvztažnění Jedna, Intelektu a Boha.

10 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla. In: Ficino, M., *O Slunci, O světle*. Přel. M. Žemla a J. Hlaváček. Praha, OIKOYMENH 2017, s. 52.

11 Tamtéž.

12 Tamtéž.

13 Karfíková, L., *Ideje a slova. Studie k Augustinovi, Plótínovi, Abélardovi, Dionysiu Areopagitovi a Anselmovi*. Praha, OIKOYMENH 2010, s. 25.

14 Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri*, XI, 10. In: *Patrologiae cursus completus. Series latina*. Ed. J.-P. Migne. Paris, J.-P. Migne 1862–1865, Vol. 41, s. 325. Český překlad: *O boží obci I*. Přel. J. Nováková. Praha, Karolinum 2007.

15 Allen, M., *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, c.d., s. 229.

16 Tamtéž.

3.

Chtěl bych nyní prozkoumat afinitu Marsilia Ficina s dědictvím Dionýsia Areopagity, přičemž kvůli nedostatku průkaznosti ponechávám stranou otázku po možném lineárním vlivu Řehoře Palamy na Ficinovo myšlení. Nejprve se zaměřím na problematiku Božské podstaty a nestvořených energií, jak ji zhodnocuje Dionýsios, a to v návaznosti na Ficinův projekt křesťansko-platónské konsolidace; posléze na Ficinovu metafyziku světla a její pravdě-podobnou dionýsiovskou provenienci.

Je zapotřebí nejprve podotknout, že Ficino, dle vlastních slov, stavěl autora *Corpus Areopagiticum* nad ostatní platoniky a považoval jej za zdroj pozdějších nauk Plótína, Iamblicha a Prokla.¹⁷ V dopise Pieru Leonimu, na nějž upozorňuje Michael Allen,¹⁸ Ficino píše: „Žádná podoba vědění mne zajisté netěší více nežli platónská, žádná pro mě nebude ctihodnější než Dionýsiova. Miluji Platóna v Iamblichovi, obdivuji jej v Plótínovi, ale ctím jej v Dionýsiovi.“¹⁹ V tomtéž dopise nazývá Dionýsia „bezesporu svrchovaným platonikem“.²⁰ V kapitole 107, 3 komentáře k Dionýsiovu traktátu *O božských jménech (De divinis nominibus)*, na což znovu poukazuje Allen,²¹ neříká Ficino o Dionýsiovi nic menšího, než že pokaždé proměňuje všechny platónské otázky k lepšímu.²² V tomtéž komentáři je Dionýsios nazván knížetem platoniků – a nejenže prvním z nich, ba dokonce, a to vzhledem k pravdám křesťanským, stojícím před (*anteponendum*) Platónem.²³ Svrchovaná autorita Dionýsia se tudíž Ficinovi jeví jako nezpochybnitelná. Přístupme však k obsahu Dionýsiových nauk a jejich zhodnocení Ficinem.

Dionýsios Areopagita, poprvé ve vsí theologické zřetelnosti formulující nauku o rozdílnosti Boží podstaty (οὐσία) a božských extraverzí, vycházení *ad extra* (πρόοδοι) a možnost pochopení Boha coby současně a soupodstatně Jedna a Jedna-Mnohého, ztotožňuje v *Mystické teologii* Boží podstatu s temnotou: „Ve své naprosté temnoti předčí [tato temnota] září to, co je více než

17 Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*. Ed. and transl. by M. J. B. Allen. Vol. I: Mystical Theology and The Divine Names. London, Harvard University Press 2015, Part I, s. xiv–xix.

18 Tamtéž, s. xiv.

19 Marsilius Ficinus, *Epistolae*. In: týž, *Opera omnia*, c.d., 925, 2: „Mihi certe nec ulla scientiae forma est gratiosior quam platonica, neque forma haec usquam magis quam in Dionysio veneranda. Amo equidem Platonem in Iamblichio, admiror in Plotino, in Dionysio veneror.“

20 Marsilius Ficinus, *Epistolae*. In: týž, *Opera omnia*, c.d., 920, 3–921: „Platonicorum procul dubio summus.“

21 Allen, M. J. B., *Commentary*. In: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. xiv.

22 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, CVII, 3. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1062: „ad Dionysium revertamur, Platonica semper in melius reformantem.“ Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 362.

23 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, I, I, 1. In: týž, *Opera omnia*, c.d. Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 90.

nejjasnější, a ve své naprosté nedotknutelnosti a neviditelnosti zaplavuje nevidoucí intelektu nádhrou více než krásnou.²⁴ A dále: podstata „převyšuje veškeré bytí i poznání“.²⁵ Jakož i ono novoplatónské Jedno je „nadsoucím paprskem božské tmy“²⁶ a „přesahuje bytí“.²⁷ Boží podstata se v Dionýsiově nauce taktéž vyznačuje apofatickými atributy, absolutní transcendentností, je ὑπερούσιον, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας,²⁸ zcela nadsoucí. V tom se zračí paralela mezi dionýsiovsko-palamitskou οὐσία Boha a novoplatónským ἔν.²⁹

V *Komentáři k Platónovu Parmenidovi* na to upozorňuje Michael Allen,³⁰ Ficino se výslovně přihlašuje k tomuto Dionýsiovu učení, v kapitolách 37,7 a 53,1,³¹ a novoplatónské nauce o nadsoucnosti Boha, jejíž explikaci a obhajobě je celý komentář zasvěcen. Zde Ficino zcela oprávněně spatřuje shodu mezi Dionýsiem a novoplatoniky, přičemž sám se přihlašuje k jejich stanovisku. Mimo jiné i z toho je patrné, jakou vážností oplývá pro Ficina Jedno usouvztažněné se sv. Trojicí, s podstatou Boží sdílenou všemi božskými Osobami. Kapitoly 31 a 32 pak ozřejmují, že podle platónského stanoviska disponuje Bůh vědomím a je Inteligencí, v čemž se zračí pojetí Boha jakožto nadinteligibilního Jedna a Intelaktu zároveň. Toto je také představa formulovaná Dionýsiem Areopagitou. V komentáři k Dionýsiově *Mystické teologii* píše Ficino afirmativně: „Že Jedno a Dobro samo převyšují bytí bylo zaznamenáno výše a řečeno společně s Dionýsiem a ostatními platoniky.“³² Převyšuje-li Jedno bytí i Intelakt a usouvztažňuje-li se s Bohem, je pak Bohu upřena inteligence? „Nepopíráme,“ píše Ficino, že „On [Bůh] je intelekt v tom smyslu, že je příčinou intelektů světelných a dobrých“.³³ Následně praví, že v „andělském

24 Dionysius Areopagite, *De mystica theologia*. In: *Corpus Dionysiacum*. Vol. I–II. Ed. by B. R. Suchla – G. Heil – A. M. Ritter. Berlin – New York 1990–1991 = *Patrologiae cursus completus. Series graeca*. Ed. J.-P. Migne. Paris, J.-P. Migne 1857–1866, Vol. 3, s. 997a: „... ἐν τῷ σκοτεινοτάτῳ τὸ ὑπερφανεστάτον ὑπερλάμποντα καὶ ἐν τῷ πάμπαν ἀναφεῖ καὶ ἰοράτῳ τῶν ὑπερκάλων ἀγγαίῳν ὑπερπληροῦντα τοὺς ἀνομμάτους νόας.“ Český překlad uvádím dle: Dionýsios Areopagita, *Listy. O mystické teologii*. Přel. V. Hladký a M. Koudelka. Praha, OIKOYMENH 2005, s. 168–169.

25 *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, c.d., s. 997a: „ὑπέρ πᾶσαν οὐσίαν καὶ γνῶσιν.“

26 Tamtéž, s. 1000a: „ὑπερούσιον τοῦ θείου σκότους ἀκτίνα.“

27 Tamtéž: „ὑπερουσίως.“

28 Platón, *Ústava*. Přel. F. Novotný. 4. opr. vyd. Praha, OIKOYMENH 2005, 509b.

29 Viz Perl, E., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Albany, State University of New York Press 2007, s. 13–16.

30 Allen, M. J. B., *Commentary*. In: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. xxi.

31 Viz Ficino, M., *Evermore Shall Be So: Ficino on Plato's Parmenides*. Transl. by A. Farndell. London, Shephard-Walwyn Publishers 2008, s. 56, 93.

32 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, VIII, 2. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1015: „Esse vero unum ipsum atque bonum ente superius una cum Dionysio ceterisque Platonicis et in superioribus significavimus.“ Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 21.

33 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, XXVI, 7. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1022: „non negamus tamen esse intellectum luminis bonique causam intellectibus.“ Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 74.

intelektu jsou ideje jeho nejvyšším, ale v Božském Intelaktu jsou jaksi posledními“.³⁴

Z tohoto výměru plyne trojí: 1) Intelakt se rozděluje na andělský (stvořený) a božský (nestvořený); 2) Bůh je nejen Jedno, nýbrž zároveň také Intelakt; 3) v Božském Intelaktu jsou ideje posledními. A jsou-li ideje konstituující Intelakt *ultimum*, Ficino se patrně přibližuje k představě určité kauzální sekundárnosti idejí vůči podstatě, tj. Jednu, koncepci velmi blízké Dionýsiovi. Jak píše V. N. Losskij: „V myšlení řeckých otců jsou božské ideje dynamičtější a intencionální povahy. Jejich místo není v esenci [podstatě Boží], nýbrž v ‚tom, co je po esenci‘, tedy v božských energiích, neboť ideje mají být identifikovány s [Boží] vůlí nebo vůlemi (θελημάτων), jež determinují rozličné způsoby, jimiž tvorové participují na tvůrčích energiích.“³⁵ A tvrdí-li Ficino *ex professo*, že Bůh není ani žádnou z idejí, ani jimi všemi zároveň,³⁶ neodchyluje se od tomistického *actus purus*, teorie nepřipouštějící, aby cosi netožného s esencí Boha mohlo být Bohem (*non-substantia = non-Deus*)? Vidíme patrně poněkud nesoudržnou, alespoň *prima facie*, koexistenci námětů negativní teologie, převzatých z novoplatonismu a Dionýsia, s elementy tomistické nauky, kterou Jörg Lauster spatřuje ve Ficinově myšlení. Jedná se o identitu *esse a intelligere* v Bohu, definici, k níž se Ficino zřejmě přihlašuje v tomistických termínech³⁷ a která může být, *mutatis mutandis*, usouvztažněna přinejmenším s Intelaktem novoplatoniků. S božskými extraverzemi Dionýsia a východně patristickou linií však může být kladena do souvislosti jen podstatně obtížněji.

Ať už tak či onak, znovu shledáváme přítomnost jak nadpodstatně-apofatického („Jedno“), tak inteligibilně-intelektivního („Intelakt“) aspektu ve Ficinově teologii. Mějme rovněž na mysli eminentní autoritu Dionýsia coby – podle Ficinova chápání – křtitele platonismu a inspirátora Plótína, Prokla aj. V komentáři k Dionýsiově dílu *O božských jménech* (*De divinis nominibus*) Ficino nikoli nejednoznačně postuluje Jedno neboli Dobro coby kauzálně první princip.³⁸ Nadjsoucnost Boží, nevylučující inteligibilní aspekt, je pak znovu postulována mj. v III, 1–3, V, 4, XVII, 1 a napříč celým pojednáním.³⁹

34 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, XXVIII, 2. 1023: „Que in intellectu angelico sunt eius supremum, sed in divino quasi sunt ultimum.“ Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 79.

35 Lossky, V., *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Transl. by a group of members of the Fellowship of St. Alban and St. Sergius. Crestwood, St Vladimir's Seminary Press 1957, s. 95.

36 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, XXVIII, 3. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1023. Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 87.

37 Lauster, J., *Marsilio Ficino as a Christian Thinker*, c.d., s. 55.

38 Viz Marsilius Ficinus, *Argumenta Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam*, I, 3. In: týž, *Opera omnia*, c.d. Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d.

39 Viz Marsilius Ficinus, *Argumenta Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam*. In: týž, *Opera omnia*, c.d. Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 90; s. 100; s. 130.

Ve spise *O božských jménech* pak Dionýsios označuje energie coby „božské paprsky“ jako by vyzážené ze slunečního jádra – božské podstaty.⁴⁰ Tímto je konfigurována distinkce mezi uchopením Bohem-o-sobě, podstatně, a ve vycházeních *ad extra*, tedy v nestvořených energiích, jménech Božích, vyzařujících z nevyjádřitelné, nepochopitelné a neparticipovatelné podstaty. Ve svém komentáři k Dionýsiovu pojednání *O božských jménech* se Ficino přibližuje k tomuto pojetí, když společně s Dionýsiem odlišuje dva způsoby uvažování o Bohu, které odpovídají skrytému, podstatnému a manifestovanému, energijnímu aspektu. „V prvním módu kontemplanace nepojmenováváme Boha vůbec žádným jménem: at už věci jsoucích, schopných být či smyšlených. Ve druhém pak můžeme jakýmsi způsobem připsat Bohu jména všech dober vycházejících z Něj...“⁴¹ Tato vycházející *ad extra* dobra představují zajiště *πρόοδος*, v němž je Bůh manifestován a je skutečněna tvořivá theofanie. Koncem citované kapitoly Ficino dodává, že diskutovaný Dionýsiův výměr je sdílen takovými autoritami, jakými jsou pro něj osobně Plótinos a Proklos, a že se tudíž jedná o solidní *consensus Platonicorum*.

Vidíme tedy neredukovatelnost Boha na Intelekt, myslitelné *ipsum esse* a první bytí; a nadto a především dva způsoby pojmání Boha: 1) „o sobě“, podstatně, jako Jedno, apofatický *Deus Absconditus*; 2) „vně“ podstaty, energijně, „vyzážené“, ve skvějším proodickém zvnějšnění, jako Jedno-Mnohé, inteligibilní *Deus Revelatus*. Je to rozdíl mezi Bohem bezejmenným a Bohem zjeveným ve jménech a pojmenovatelným. P. O. Kristeller podotýká, že „univerzální atributy vlastní Plótínovu Intelaktu jsou absorbovány do Ficinova pojetí Boha. Jinými slovy, Ficinova představa Boha obsahuje podstatné atributy jak Plótínova Jedna, tak i Plótínova Intelaktu.“⁴² Což, zdá se, lze říci i o představě Dionýsia. Nejedná se, jak se domnívám, o koexistenci Plótínových hypostazí pod pojem Božství, nýbrž o nápadnou proximitu Ficinovy teologie pozicí Dionýsia Areopagity, a tudíž, *per extenso*, i Řehoře Palamy.⁴³

Částečnou *formální* shodu s plótínovskou teorií – jak v případě Dionýsia, tak i Ficina – však spatřit lze. Jako Plótínův Intelekt následuje emanativně

40 Sv. Dionýsios Areopagita, *O božských jménech*, I, 4; IV, 4, PG 3, 592D, 69BD. In: týž, *O mystické teologii. O božských jménech*. Přel. A. Černošous. Praha, Dybbuk 2003.

41 Marsilius Ficinus, *Argumenta Marsilii Ficini Florentini in Dionysium Areopagitam*, XXIII, 1. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1033: „In prima quidem contemplatione nullum Deo nomen accommodamus rerum prorsus ullarum, sive sint sive esse possint atque fingi; in secunda vero attribuire quodammodo Deo bonorum ab eo procedentium nomina possumus...“ Cituji podle: Ficino, M., *On Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 154.

42 Kristeller, P. O., *The Philosophy of Marsilio Ficino*, c.d., s. 168.

43 Ke shodě Dionýsiovy nauky o božské extraverzi (*πρόοδος*) s učením o nestvořených energiích a poplatnosti Řehořovy doktríny Dionýsiovi viz Bradshaw, D., *Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom*. New York, Cambridge University Press 2004, s. 179–182; s. 182–185; s. 236–241.

po Jednu kauzálně, nikoli chronologicky, tak následuje po podstatě Boží vycházení Boha *ad extra*, *πρόοδος* či energie, jak praví Řehoř Palama. Jako Plótínův Intelekt je jeden-mnohý, tak je Bůh ve své extraverzi, svých jménech. Zároveň, podobně Jednu, je nepojmenovatelný, nevyslovitelný a nepochopitelný. Stejně jako Plótínův Intelekt obsahuje i Bůh ideje, noetická paradigma – je tomu tak u Dionýsia⁴⁴ i Ficina.⁴⁵

Avšak upozorňujeme-li na tyto body konvergence s novoplatonismem, je zároveň nutné dodat, že veškerá podobnost mezi novoplatónskými hypostazemi a křesťanským Bohem, v čemž se ozřejmují meze takové harmonizace, je vždy a nezbytně spíše *formální*. I přesto, že lze identifikovat poměrně přesvědčivou analogii mezi Jednem a Bohem-o-sobě a rovněž mezi Intelektem a Bohem v jeho extraverzi. Takovou je podobnost mezi dvěma radikálními apofatickými formami a dvěma pojetími extraverzivní inteligibility. Postulace shody mezi hypostazemi novoplatoniků a Osobami sv. Trojice by pak byla ariánskou,⁴⁶ a to vzhledem k subordinatismu, jenž charakterizuje vztah tří novoplatónských hypostazí. Na rozdíl od tohoto pojetí jsou si, přinejmenším v pravověrné formulaci, Osoby soupodstatné a rovné. V tom se zračí eminentně styčný charakter (mezi novoplatónskou metafyzikou a křesťanstvím) Dionýsiovy konfigurace: identifikace jednoty *Deus Absconditus* a *Deus Revelatus* („spojení“ Jedna a Intelektu) se zachováním jejich rozlišení pod shodnou, jednou a nedílnou kategorií Božství. V tomto smyslu harmonizace předpokládá revizi novoplatónského modelu: sjednocení odlišného a odlišení dvojího ve sjednoceném, které je ovšem substanciálně jedno, avšak dvojím způsobem: 1) apofaticky, „o sobě“ a 2) inteligibilně, v extraverzivním působení *ad extra*. Zároveň s tím nacházíme i docela odlišné pojetí „jednosti“, jež se jaksí „rozpouští“ v trojičnosti, prolíná se s ní perichoreticky: tři Osoby jsou jedním a Jeden je trojí.

44 Viz Sv. Dionýsios Areopagita, O božských jménech, c.d., V, 8, 824c. Srov též Perl, E., *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, c.d., s. 29; a Lossky, V., La notion des ‚Analogies‘ chez Denys le Pseudo Aréopagite. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 5, 1930, s. 286–287.

45 Marsilius Ficinus, *Commentarium in Dionysium Areopagitam De mystica theologia*, XXVIII, 2. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 1023; a Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa*, XII, 1, 7. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 295. Cituji podle: Ficino, M., *Platonic Theology*, c.d.

46 Problematika se týká teologického sporu o vztah mezi Otcem a Synem. Ariánství *sensu lato* označuje pozici trvajíc na jejich nesoupodstatnosti, podřízenosti a nerovnosti Syna Otci, jež byla odsouzena prvním nikájským koncilem roku 325. Stejně tak v klasickém novoplatonismu Plótína, Porfyria, Iamblicha, Prokla aj. si jednotlivé hypostaze (Jedno, Intelekt, Duše) nejsou soupodstatné a panuje mezi nimi vztah subordinace: prvotní a zdrojová hypostaze je nadřazená té, jež z ní emanativně pochází, a to oproti soupodstatnosti a rovnosti mezi Otcem rodícím Syna a vysílajícím Duchu, Synem a Duchem. Je pozoruhodné, že v císařském odsouzení ariánů roku 324 byli stoupenci této pozice označeni jako „porfyriáni“, což svědčí ve prospěch názorové shody alespoň v této konkrétní otázce. Viz Smith, A., *Porphyry and His School*. In: Gerson, L. (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. New York, Cambridge University Press 2010, Vol. 1, s. 353.

4.

Nyní bych chtěl pokročit k Ficinově světelné metafyzice, pročež je zapotřebí věnovat pozornost Dionýsiově nauce o φωτοδοσία.⁴⁷ Tento pojem u Dionýsia označuje darování světla shůry, sestupnou iluminaci procházející hierarchií, ozařující a naplňující lidi i nebeské intelekty jasem, činící je světloňošskými. „Od daru světla (φωτοδοσία), pocházejícího od Otce, povznášíme se k ‚paprsku‘ (ἀκτίς) Světla jako takového, jež se v zájmu našeho výstupu zároveň vydává a ‚skrývá‘, ‚pod rozmanitostí posvátných závoju‘ (CH 121 B). Tato *fotodosia* je hierarchicky předávána nebeskou církevní hierarchií, přičemž velebně, napodobuje Boha, pramen všeho světla, se sám stává zdrojem jasu pro celou církevní hierarchii.⁴⁸ Můžeme patrně předpokládat, že Dionýsiova nauka o darování světla měla vliv na Ficinovu solární metafyziku.

Zatímco Dionýsios hovoří o *jednom* a nerozčleněném proudu skvění shůry, jenž pochází od Otce světla a je nestvořeným a souznačným s Boží extraverzí,⁴⁹ Ficino rozlišuje jednotlivé stupně světlodání. Máme-li vycházet z Ficinovy hierarchie pěti světél,⁵⁰ ztotožníme patrně, pakliže ovšem navážeme na dionýsiovsko-palamistickou tradici, světlo „více než inteligibilní“ s „nadsoucím paprskem božské tmy“ Dionýsia,⁵¹ tj. s neproniknutelnou hloubinou a oslepujícím „světlem“, jež je tmou Boží podstaty. Světlo inteligibilní by pak mohlo být – podobně jako Intelekt – rozděleno na 1) nestvořené, jež bychom usouvztažili s nestvořenými energiemi čili slávou Boží; a 2) stvořené „inteligibilní světlo v andělském intelektu“.⁵²

Stejně tak se *Mens*, jedno-mnohé, rozlišuje u Ficina na nestvořenou *Mens divina* a *Mens angelica*. Rozděluje-li se druhá inteligibilní hypostaze na božskou a andělskou, pak, zdá se, i odpovídající světlo by mělo být rozlišeno na nestvořené a stvořené. Ostatní tři světla ve Ficinově hierarchii jsou pak: 1) „intelektivní a navíc představitelné“⁵³ v Duši světa, 2) nebeské „smyslové

47 Mj. Sv. Dionýsios Areopagita, O božských jménech (De divinis nominibus), c.d., 115, 1, 592c; a týž, O nebeské hierarchii (De coelesti hierarchia) 8, 2, 121b. Cit. podle: Dionysius the Areopagite, *The Celestial Hierarchy*. In: Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*. Transl. by C. Luibheid. Mahwah, Paulist Press 1987, s. 52–53; s. 146.

48 Andia, Y. de, *Henosis: L'Union à Dieu chez Denys L'Aréopagit*. Leiden – New York – Köln, Brill 1996, s. 175.

49 Dionýsios Areopagita, O nebeské hierarchii (De coelesti hierarchia), c.d., I, 1, 120b–121a, s. 145.

50 Marsilius Ficinus, De sole, 11. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973; Marsilius Ficinus, De lumine, 13–16. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 982–986. Viz také Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 47.

51 Dionysios Areopagita, *Listy. O mystické theologii*, c.d., s. 169–171. *Patrologiae cursus completus. Series graeca*, c.d., s. 1000a: „τὸν ὑπερούσιον τοῦ θεοῦ σκοτόυς ἀκτίνα.“

52 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 47. Viz Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973; Marsilius Ficinus, De lumine, 13–16. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 982–986.

53 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. „Deinceps in animae mundanae mentem veniens, intellectualem mox, et insuper imaginabile iam efficitur.“ Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 140–141.

a vnímatelné“,⁵⁴ a 3) konečně pak „vnímatelné a smyslové (vnímající) světlo ve věcech“.⁵⁵ Celá hierarchie je chápána coby emanativní kontinuum světla zhušťujícího se na každé nižší ontologické rovině, leč soupodstatného. „Platonikové stanovují tři principy: dobro samo, božský intelekt, světovou duši. Jedině světlo, víc než cokoli jiného, se zjevně vztahuje k nim všem. Představuje totiž samo dobro [a tudíž samého Boha, z něhož vyzárají], neboť i když vše podivuhodně předčí, zároveň se vším šíří a vše obrací k vyšším věcem, zachovávajíc podivuhodně svou výjimečnost a čistotu.“⁵⁶ Tatáž skutečnost se ozřejmuje, přihlédneme-li k Ficinovu pojetí shůry (z Boha) vlitého světla Slunce, které popisuje coby pocházející *ex Deo, Dei ipsius lumen, ex uno Deo, ab ipso bono*.⁵⁷ tyto formulace naznačují nestvořenou povahu diskutovaného světla.

Vidíme v každém případě, že Ficino sdílí, *mutatis mutandis*, Dionýsiovu nauku o darování světla, výmluvným příkladem čehož jsou traktáty *O slunci* a *O světle*,⁵⁸ přestože jí vtiskuje povahu více novoplatónskou a přespříliš ne dbá rozlišení mezi stvořeným a nestvořeným. Právě v tomto, tedy v ambivalenci ohledně stvořenosti, spočívá Ficinovo odchýlení od Dionýsiova pojetí darování světla. U Dionýsia je souznačné s Bohem samým, a tudíž *ve svém procházení tvorstvem se nezhušťuje a nijak jinak neproměňuje*,⁵⁹ jak tomu je u Ficina. V tom spočívá odlišnost obou pojetí a neudržitelnost Ficinovy doktríny v křesťanském kontextu, má-li být Ficinův světelně-emanční proud nestvořeným, čemuž vše nasvědčuje.

Pokusím se nyní nabídnout řešení, jež by umožnilo zachovat jak Dionýsiovo nestvořené světlo, tak i Ficinovu představu iluminace shůry, zhušťující se na jednotlivých úrovních sestupu. To ovšem předpokládá takovou interpretaci, jež je sice v kontextu Ficinova myšlení možná, ba snad i oprávněná, avšak není Ficinem nikterak explicitně nabízena.

54 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. „sensuale fit simul atque sensibile.“ Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 140–141.

55 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 47. Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973.

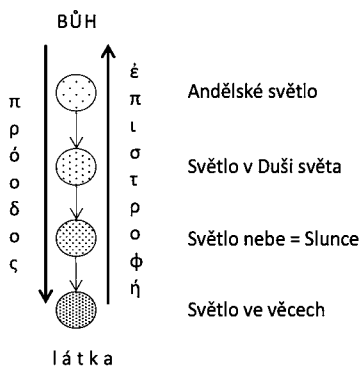
56 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. „Tria Platonici principi ponunt. Ipsum bonum, divinum intellectum, mundi animam. Lumen unicum prae caeteris palam haec omnia refert. Ipsum quidem bonum praeferit, quoniam dum cuncta mirabiliter antecellit, interim sua mirabiliter et puritate servata.“ Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 140–141.

57 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 138.

58 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. Marsilius Ficinus, De lumine, V–VI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 977–978. Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 139–141; s. 163–167.

59 „Všecko dání dobré a každý dar dokonalý jest shůry, sestupuje od Otce světél, u něhož není proměny ani z obratu zastínění.“ List sv. apoštola Jakuba I, 17. In: *Nový Zákon Pána našeho Ježíše Krista*. Přel. J. L. Sýkora. Praha, Dědictví sv. Jana Nepomuckého 1947, s. 846–847.

Jestliže by světlo „více než inteligibilní“ (*super intelligentiam*)⁶⁰ bylo absorbováno do pojmu Boží podstaty (*Deus Absconditus*), světlo inteligibilní by mohlo být ztotožněno nejen s andělským intelektem, nýbrž i s nestvořenými energiemi coby vyzářením Božím (*Deus Revelatus*); obě nestvořená světla by označovala samého Boha ve dvou odpovídajících aspektech. Do kategorie světla stvořeného bychom pak zařadili 1) „inteligibilní světlo v andělském intelektu“⁶¹ neboli skvění nebeských intelektů stvořených na počátku celé kosmogeneze;⁶² 2) světlo v Duši světa; 3) „smyslové a vnímatelné světlo nebe“; a konečně 4) „vnímatelné a smyslové (vnímající) světlo ve věcech“.⁶³ Mohli bychom nabídnout schéma hierarchie čtyř stvořených světél, vyskytujících se na svých příslušných ontologických rovinách a prostoupených cyklickým proodicko-epistofickým⁶⁴ pohybem nestvořeného světla slávy Boží, tedy z podstaty Boží vyzářených extraverzí čili energií:



Odlišujeme tedy dva proudy světlodání čili φωτοδοσία: 1) *nestvořené* skvění slávy Boží = zářivá extraverze Boží, neproměnná v průběhu svého procházení tvorstvem; 2) sestup *stvořeného* světla, tedy světla andělského, zhušťujícího se na každém stupni ascendece do smyslovější podoby. Takovýmto způsobem, tedy na základě dionýsiovsko-palamistické distinkce, bychom mohli zachovat emanativní procházení nestvořeného světla slávy Boží světem, ačkoli bychom nemohli říci, jak to ve variabilní míře implicitnosti činí Ficino,

60 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 973. Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 141.

61 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 47.

62 V tom se zračí již zmíněné rozštěpení inteligibilní instance, Intelektu a jeho světla, na nestvořenou *Mens divina* a stvořenou *Mens angelica*.

63 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 47.

64 Tzn. vycházejícím z Boha a vracejícím se k Němu.

že každý druh světla (andělské, psychické, solární, ve věcech) představuje zhuštění nebo fixaci na příslušné rovině skvění nestvořeného. Tímto bychom se totiž dopouštěli překročení diference mezi Stvořitelem a stvořením, protože lze pomyslet možnost rozdělení celkového „cyklického pohybu světla“⁶⁵ na veškerenstvo prosvěcující nestvořené skvění slávy Boží (energie) a ustavena na odpovídajících ontologických úrovních světla stvořená, jež však ozařují i instance nižší, přičemž mohou tvořit jeden světelný *genus*, leč vnitřně rozlišený. V tomto smyslu bychom snad mohli mluvit o kaskádovitosti, o zhuštění jednotného luminiscentního proudu světla stvořeného při sestupu z *mens angelica* na nižší roviny: Duši světa, nebe a vnitrosvětské věci. Tímto dospíváme k představě dvou paralelních proudu φωτοδοσία, z nichž oba prochází veškerenstvem shůry, přičemž první, nestvořeně energijní, bez proměny, na způsob Dionýsiova darování světla, zatímco druhý představuje sestupný a kaskádovitý děj zhušťování stvořeného světla. Taktó bychom se mohli vyvarovat nejednoznačnosti v rozlišení stvořeného (descendentně zhušťující se světlo) a Nestvořeného (neproměnná záře slávy Boží).

Lze také uvážit, jak se čtyři stvořená světla mají k sobě navzájem, tedy nad jejich vzájemným vztahem a principem strukturace stvořeného světla. Zprvč by měla být zmíněna Ficinova teorie *primum in aliquo genere*. Ficino líčí tuto nauku v *Platónské teologii* následujícím způsobem: „První člen každého rodu (*genus*) je principem celého rodu. To, co je principem všech jiných věcí, obsahuje vše, co ho následuje. Tudiž první ve svém rodu nepostrádá nic ze svého rodu. Slunce kupříkladu, jsouce prvním mezi světly [*inter lucida*; nebo mezi nebeskými světly?], nepostrádá žádný stupeň světla [nýbrž je v sobě zahrnuje], zatímco jiná světla, Slunci podřízená, jako například hvězdy a živly, nedisponují celistvostí světla (*luminis plenitudinem*). Prvotní forma tudíž obsahuje všechny dokonalosti následujících forem, protože nemůže být nedokonalou. Právem tedy dospíváme k závěru, že forma popsaná coby nedokonalá, nemůže být formou prvotní.“⁶⁶

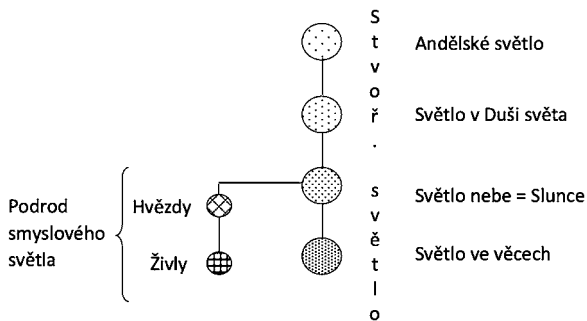
Můžeme se dále ptát, zda by nebylo oprávněné mluvit o *rodu světla*. V tomto případě bychom řekli, že prvním principem tohoto rodu je Otec světel. Zaměříme-li se toliko na světlo stvořené, uvážíme-li *rod stvořeného světla*, dojdeme snad závěru, že jeho prvním členem a principem „všech jiných věcí“, tedy nižších stupňů stvořeného světla, je světlo andělské. Jestliže bychom

65 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 56.

66 Marsilius Ficinus, *Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa*, I, III, 4. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 109–110: „Primum enim in quolibet genere totius generis est principium. Quod est aliorum principium sequentia continet. Nihil igitur sui generis deest illi quod est in suo genere primum. Quemadmodum sol, si inter lucida primum est, nullo caret luminis gradu, cetera sub eo lucida, ut sidera atque elementa, non tota capiunt luminis plenitudinem. Quoniam igitur prima forma omnes formarum perfectiones complectitur atque idcirco imperfecta esse nequit, recte concluditur formam illam quae dicitur imperfecta primam esse non posse.“ Cituji podle: Ficino, M., *Platonic Theology*, c.d., s. 30.

ztotožnili první formu, světelný bod, s andělským světlem, pak by takové pojetí patrně odpovídalo i Grossetestovu názoru, že „Bůh na počátku stvořil bezrozměrnou první látku a první formu, jež byla pouhým bezrozměrným světelným bodem“.⁶⁷ První forma skvění nebeských intelektů by pak – docela v souladu s Ficinovým pojetím – „obsahovala vše, co jí následuje“, „nepostrádala by nic ze svého rodu“ a také by „zahrnovala dokonalosti následujících forem“,⁶⁸ tedy ostatní tři stupně stvořeného světla: 2) v Duši světa, 3) světlo nebe = Slunce, 4) světlo ve věcech.

Domnívám se mimoto, že jednotlivé rody mohou koincidovat neboli prolínat se v určitých bodech, přesněji jeden rod je s to se *větvit* na podrody. Tak lze identifikovat *rod světla*, v němž nalézáme ontologickou cézuru mezi *světlem nestvořeným* (světlo *super intelligentiam* a též *intelligibilis* záře slávy Boží) a *stvořeným*. Uvnitř *rodu stvořeného světla*, v němž prvotní formou je andělské skvění, pak lze, máme-li následovat Ficina, identifikovat *podrod smyslového světla*, pro nějž prvním principem a formou bude Slunce nadřazené hvězdám a živlům, jejichž dokonalosti v sobě obsahuje. Slunce – jakožto první forma smyslového světla (třebaže jeho důstojství se nevyčerpává fyzickým zářením) a třetí stupeň v rodu stvořeného světla – je dignitou, v níž se spojuje podrod smyslového světla s rodem stvořeného světla.



Domněnka, že Slunce je první formou, vyšším principem v sérii a vládařem podrodu smyslového světla, může být dále podpořena odvoláním se na Ficinův argument obhajující královské postavení Slunce mezi hvězdami⁶⁹ a výro-

67 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 43.

68 Marsilius Ficinus, Theologia Platonica de immortalitate animorum XVIII libris comprehensa, I, III, 4. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 109–110). Cituji podle: Ficino, M., *Platonic Theology*, c.d., s. 30.

69 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 966–968. Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 102–111.

kem z traktátu *O slunci*: „Slunce je též pánem všech živlových sil.“⁷⁰ Pročež, domnívám se, je oprávněné mluvit o prvenství Slunce v podrodu smyslových světél (hvězd a živelů).

Stojí za pozornost, že uvažujeme-li v hranicích podrodu stvořeného světla, můžeme si podržet emanativní představu, aniž bychom tím ohrozili distinkci mezi stvořeným a nestvořeným, pročež lze uvažovat o vyzářeních z vyšších hodnotí k nižším rovinám, kde světlo nabývá hrubší podoby. Takto, podobně jako Grossetest, můžeme chápat stvořené univerzum „jako postupné zředování a zhušťování světla“,⁷¹ leč světla výlučně stvořeného.

Ze všeho výše řečeného patrně vyplývá, že má-li být nesnáz ohledně světla stvořeného a nestvořeného neutralizována, a to současně se zachováním Ficiny emanační světelné metafyziky, je třeba rozlišovat dva proudy φωτοδοσία. 1) V prvním případě by se jednalo o záři, jež je Bohem samým, která může být chápána způsobem dionýsiovsko-palamistickým jakožto nestvořená Boží energie, světlo slávy Boží. Takto se zachovává emanativní schéma, jež ovšem pozbývá motivu zhušťování, ba vůbec jakékoli kvalitativní i kvantitativní proměny, a rovněž souměřitelnosti a soupodstatnosti tohoto skvění s jinými, tj. stvořenými, světly. 2) Ve druhém případě by se postulovala hierarchie neboli rod stvořených světél, jež mohou být nejen souměřitelná, nýbrž i diferencovaně soupodstatná ve smyslu nauky *primum in aliquo genere*, přičemž nižší by představovala zhuštění nebo „materializaci“ vyšších.

5.

Nyní přistupuji k velmi stručné sumarizaci nejvýznamnějších zjištění, k nimž jsem v této stati dospěl.

1) Identifikoval jsem určitou shodu Ficiny koncepte s teologií Dionýsia Areopagity, ač ne zcela explicitní a *prima facie* transparentní, založenou na křesťanské reinterpretaci prvních dvou hypostazí novoplatoniků, uvážených Dionýsiem ve smyslu distinkce apofatického nadjsoucího Božství „o sobě“ a Božích inteligibilních a participovatelných vycházení (*Deus Absconditus / Deus Revelatus*), kterou později artikuloval Řehoř Palama. Tato nauka se zdá být kongruentní Ficinovu projektu harmonizace novoplatonismu a křesťanství, poněvadž – nakolik to taková synchronizace vůbec dovoluje – umožňuje identifikaci dvou aspektů Božství (vnitřního a vnějšího, skrytého a manifestovaného), jež by mohly být, *mutatis mutandis*, usouvztažněny s jedním a intelektem novoplatoniků. Přestože se ona dionýsiovsko-palami-

70 Marsilius Ficinus, De sole, XI. In: týž, *Opera omnia*, c.d., s. 968: „Item Sol elementalium omnium virtutum Dominus.“ Srov. Ficino, M., *O Slunci, O světle*, c.d., s. 117.

71 Žemla, M., Marsilio Ficino a jeho metafyzika světla, c.d., s. 43.

stická linie silněji shoduje s Ficinovým širším filosofickým záměrem, jeho teologie přijímá a zahrnuje také dědictví tomistické teologie, jež – ať už způsobem jakkoli koherentním – koexistuje s tradicí východní patristiky a novoplatonismu. Ve Ficinově teologii se tak zračí napětí a zároveň originální shoda mezi stanovisky novoplatónskými a křesťanskými, a to díky uplatnění konceptuálních přístupů Dionýsia, a současně tenze mezi linií dionýsiovskou a tomistickou. Je též pozoruhodné, že Ficino dospívá k závěrům v leccem blízkým Palamovi nejen recepcí teologie Dionýsia Areopagity, nýbrž se patrně přibližuje některým námětům východní patristiky snahou o obrodu novoplatónské metafysiky.

2) Identifikoval jsem též jistou afinitu mezi Ficinovou světelnou metafyzikou a Dionýsiovou naukou o darování světla, přičemž byla objevena i podstatná divergence. Prochází-li v Dionýsiově představě skvělení shůry nebesko-církevní hierarchií *bez proměny* a je-li jednoznačně *nestvořeným*, líčí Ficino světlodání coby stupňovité emanativní zhušťování jasu, podle všeho též nestvořeného, na každé rovině sestupu, čímž se ustavují nižší a hrubší podoby vyzářeného světla. To by bylo zcela adekvátní novoplatónské metafyzice, leč nikoli křesťanské. Tuto nesnáz a nejednoznačnost lze překonat, rozlišíme-li dva proudy darování světla: 1) nestvořeného, souznačného s luminiscentními božskými extraverzemi Dionýsia, a dokonale neproměnného; 2) stvořeného, vyzářeného z andělské mysli, které se zhušťuje, čímž ustavuje nižší podoby sama sebe, ony „materiálnější“ světla, jak tomu chce Ficino.